

UNIVERSITE PARIS X - NANTERRE

ECOLE DOCTORALE MILIEUX, CULTURES ET SOCIETES DU PASSE ET DU PRESENT

Doctorat d'ethnologie

Anne-Gaël BILHAUT

LE REVEIL DE L'IMMATERIEL

La production onirique du patrimoine des Indiens Zápara (Haute Amazonie)

Thèse dirigée par M. Jacques GALINIER

Soutenue le 4 décembre 2007

Remerciements

Mes séjours en Amazonie ont été réalisés grâce à une bourse Aires culturelles du ministère des Affaires étrangères, un financement de frais de terrain du Legs Lelong et la prise en charge de mes frais de voyage par le Centre EREA (UMR 7186). Une aide à la rédaction m'a été accordée par le Legs Lelong. Enfin, j'ai bénéficié durant la dernière année d'une bourse doctorale au musée du quai Branly. Les moyens financiers et logistiques mis à ma disposition ont largement contribué à terminer cette écriture en lui donnant un cadre structurant.

L'achèvement de cette thèse doit beaucoup à la confiance, l'enthousiasme et la disponibilité de Jacques Galinier. L'intérêt qu'il a porté à ma recherche a contribué à lui donner forme et consistance. Pour son patient suivi, pour ses encouragements et pour sa relecture, je lui adresse mes plus sincères remerciements.

En 1999, alors directrice du Centre EREA auquel je suis associée, Anne Christine Taylor m'a parlé d'une organisation zápara émergente en Équateur. Je la remercie pour avoir aiguisé ma curiosité, suivi le déroulement de la recherche et enfin effectué une relecture minutieuse de cette thèse.

Les discussions avec mes amis Xavier Marie et Armelle Lorcy m'ont souvent éclairée sur certaines idées ou processus. Je suis particulièrement reconnaissante à Xavier pour m'avoir demandé à chaque échéance les chapitres écrits. C'est ce qui m'a permis de tenir le délai que je m'étais fixée. Quant à Armelle, elle a accepté la longue tâche de relire l'ensemble et elle a également contribué à lui donner sa forme actuelle (dont j'assume bien entendu tous les vices). Comme à son habitude, elle s'est acquittée de cela avec brio. Je lui exprime ma très grande gratitude.

Jean-Pierre Chaumeil, Philippe Erikson, Jean-Pierre Goulard, Mary Elizabeth Reeve n'ont jamais cessé d'encourager ce travail. L'accueil, la vivacité et le soutien de Bonnie Chaumeil ont accompagné ces années d'apprentissage de la recherche.

Je tiens aussi à remercier France Bourgoïn, Nicolas Césard, Filip Rogalski pour leur solidarité de doctorants ; Pierre Bessard pour son amitié et intérêt pour cette thèse ; les boursiers du musée du quai Branly 2006-07 et tout particulièrement Cyrille Bela, Virginie Johan et Julie Patrois, mes camarades de bureau du quai Branly ; l'accueil et la bienveillance de Marcel Skrobek, l'enthousiasme de Paz Núñez Regueiro et de Gwénaële Guigon, la bonne humeur de Myrlande Jean-Pierre y ont été appréciables.

En Équateur, Elodie Flahaut m'a donné l'occasion de me rendre dans le village de Conambo. Mes amis Cecilia Aleman, Mónica Pastor et Juan Aulestia m'ont longtemps accueillie chez eux, à Conocoto et Quito. Grâce à Fernando Garcia, mes séjours équatoriens ont toujours été facilités par mon association à la FLACSO (Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales). Je les remercie tous chaleureusement.

Le soutien de mes parents, de ma sœur et de mon frère a été constant. Un merci très ému à vous quatre.

Alpha a tenu à ce que je termine cette thèse et n'a cessé de l'encourager alors même que je ne pensais plus la terminer. Si elle voit le jour, c'est grâce à son accompagnement quotidien et sa patience.

Ce que je dois aux Zápara n'est pas quantifiable. Ils m'ont invitée, accueillie, nourrie, protégée, soignée. Ils m'ont orientée vers la voie onirique, instruit de leurs rêves, préoccupations et projets.

Plus particulièrement, en Équateur je remercie à Llanhamacocha María Luisa, Juan Cruz et Joaquín ; à Jandiayacu, Julia et Bolivar ; à Masaramu, Ana María, Agustín, Rene, Cecilia ; à Conambo, Malako ; à Balsaura, Puruña et Narcisa. À Puyo, Elena, Oscar, Luciano et aussi Mirian qui est kichwa.

Au Pérou, Cesar à Doce-de-October, Marika à Veintiocho-de-Julio.

Je dois énormément à Bartolo et Gloria Ushigua, qui m'ont donné leur amitié et leur confiance. Nous continuons à communiquer par mail, téléphone, et aussi par rêves. En outre leur savoir constitue le cœur de ma thèse.

Gloria m'a accueillie chez elle. Son hospitalité, sa force, ses faiblesses, sa curiosité, font d'elle un personnage captivant. La relation intime que nous avons nouée a peut-être à voir avec la nature onirique de ce terrain. Mais elle a largement débordé ce cadre.

Au moment où j'écris ces remerciements, Gloria est hospitalisée après avoir été violentée et laissée pour morte en périphérie de Puyo, pour des raisons politiques.

C'est à elle que je dédie cette thèse.

Avertissement

Les langues

Les Zápara parlent entre eux en kichwa. Seules quelques anciens connaissent encore un peu la langue zápara sans pour autant la maîtriser.

Dans les pages qui suivent, des termes apparaissent dans ces deux langues. Cependant, les termes vernaculaires, si l'idiome n'est pas précisé, sont en kichwa. J'ai mentionné qu'ils étaient en zápara le cas échéant. Pour la transcription du kichwa, j'ai utilisé l'écriture suivante :

	Kichwa	Transcription phonétique
Voyelles	a	/a/
	i	/i/
	o	/o/
	u	/u/
Consonnes	b	/b/
	ch	/č/
	d	/ ⁿ d/, / ⁿ t/
	g	/ ⁿ g/, / ⁿ k/
	k	/k/, /g/
	l	/l/
	ll	/ ⁿ č /
	m	/m/
	n	/n/
	p	/p/, /b/
	r	/r/
	s	/s/
	sh	/š/
	t	/t/, /d/
	ts	/ts/, /dz/
	v	/v/, /b/
	y	/y/
Diphthongues	w	/ua/, /ua/

J'ai utilisé le dictionnaire de Catherine Orr et Betsy Wrisley, *Vocabulario quichua del Oriente del Ecuador* (1965, Quito : ILV et Ministerio de Educacion publica). Les auteurs précisent pour chaque mot les usages locaux de la région du Bobonaza (du río Puyo au Bobonaza), de Tena (Tena, Arajuna et Ahuano) et du Napo (río Napo, Limoncocha). Elles utilisent une graphie qui est de moins en moins usitée en Équateur puisqu'il y existe désormais le *kichwa unificado* (en esp., le kichwa unifié). L'uniformisation de la graphie du kichwa est une tâche délicate en Amazonie, puisque la phonologie est subordonnée à un nombre de lettres de l'alphabet désormais limité. Par exemple, on n'y trouve pas le g ni le d. Dans la graphie, le *ua* ou *hua* est devenu *wa*.

Pour le zápara, je me suis référée au dictionnaire de Carlos Andrade Pallares (2001). Il reprend les travaux de ses prédécesseurs du Summer Institute of Linguistics, tout en tenant compte des nouvelles formes de prononciation induite par l'usage quotidien du kichwa et les mots empruntés à l'espagnol. On ne trouvera que peu de termes zápara dans cette thèse. En

particulier certains noms de plantes n'ont pas été traduits en kichwa ni en espagnol car mes interlocuteurs ne les connaissent qu'en zápara.

Les transcriptions des enregistrements en kichwa ont été réalisées par deux jeunes zápara (Luciano Ushigua et Joaquín Ushigua) et par moi-même. Celles que j'ai réalisées puis traduites ont été corrigées avec Bartolo.

Zápara ou záparo ?

Jusque 1999, dans la littérature comme pour l'administration régionale ou nationale, ils apparaissaient sous la dénomination de Záparo. En faisant appel à C. Andrade pour réaliser leur dictionnaire, les Zápara en profitèrent pour rendre « officielle » la dénomination « zápara » prétendant ainsi se démarquer du panier couvert « saparo ». On peut se demander dans quelle mesure le choix de l'association zápara (devenue depuis une « organisation ») n'est pas issu d'un processus politique pour se démarquer d'une autre organisation indigène qui porte, elle, le nom de Záparo. Quoi qu'il en soit, je les appellerai des Zápara, mais parlerai de l'ensemble linguistique záparo.

Acronymes et abréviations

Le long de ce texte, j'ai utilisé nombre d'acronymes, spécialement pour désigner les organisations et fédérations indigènes.

AIDSESP	<i>Asociación interétnica de desarrollo de la selva peruana</i>
ANAZPPA	<i>Asociación de la nacionalidad zápara de la provincia de Pastaza</i>
CODENPE	<i>Consejo de desarrollo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador</i>
COICA	<i>Coordinadora de las organizaciones indígenas de la cuenca amazónica</i>
CONAIE	<i>Confederación de las Nacionalidades indígenas del Ecuador</i>
CONFENIAE	<i>Confederación de nacionalidades de la Amazonia ecuatoriana</i>
DIENASE	<i>Dirección de Educación de la Nacionalidad Sápara del Ecuador</i>
DINEIB	<i>Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador</i>
FEBPZEP	<i>Federación binacional del pueblo zápara de Ecuador y Perú</i>
NAZAE	<i>Nacionalidad Zápara del Ecuador</i>
ONAZE	<i>Organización de la nacionalidad zaparo del Ecuador</i>
ONZAE	<i>Organización de la nacionalidad zápara del Ecuador</i>
OPIP	<i>Organización de los pueblos indígenas de Pastaza</i>
UCTZE	<i>Unión de centros del territorio záparo del Ecuador</i>

Les citations

Les extraits d'entretiens, les récits de rêve et autres citations des paroles zápara sont des données recueillies : dans les villages de Llanhamacocha (Juan Cruz, María Luisa, Andrés, Bartolo et Kiawka), de Jandiyaku (Julia, Blas, Bolívar), de Masaramu (Ana María, Olimpia, Cecilia) pour le río Conambo ; à Balsaura (Puruña) pour le río Pindoyacu ; à Pitacocha (Cecilia, Donasco) pour le río Curaray ; à Andoas (Dionisa) pour le río Pastaza au Pérou ; à Veintiocho-de-Julio (Andrea, Gerardo) pour le río Tigre (Pérou) ; à Puyo et Quito (Kiawka, Bartolo, Oscar, Joaquín, Kwate) ; à Paris et Badalona (Espagne, Bartolo). Afin de ne pas alourdir le texte, sauf quand c'est nécessaire pour la compréhension, je n'ai pas noté la date ni le lieu où j'ai collecté l'information. Enfin, avec Bartolo et Kiawka, les discussions ont été menées en espagnol et en kichwa, ce que je précise au besoin.

Table des matières

PROLOGUE	10
I. <i>Roissy, Montreuil, Paris. Mars 2007</i>	10
II. <i>Quito, Puyo, río Conambo. Septembre 2000.</i>	13
III. <i>Regard rétrospectif sur la période 2000-2007.</i>	19
INTRODUCTION	21
PARTIE 1 – LE LANGAGE DE LA NUIT	38
CHAPITRE 1 – UN CORPS DE REVE	40
1.1 <i>Débobiner les âmes</i>	42
1.2 <i>Rêver le corps des humains</i>	46
Faire le corps	47
Le corps des humains	50
Le corps des morts	52
1.3 <i>Des corps de pierre</i>	55
Les pérégrinations d'un esprit en quête de corps	59
1.4 <i>Dissocier les humains des non humains</i>	62
CHAPITRE 2 – LE REVE, MODE D'EMPLOI	69
2.1 <i>La mécanique des rêves</i>	70
Trucs et astuces pour rêver	71
Être dans le rêve. La symphonie des sens.	78
Sortir du rêve	81
Le souvenir des rêves	81
Une nuit sans rêve	85
Après le rêve	86
2.2 <i>Penser le mode de relation</i>	87
Les guides du rêve	88
Les « secrets »	91
Des esprits et des maîtres	94
Les ascendants et les ancêtres	99
Les humains vivants	102
Les leurres	103
Une théorie onirique de la communication	104
CHAPITRE 3 – LES RECEPTEURS DE REVES	108
3.1 <i>Les rêves ordinaires</i>	112
3.2 <i>Ce que la bonne bière fait dire</i>	122
Trouver l'interlocuteur	124
Le cercle des rêveurs	132
3.3 <i>Contextes d'énonciation</i>	134
Dans les villages	136
À la ville	137
La correspondance du rêve	139
PARTIE 2 - LE SAVOIR DU RÊVE	144
CHAPITRE 4 – LA PRODUCTION DES CONNAISSANCES	146
4.1 <i>Les nuits des Zápara</i>	147
Le crépuscule	149
Les lieux du sommeil	153
Apprendre la nuit ou les temps de l'apprentissage	156
L'aube	158
Des rêves enchâssés dans les purina	159
4.2 <i>Le travail de nuit</i>	162
Quand rêver, c'est faire	163
L'orientation de la nuit	164
Les consultants du rêve	167
Le rêve, un acte cognitif	171
Les temps du rêve	175

CHAPITRE 5 – REVER LA MEMOIRE, CONSTRUIRE LE PATRIMOINE.....	180
5.1 <i>Les voies du passé</i>	182
L'eau substantielle	182
Des pierres oniriques.....	184
5.2 <i>Retrouver la mémoire</i>	187
5.3 <i>Rencontrer l'histoire</i>	191
Inventer sa culture.....	195
Les êtres du passé.....	197
5.4 <i>De l'usage des rétrogressions</i>	202
CHAPITRE 6 - UNE SOCIOLOGIE DU REVE	208
6.1 <i>Le rêveur</i>	209
Rêver ensemble.....	210
Faire rêver	212
Rêver pour autrui	216
6.2 <i>Les champs du rêve et leur contamination</i>	217
Les clandestins du rêve	219
Sensibilité altérée.....	223
Marée noire	225
Luttes de pouvoir	228
Interférences.....	230
PARTIE 3 - PRODUIRE LE PATRIMOINE.....	233
CHAPITRE 7 – LES VOIES DE L'INTANGIBILITE.....	235
7.1 <i>Un nouveau montage identitaire</i>	238
Se disperser et se faire oublier.....	238
Des chrétiens et des sauvages	242
Se faire oublier.....	245
D'invisibles à intangibles.....	246
D'Alama à Zápara.....	248
7.2 <i>L'investissement du champ éducatif</i>	253
7.3 <i>La zaparaïsation par l'école</i>	264
CHAPITRE 8 – LA MEMOIRE DES OBJETS	267
8.1 <i>Les vestiges des ancêtres</i>	268
Les traces des ancêtres	268
Ce que fait l'écrit	273
La conservation de l'écrit	278
8.2 <i>Le jeu des images</i>	282
8.3 <i>Produire ses archives</i>	285
Archivage sans usage.....	288
Dématérialiser le matériel.....	290
8.4 <i>La mémoire des objets</i>	291
8.5 <i>Muséographier le patrimoine</i>	297
Les systèmes muséographiques indigènes.....	297
L'ethnoarchivage zápara ou les commissaires de l'immatériel	303
CONCLUSION	311
ÉPILOGUE.....	324
BIBLIOGRAPHIE	325
GLOSSAIRE.....	346
ANNEXES.....	349
1 – <i>Voir</i>	350
La vision immédiate.....	350
Les visions induites.....	354
2 – <i>La maison</i>	364
3 – <i>L'histoire rêvée de Rukuguna</i>	369
4 – <i>La rentrée des classes</i>	376
5 – <i>Des rêves en cassette</i>	379
6 – <i>Les cartes</i>	382
INDEX	389

Table des tableaux et figures

<i>Figure 1 - Les centres éducatifs zápara (carte réalisée par la DIENASE en août 2005)</i>	255
<i>Tableau 1 - Végétaux prescrits pour l'enfant</i>	48
<i>Tableau 2 - Proscriptions alimentaires pour l'enfant</i>	49
<i>Tableau 3 - Typologie des pierres des Zápara</i>	56
<i>Tableau 4 - Exemples de correspondances des contenus de rêves métaphoriques</i>	114
<i>Tableau 5 - Rêves de voyages.</i>	115

Table des photos

<i>Photo 1 – Bouclier zápara</i>	12
<i>Photo 2 – Délégation zápara à Quito</i>	13
<i>Photo 3 – L'équipe sportive zápara</i>	15
<i>Photo 4 – Kiawka devant sa maison, à la périphérie de Puyo</i>	15
<i>Photo 5 – Boucanage de la viande</i>	16
<i>Photo 6 – Le tissage de fil</i>	18
<i>Photo 7 – Danse du tukilu</i>	19
<i>Photo 8 – Marché du Crotoy (Somme)</i>	20
<i>Photo 9 – Détail de la peinture d'un bouclier</i>	40
<i>Photo 10 – Cécilia prépare un tabac à l'approche de la nuit</i>	75
<i>Photo 11 – Ana Maria montre son piège à son petit-fils</i>	115
<i>Photo 12 – Le crépuscule à Jandiyaku</i>	149
<i>Photo 13 – Radio HF de Llanhamacocha</i>	150
<i>Photo 14 – Devant la télévision</i>	153
<i>Photo 15 – Maison de Maria Luisa</i>	155
<i>Photo 16 – Purina wasi de Tiawicachi</i>	159
<i>Photo 17 – Pêche à la nivrée</i>	162
<i>Photo 18 – Passage des frontières</i>	220
<i>Photo 19 – Camion militaire sur la route d'Andoas à San Jacinto (Pérou)</i>	223
<i>Photo 20 – Sur la route Andoas - San Jacinto</i>	226
<i>Photo 21 – École de Llanhamacocha</i>	235
<i>Photo 22 – Élèves dans l'école de Jandiyaku</i>	258
<i>Photo 23 – Dans la salle de consultation, musée du quai Branly, Paris</i>	272
<i>Photo 24 – Délégation zápara au congrès de la CONAIE</i>	287
<i>Photo 25 – Étagère de Kiawka</i>	306

Prologue

I. Roissy, Montreuil, Paris. Mars 2007

Dans le bus 351 de la Ratp qui nous menait de l'aéroport de Roissy Charles de Gaulle à mon domicile, Bartolo gardait son sac sur ses genoux tandis que je tenais le sachet contenant sa coiffe de plumes. Il était plus de 9 heures. Nous allions prendre le petit-déjeuner et déposer les effets de mon ami avant de nous rendre au musée du quai Branly. J'avais invité Bartolo à passer quelques jours entre Montreuil et Paris, chez moi et au musée, pour vérifier ensemble des traductions et quelques autres données. Nous avions un rendez-vous quelques jours plus tard au musée pour en consulter les pièces zápara, et un autre à l'UNESCO pour faire le point sur la situation des organisations zápara en charge du plan d'action pour la revitalisation linguistique.

Durant le trajet, nous discutons des récents problèmes de santé qui avaient retardé la venue de Bartolo. Pour soigner son dos – une sciatique avait été diagnostiquée –, à Badalona (Espagne) où il résidait depuis deux ans, il avait consulté un acupuncteur et un masseur chinois. Une expérience menée chez le premier lui avait permis d'apprendre à rêver éveillé, me dit-il, quelque chose qu'il ne pensait pas possible. Il me fit part aussi de quatre rêves. Dans le premier, fait la nuit de la Saint Sylvestre, en se réveillant, il avait su qu'il tomberait malade. Il y a quelques semaines, sans succès il avait voulu rêver son père défunt, un *shímano* ou chamane, pour qu'il le guérisse. Mais il n'y parvint pas. Néanmoins deux jours avant sa venue, il finissait par rêver Cesar, *shímano zápara* du Pérou, qui lui annonçait sa guérison. Quand nous arrivâmes à Montreuil, tout en déjeunant, il me raconta qu'une semaine plus tôt il avait rêvé qu'en se baignant dans le fleuve Conambo, il rencontrait une femme langouste. Elle est depuis l'une de ses femmes. Selon lui, elle est là pour le protéger durant sa venue à Paris.

Avant midi nous étions au musée pour nos séances de travail. Toutefois, avant cela, nous entrâmes sur le plateau des collections vers le domaine des Amériques avant de voir l'exposition « Qu'est ce qu'un corps ? ». Là, des colliers de dents du Napo (Équateur) retinrent

notre attention car j'avais informé mon invité que l'un d'eux était identifié comme zápara sur les fiches d'inventaire. Il observa l'ensemble des objets présentés dans cette partie amazonienne, constata que plusieurs étaient jivaro et me demanda pourquoi il n'y avait pas d'objet zápara.

Le lendemain au réveil, il me fit part de ses rêves :

Dans le premier, il est attaqué par un homme (le cousin de sa femme kichwa) qui essaie de l'étrangler. Il finit par prendre le dessus. Moi, j'essaie de le convaincre de ne pas tuer cette personne, mais il la tue. Je l'aide à cacher le cadavre. Je lui donne un vêtement par lequel il devient invisible aux yeux des autres et il peut s'éloigner. Puis, après avoir déplacé le corps selon mes recommandations, Bartolo se rend compte que l'homme vit encore. Il prend une lance pour l'achever, j'arrête son geste, et prends avec lui la lance : ensemble, nous l'achevons.

C'est à ce moment là que Bartolo se réveille, il change alors d'oreiller pour changer le rêve car il n'est pas bon, ça lui fait peur.

Il se rendort, et rêve cela à nouveau ou du moins la suite : sa femme kichwa et ses filles ont été témoin de la dernière scène. Il a peur d'aller en prison, donc il part, il s'éloigne. Moi, du haut d'une colline, je lui envoie des messages écrits (qu'il n'a pas besoin de lire, car ils sont sonores) et lui passe des informations, notamment celle-ci : « si tu vas en prison, tu y resteras quatorze ans ». Il va donc dire au revoir à sa femme kichwa et à ses enfants, puis à sa femme espagnole, laquelle croit qu'il part avec moi puisqu'elle nous voit partir ensemble. Enfin, je le laisse et du haut de la colline je lui indique le chemin à prendre.

L'épilogue de cette expérience onirique fut annoncé la nuit suivante, puisque Bartolo fit un autre rêve où l'homme était certes malade mais en train de se soigner. Mon invité remarqua qu'à chaque fois qu'il venait à mon domicile – c'était la troisième fois – il parvenait à rêver directement son territoire et son peuple. En dehors de l'Équateur, il ne réussissait cela que de chez lui à Badalona et de chez moi. Nous conclûmes que peut-être parce que Kiawka a l'habitude de rêver jusqu'ici, me rendant visite chez moi en rêve, moi-même rêvant parfois encore les Zápara, la voie onirique était balisée.

Deux jours plus tard, nous avons découvert les pièces zápara du musée. Mon intention était avant tout de recueillir les impressions de Bartolo, voire ses discours et si possible ses rêves, s'il rêvait cette visite avant ou après avoir vu les objets. Parmi les treize objets observés il y avait quatre boucliers. Selon Bartolo trois étaient ceux des chefs, le quatrième étant celui d'un *yanga runa*, c'est-à-dire une personne de rien, une personne ordinaire.

Il m'a expliqué comment étaient faits ces boucliers : découpés dans les larges racines tubulaires des grands arbres, puis formés à l'aide d'herminettes, ils étaient ensuite peints. Pour

les trois boucliers des chefs, tout le processus s'accompagnait d'une préparation du corps, ajouta-t-il : jeûne, prise de plantes provoquant des visions. Les dessins les représentent, les figures sont *muskuy*, rêve, dit-il. Puis, il me les décrit. Sur le premier, c'est le dos d'un anaconda qui est peint, reconnaissable par les cercles en particulier, car sa peau est lisse, et de cette façon la lance glisse dessus. Bartolo ajouta : « spirituellement, celui qui a fait le bouclier a mis une âme d'anaconda. » Quand le travail de confection et de décoration était terminé, ils s'alimentaient de la petite anguille *tiurangu* grâce à laquelle ils esquaient les coups, car en ingérant ce poisson, ils en ingéraient les qualités, de sorte, conclut-il, que « la lance ne va pas arriver dans ton corps ». Sur le second, les motifs en dents de scie représentent l'articulation agitée des membres inférieurs du *tuta kushillu* (*Potos caudivolvulus*), le singe kincajou (photo 1). De cette manière, la lance n'arrive pas « droit devant », précisa-t-il mais en faisant des courbes, de sorte qu'il dévie l'objectif.

Les petits triangles qu'on voit sur tous, et spécialement sur l'un d'eux, représentent le rêve *muskuy* et le *yachay*, la connaissance. Sur celui-ci, surmonté de trois « fils », Bartolo voit que le possesseur de ce bouclier avait trois âmes auxiliaires qu'il désigne par *alma*. Enfin les six orifices du milieu laissent passer la fine liane de *tamshi*, de laquelle les Zápara font aussi les paniers. Elle permet la préhension du bouclier.



Photo 1 - Bouclier zápara

Au centre de la photo, on peut distinguer les traces laissées par les lances. Ici les dents de scie représentent l'agitation des membres inférieurs du singe kincajou. Paris, musée du quai Branly. Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2007

En quittant la salle de consultation, mon interlocuteur m'annonça qu'il allait essayer de rêver les boucliers la nuit prochaine. Au moment d'aller dormir, il me demanda du tabac. J'ai en effet chez moi des *mapacho* d'Iquitos et encore un quart de carotte de tabac que m'avait fait parvenir sa sœur Kiawka afin que je continue de rêver des Zápara depuis la France. Nous fumâmes une cigarette. Le lendemain, en buvant du café, Bartolo me dit qu'il avait rêvé la personne avec qui il s'était disputé la veille par téléphone. Celle-ci avait empêché la vision onirique souhaitée. Il n'avait pas rêvé les boucliers. À mon tour je lui faisais part de la vision que j'eus au réveil : un bouclier gigantesque, qui s'ouvrait telle une porte. « C'est intéressant », commenta-t-il.

Pendant cette visite à Paris, beaucoup de données ont été produites. Les récits de rêves que Bartolo a formulés sans que je ne lui demande, la rencontre avec des boucliers zápara et le discours afférant, mais aussi les techniques du rêve employées sont des matériaux extrêmement riches que l'on pourrait penser difficile à produire loin du territoire traditionnel. Cependant, les champs oniriques, car c'est de cela qu'il est question, sont transnationaux, à l'instar de Bartolo, probablement le plus grand voyageur zápara.

II. Quito, Puyo, río Conambo. Septembre 2000.

Quand on arrive à Quito, on peut déjà rencontrer des Zápara. Régulièrement dans la capitale pour régler un tas d'affaires administratives et politiques, les dirigeants de l'organisation vont d'une instance ministérielle au bureau régional de l'UNESCO, du siège de la CONAIE au centre culturel Abya Yala (photo 2). De la gare routière de Quito à la capitale de la province du Pastaza, Puyo, il faut compter cinq heures de transport. Les jeunes zápara sont familiers de ces bus où souvent ils passent une partie de la nuit. Départ vers trois heures du matin, arrivée à la capitale à huit, rendez-vous à partir de neuf heures, retour au bus à dix-neuf pour finalement arriver à Puyo vers minuit.

Photo 2 - délégation zápara à Quito

De gauche à droite, au premier plan : Bartolo, sa femme Myrian et Kiawka. À Quito, une délégation zápara et des Achuar viennent essayer de convaincre l'organisme du gouvernement CODENPE d'accepter qu'une association achuar du village de Conambo (fleuve Conambo) s'affilie à l'organisation zápara afin de bénéficier de leur système éducatif.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2002



Puyo, une petite ville d'environ 14 000 habitants continue de s'étendre. Dans la Coopérative d'habitations Santo Domingo vivent de nombreuses familles indigènes. Seuls les pick up, camionnettes et bus peuvent pratiquer ces chemins de terre, parsemés de gros cailloux,

d'ornières et souvent boueux. Pour arriver jusque chez Kiawka ou Oscar, il faut d'abord passer devant les maisons de nombreux métis. Si l'on continue de marcher en dépassant les maisons des Zápara, on arrive jusqu'à celles des Kichwa tout en croisant sur le chemin quelques Waorani. Sur les terrains de Oscar et Kiawka, on trouve d'autres maisons que les leurs. Des frères ou des cousins sont venus s'y installer avec leur famille, le temps de remplir leurs fonctions de dirigeants au sein de l'organisation zápara.

J'y eus moi aussi ma chambre, voisine de celle occupée ce dimanche-là par Alejo. Guitare à la main, il chantait :

<i>Záparagunata rikukpi, sinchi sinchimi shayarin</i>	Voyant les Zápara, ils sont debout et forts
<i>Záparagunata rikukpi, sinchi sinchimi shayarin</i>	Voyant les Zápara, ils sont debout et forts
<i>Aucagunata rikukpi ñuka ukuma sakirin</i>	Voyant les Shuar, ils sont plus bas que moi
<i>Aucagunata rikukpi niuka umami llakirishka</i>	Voyant les Shuar, ma tête devient triste
<i>Conamburunata rikukpi, yapa ukuma sakirin</i>	Voyant les gens de Conambo, ils sont plus bas
<i>Conamburunata rikukpi, yapa ukuma sakirin</i>	Voyant les gens de Conambo, ils sont plus bas
<i>Zapararunata rikukpi, sinchi sinchita shayarin</i>	Voyant les Zápara, ils sont debout et forts
<i>Zapalla runata rikukpi, sinchi sinchita shayarin</i>	Même seul, il est debout et fort
<i>Mana piwas kumpaniakpis, mana runami shayarin</i>	N'étant pas accompagné, il reste debout
<i>Zapararunata rikukpis ashka runami shayarin</i>	Quand je vois les Zápara, ils sont nombreux debout
<i>Zapararunata rikukpis sinchi sinchimi shayarin.</i>	Voyant les Zápara, ils sont debout et forts

Il y a parfois jusqu'à six familles réunies dans ce quartier, toutes à côté les unes des autres. Certaines accueillent des jeunes inscrits à la ville pour terminer leur cycle secondaire. Le terrain de Kiawka est le plus grand puisqu'il s'étend jusqu'au « Petit Pindo », une rivière trop torrentueuse pour s'y baigner et trop polluée pour y pêcher (photo 4). Derrière sa maison, un espace défriché réunit les familles les dimanches pour jouer au volley. Du lundi au vendredi on les trouve dans le centre de la ville, dans les bureaux de la NAZAE (*Nacionalidad zápara del Ecuador*), l'organisation zápara. Les organisations indigènes kichwa, waorani, achuar, shiwiar et récemment des Andoa y ont leur siège, de sorte qu'en déambulant dans la ville, celle-ci semble très « indigène ». Sa vie est aussi rythmée par leurs mouvements. Outre les fêtes provinciales auxquelles les Indiens participent, ils mènent des marches contre l'exploitation du pétrole, se réunissent pour discuter des projets communs, se mobilisent pour la CONFENIAE (*Confederación de nacionalidades indígenas de la Amazonia Ecuatoriana*) qui doit fédérer les organisations d'Amazonie du pays et sont en compétition sur les terrains de sport urbains, chacun revêtant les couleurs de leur ethnie (photo 3).



Photo 4 - Kiawka devant sa maison, à la périphérie de Puyo.

Plus loin, à environ 200 mètres, se trouve le fleuve petit Pindo. Derrière la maison, ils jouent au volley et au foot le dimanche sur un terrain non construit.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2003



Photo 3 - L'équipe sportive zápara

Les femmes arrivent sur le terrain de sport de Puyo. Elles participent aux compétitions de volley et de « indoor », un jeu de foot qui se joue par équipes de cinq. Une fille revêt l'habit d'écorce frappée, le matériau également choisi pour écrire leur nom.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2001.

C'est de la Shell, à 7 km de Puyo, que partent les avionnettes pour le río Conambo. L'atterrissage à Llanhamacocha est marqué par d'inévitables soubresauts : la piste de 400 mètres de terre battue est entretenue à la machette par les villageois lors de *minga*, des travaux collectifs habituellement réalisés dans les jardins. À l'approche de l'avion, tous courent jusqu'à la piste pour recevoir ceux qui sont de retour ou en visite et obtenir les dernières nouvelles ou se voir remettre un paquet.

Llanhamacocha est le premier village zápara en descendant le cours du fleuve Conambo. Après deux jours de navigation en canoë on arrive à Jandiayaku, puis à Masaramu une heure après¹. Plus bas, Conambo et Torimbo appartiennent à une autre organisation zápara longtemps appelée ONAZE, bien que la plupart des habitants de Conambo soient kichwa ou achuar. Des Zápara vivent à Pindoyacu et à Balsaura (fleuve Pindoyacu) avec des Achuar et des Kichwa et aussi sur le fleuve Curaray avec des Kichwa et des Waorani. Depuis la constitution de l'ANAZPPA devenue NAZAE, les deux organisations se disputent le nom et la représentation officielle des Zápara, au point qu'il m'est arrivé d'entendre cette réflexion ironique : les uns représentent les Záparo et les autres les Zápara. Les deux termes posent d'ailleurs question puisque jusqu'à la fin des années 1990 seul le premier était connu. Pourtant aucun n'est un ethnonyme original. Selon G. Tessmann (1999), les Zápara se seraient autodésignés *kayapwe*.

¹ Voir carte 6.1 en annexe.

A. Simson (1877) explique que le terme zápara vient de saparo², le panier couvert que trois hommes savent encore confectionner.

La vie dans les villages est rythmée par le jardinage des femmes, les activités de chasse et de pêche menées par les hommes, la cueillette et aussi l'usage de la radio de télécommunication haute fréquence. Sitôt après avoir bu les premières gorgées de bière de manioc (*aswa*) au réveil, les femmes se rendent au jardin. Les filles les accompagnent lorsqu'elles ne sont pas à l'école et chacune porte un panier. Le manioc est récolté presque quotidiennement car il faut toujours avoir une jarre (*tinaja*) d'avance pour servir la bière de manioc aux visiteurs. Quand le jardin est accessible en canoë, elles y déposent le panier de manioc sur lequel elles placent encore quelques fruits cueillis sur le chemin du retour : ananas, papayes, régimes de bananes, bâton de canne à sucre. Puis, plus loin, elles constituent des fagots pour alimenter le feu. Arrivées chez elles, elles fabriquent la bière. Il faut aussi préparer la viande ou le poisson qu'ont rapportés le mari et les fils. Eux se lèvent parfois dès l'aurore. Après un rêve de chasse faste, le réveil ne se fait pas attendre. Ils partent alors armés de leur sarbacane. Certains disposent de fusils mais les cartouches sont souvent manquantes. Le gros gibier, tel le tapir, est découpé sur place et partagé entre les maisons du village (photo 5). Le professeur a sa part, et l'ethnologue qui s'apprête à voyager aussi.



Photo 5 - Boucanage de la viande

Julia (Jandiayacu) découpe le tapir qu'a rapporté son mari. Les morceaux sont distribués à chaque maison du village, c'est-à-dire aux frères et père du chasseur, à la professeur, et à moi-même.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2002

Les villages comportent entre deux et dix maisons, auxquelles s'ajoute celle du professeur lorsqu'il est extérieur à la communauté, comme pour les Kichwa. Ceux-ci sont de moins en moins nombreux depuis que des bacheliers zápara deviennent maîtres d'école.

² Ce panier ne serait pas l'apanage des Zápara puisqu'on le retrouve chez les Waorani (Cipoletti, 2002) et les Kichwa (Whitten, 1976). Les Jivaro Aguaruna fabriquent un autre panier couvert, le kutup, qui se distingue par son couvercle bas (voir le catalogue de l'exposition *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas* (AIDSEP, Fundación telefonica, 2000).

Reeve écrivait en 1998 que selon les descendants des Zápara, leurs ancêtres pratiquaient un système de résidence patrilocale. Les femmes intégrées au groupe du mari par le mariage venaient de territoires et groupes divers. Par ailleurs, un homme non-zápara qui épousait une femme zápara, lui disent les descendants, devait apprendre la langue, et élever ses enfants comme un Zápara, et « en faisant cela, ils se convertissaient en Zápara », (Reeve, 1988a). C'est aussi ce que m'ont dit certains d'entre eux. D'autres affirment au contraire que leur société est matrilocale, le jeune homme se rendant durant les premières années au « foyer » de la femme, dans la maison de ses parents. Le couple y construit sa propre demeure. Au regard des dernières créations de villages, les deux situations apparaissent. Aussi, la plupart des jeunes hommes zápara provenant des communautés « proprement » zápara et mariés avec des femmes kichwa construisent leur maison dans le village de la famille paternelle (patrilocalité), tandis que beaucoup de filles qui se marient avec des non-Zápara vont vivre dans la communauté du mari (patrilocalité) ou en ville (Puyo, Shell...). On dénombre plusieurs couples zápara formés de cousins parallèles ou croisés parfois bilatéraux parmi les personnes âgées de 40 ans et plus. Pour ma part, je n'ai pas identifié le système de parenté zápara en raison de la faiblesse de la maîtrise de la langue zápara de mes interlocuteurs³. En revanche, A.C. Taylor (1999 : 195) les classe parmi les groupes « traditionnels » (par opposition aux colons « civilisés » et aux groupes détribalisés) au système de parenté de type dravidien, avec une terminologie à double section et répétition de l'alliance entre cousins croisés bilatéraux.

Seuls les mariages entre Zápara semblent majoritairement répondre au système matrilocal⁴. Il ne s'agit pourtant que de tendances car toutes les situations sont aujourd'hui possibles. Ainsi, un Zápara marié avec une femme shuar habitent dans le village du premier. Les parents de la fille shuar y vivent désormais aussi. De même, un Shuar marié avec une fille zápara vit effectivement chez ses beaux-parents zápara, lesquels déclarent que s'il quittait leur fille, il devrait alors s'acquitter de tout ce dont il a bénéficié à leurs côtés : des essarts à cultiver, du manioc consommé, du gibier prélevé...

Les maisons sont ouvertes, souvent construites non loin de la piste. Une partie haute, sur pilotis, comporte parfois une chambre. La partie basse, de terre battue, n'est pas fermée par des murs. Elle est à la fois le lieu où les femmes préparent la nourriture, stockent les aliments, fabriquent les céramiques, conservées dans un abri à proximité ressemblant à une petite

³ Ainsi, lorsque je demandai (en kichwa) à l'une des femmes enseignant la langue comment on dit « sœur de mère » en zápara, elle se tourna vers l'une de ses élèves, puis vers un autre ancien : ils ne savaient pas.

⁴ Il faut néanmoins souligner que ces alliances-ci sont celles contractées avec les filles du défunt Blas qui était chamane. Or, il semble que les beaux-fils de *shimano* habitent de préférence les villages de leur beau-père.

maison. Les autres activités de production de vannerie, plumasserie, élaboration d'outils, etc. s'y déroulent également (photo 6).



Photo 6 - Le tissage de fil,
maison de Maria Luisa,
Llanhamacocha.
Maria Lusía enseigne à sa fille,
Clara, à tisser à l'aide de fil de
couture acheté à Puyo la sangle du
matiri (kichwa) ou carquois où sont
gardés les dards de la sarbacane.
Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2002

Chaque village a un *akameno*, c'est-à-dire un chef ou un président, élu en assemblée. Tous les trois ans, une assemblée générale de l'organisation zápara se déroule dans un village : pour cela, les femmes préparent de la bière, les hommes vont chasser. Tous ceux qui peuvent s'y rendre apportent eux aussi de la viande. L'école, située au centre du village, près de la piste d'atterrissage, et une maison complètement ouverte sont les lieux où tous se réunissent pour discuter, élire les nouveaux représentants et célébrer la nouvelle direction.

On réunit les enfants pour qu'ils montrent comme ils savent chanter en zápara, et danser aussi (photo 7). Puis tous suivent, comme durant la soirée qui eût lieu après la minga de Sergio à Balsaura : Sergio commença à s'approcher des femmes servant la bière, la bouche ouverte, le menton relevé : *Ah ! Ah ! Ah !* De cette façon, il réclamait à manger, comme s'il était un *suraka* (un ara en zápara). Alors la femme revint avec les morceaux de manioc restants de la bière (*aswa anzhi*) et lui mit dans la bouche, comme quand, du nid, les jeunes *suraka* demandent de la nourriture. Accompagné de son beau frère, il fit aussi une « danse de *suraka* » avec une lance (*akachiña*, en zápara) par personne : face à face, ils feignaient de se battre. C'est la rencontre (*tapuna*) qu'ils mettent en scène car les Zápara disent que quand les *suraka* volent pour manger des fruits, ils se rencontrent et s'étreignent. Il appela un esprit qui porte toujours sa lance avec lui : *Tsamaru ! Tsamaru ! Tsamaru !*

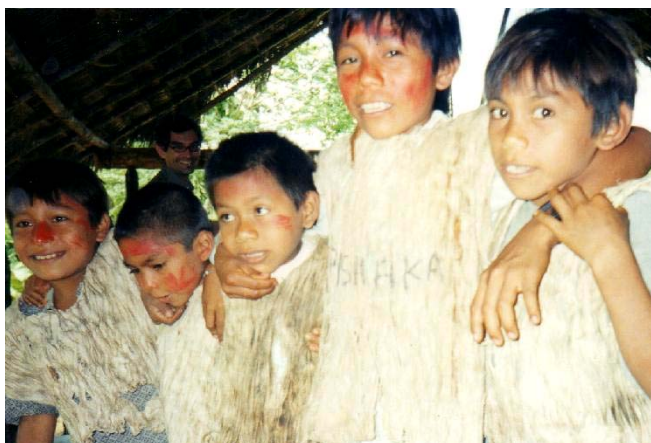


Photo 7 - Danse du tukilu.

Pour la venue du ministre de l'éducation à Llanhamacocha en mars 2002, des enfants réalisent la danse du tukilu. Ils ont revêtu l'habit de llanchama, une écorce d'arbre frappée.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2002

Enfin, Sergio entreprit la danse du *tukilu* (une sorte de petite perdrix) : deux hommes, puis trois, des femmes aussi, se prenant par les épaules apeurent et chatouillent ceux qui sont autour dans la salle. Comme une mélopée, ils chantent *cuririri* (ter) / *pucururu* (ter) / *cuirara* (ter). *Cuririri* est le chant « en zápara » du *tukilu* qui dit : « ils arrivent ! ». Puis *pucururu*, « ils sont là ! » et enfin, *cuirara* ! doit faire peur, provoquer une émotion. La danse de l'*imatiña* ou du jaguar décrite par Osculati (2000 : 142) est du même type : les danseurs, formant des lignes parallèles, se bousculent d'un « coup de ventre » en chantant : « Je veux me convertir en jaguar pour t'attendre dans la forêt, t'arracher les entrailles et les poser sur mon poitrail ».

Ces chants et ces danses, désignés par eux comme proprement zápara⁵, font l'objet de peu de représentations. Dans les villages, il n'y a pas de fêtes, sauf celles qui clôturent les assemblées zápara ou qui réunissent les Péruviens et les Équatoriens lors de rencontres binationales. Tout se passe comme s'il n'y avait plus de rituels.

III. Regard rétrospectif sur la période 2000-2007.

Entre la date de ma rencontre avec les Zápara et aujourd'hui, de nombreux changements sont perceptibles tant au niveau local qu'international. D'abord, en mai 2001, la proclamation par l'UNESCO des Chefs d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité eut beaucoup d'implications : hormis l'attention nouvelle portée par la société équatorienne et ses médias, elle permit d'obtenir des moyens importants pour l'éducation. Les Zápara avaient obtenu l'année précédente le droit de créer leur propre système éducatif, mais déploraient le manque de ressources, humaines et financières, dont ils disposaient. Désormais, ils bénéficient

⁵ Filip Rogalski en relève de semblables chez les Arabela, du même groupe linguistique (communication personnelle)

d'une certaine bienveillance de la part des ministères et organisations qu'ils sollicitent. Être « patrimoine », comme les villes de Cuenca, le vieux Quito, ou les îles Galapagos en Équateur leur a ouvert d'autres portes : depuis 2002, les Zápara apportent leur voix au Forum permanent sur les questions indigènes des Nations Unies. Ils sont mieux entendus au niveau régional et national aussi. Cette nouvelle aura est également un atout face aux ONG qui répondent avec plus de facilité aux demandes des Zápara : non seulement elles voient le fait d'œuvrer pour un peuple qui disparaît comme un excellent faire-valoir, mais elles pensent aussi que si les Zápara seront de bons gestionnaires des fonds qu'elles leur alloueront, puisqu'ils semblent avoir « réussi », par leur organisation, à gérer les fonds reçus de l'UNESCO.

Les venues de Bartolo en Europe sont l'une des conséquences du dynamisme de l'organisation zápara qu'il a fondée et du label « UNESCO » qu'ils distillent à présent auprès de leurs interlocuteurs. D'abord motivées par des conférences à donner en Espagne, des participations à des forums, elles se sont prolongées par une résidence de plus de deux ans. Il a alors suivi des cours d'anglais et de coopération internationale, tout en travaillant comme jardinier pour la commune : cet emploi lui assurait à la fois une certaine autonomie, une socialisation avec d'autres Espagnols et migrants, une connaissance des plantes et de l'environnement de la côte catalane qu'il finit par rêver. Les quatre derniers mois passés en Europe auront été marqués par une formation importante entre Bilbao (Espagne) et Genève (Suisse) pour acquérir des connaissances sur les droits de l'homme et de l'indigène. Il n'est pas le seul zápara à se rendre à l'étranger pour des réunions internationales. Sa sœur Kiawka, et deux de ses frères ont déjà voyagé dans des circonstances semblables aux États-Unis et en Afrique du Sud. On ne s'étonnera donc pas de lire dans cette thèse des données recueillies dans les villages équatoriens comme en France (photo 8), en espagnol comme en kichwa.

Photo 8 - Marché du Crotoy (Somme)

Bartolo porte parfois sa couronne lorsqu'il se rend dans certains lieux pour la première fois, comme s'il s'agissait de moments solennels.
Photo : Delphine Bilhaut, 2005



INTRODUCTION

« Rêver n'est pas une autre façon de faire l'expérience d'un autre monde, c'est pour le sujet qui rêve la manière radicale de faire l'expérience de son monde... »,

M. Foucault (1994 : 100).

« Dans notre territoire, il y a beaucoup d'animaux sacrés, et que va-t-il se passer si les compagnies pétrolières entrent ? Elles vont nous détruire. Alors où allons-nous aller ? Où allons-nous établir nos rêves ? Parce que ce sont eux qui nous orientent, ceux qui nous amènent à suivre le chemin que nous voulons faire dans la forêt. » Par cette réflexion, Bartolo, président de l'ANAZPPA (*Asociación de la nacionalidad zápara de la provincia de Pastaza*), l'association zápara, faisait part de son inquiétude au congrès national d'Équateur.

Bien que déclarés éteints au milieu des années 1970 par des anthropologues équatoriens (Costales y Costales, 1975 : 11), en 2001, quatre villages du *río* Conambo (Équateur) étaient affiliés à l'association zápara du Pastaza. Grâce à l'énergie, la persuasion et la volonté de l'un d'entre eux, Bartolo, cette association était parvenue à rendre les Zápara visibles sur la scène médiatique. Ce jeune leader avait été poussé par son père chamane pour rendre visible politiquement, culturellement et territorialement son peuple. Cette année-là, au mois de mai, leurs « manifestations orales et culturelles » avaient été proclamées « Chef d'œuvre du Patrimoine oral et immatériel de l'humanité » par l'UNESCO. Aussitôt s'ensuivirent entretiens radiophoniques, télévisés, reportages dans la presse nationale, invitations à présenter des conférences dans des universités, des centres culturels. Dans la continuité de cette déferlante médiatique, la commission des Affaires indigènes du congrès national en vint à inviter une délégation zápara à Quito afin de leur présenter leur « reconnaissance » et « hommage ». Après que le président de la commission eut exprimé l'amertume de se trouver dans la salle de presse plutôt que dans le Salon des présidents, que l'ambassadeur du Pérou en Équateur eut salué le « symbole de l'intégration » des Zápara, qu'un membre de la commission, éminent leader

andin, eut mentionné la « résistance politique » des peuples indigènes ; Bartolo, président de l'ANAZPPA prit la parole pour rappeler l'histoire récente de son peuple, victimes des patrons du caoutchouc, puis pris dans la guerre de 1941 qui a séparé durablement les familles. Il a regretté que les services de l'éducation et de la santé ne se préoccupent pas du sort des siens. Enfin, il s'est interrogé sur les moyens de leur survie en forêt, face aux compagnies pétrolières qui souillent l'espace onirique.

Dans cette interrogation, Bartolo souligne la relation entre territoire, identité et rêves. L'expérience onirique est pour lui un moyen d'expérimenter le monde, le connaître, le comprendre. Quand il rêve, Bartolo fait une expérience à la fois personnelle et subjective de l'environnement, du territoire et d'autrui, du présent comme du passé, qui lui permet par la connaissance qu'il en acquiert de penser l'avenir de son peuple et de résoudre les problèmes auxquels les Zápara contemporains sont confrontés. Ancré sur le territoire, le rêve participe à la construction sociale du monde car il est un mode de relation à plusieurs titres : dans et hors du rêve s'établissent des relations entre le sujet rêveur et les interlocuteurs oniriques d'une part, et entre le sujet rêveur et le récepteur de son récit de rêve d'autre part. Le rêve envoyé à autrui, ou le rêve partagé sont d'autres formes des relations sociales établies par l'expérience onirique. Dans leur désir de revalorisation de leur patrimoine matériel et immatériel, les Zápara ont besoin des connaissances que possédaient les ancêtres. Or l'expérience onirique donne à voir le passé, permet de s'y rendre et de rencontrer les ancêtres et autres morts nommés. Elle est un véhicule pour accéder à la connaissance du passé.

Lorsque je me suis rendue en 2000 au Pérou puis en Équateur pour rencontrer les groupes de l'ensemble linguistique záparo, je voulais évaluer la possibilité d'effectuer ma thèse sur la manière dont un peuple qui s'éteint construit son histoire pour servir le présent identitaire. Après avoir passé plusieurs mois parmi les Iquito puis dix jours auprès des Arabela au Pérou, je m'étais faite à l'idée que les Zápara n'existaient pas, du moins dans ce pays, tant les fédérations indigènes comme les instances ministérielles me l'avaient assuré. Au ministère de l'Éducation à Lima, en rencontrant ceux qui s'occupaient de l'éducation bilingue j'espérais obtenir des documents sur les Iquito. Quand, dans un couloir, j'expliquais à l'un des fonctionnaires mes déboires dans la recherche des Zápara, un autre, à l'oreille alerte, s'approcha pour nous informer d'un e-mail reçu la même semaine concernant une quête semblable, en provenance des Zápara d'Équateur. Deux semaines plus tard, dans le bureau de la fondation Ñaupá, l'émetteur du message et directeur de la fondation, m'accueillait : Bartolo m'attendait depuis le matin à Quito. Le leader de l'association zápara m'interrogea sur ma

recherche au Pérou et m'invita aussitôt à accompagner une délégation zápara d'Équateur la semaine suivante au Pérou, sur le *río* Tigre : la première rencontre binationale zápara allait avoir lieu.

J'apprenais donc que quatre villages zápara du fleuve Conambo (Équateur) s'étaient constitués en association depuis 1999. Le père de Bartolo était chamane, et sa mort en 1997 avait précipité leur sort : il fallait s'organiser pour se défendre, mais aussi pour revaloriser et sauvegarder leur langue et leur culture, conditions de la survie de ce groupe en tant que peuple indigène. Quelques semaines plus tard, j'exposai durant une assemblée réunissant les quatre villages, mon souhait de revenir durablement quelques mois plus tard afin de travailler sur l'histoire. La discussion se conclut par un accord : le linguiste qu'ils avaient contracté pour écrire un dictionnaire trilingue zápara/kichwa/espagnol n'avait pas manqué de leur dire tout l'intérêt qu'il y avait à me laisser faire ce travail. Comme Bartolo, il pensait que j'allais contribuer à faire connaître les Zápara tout en « documentant » leur histoire et leur culture.

À mon retour l'année suivante, j'allai vivre chez Kiawka, une des sœurs de Bartolo, également dirigeante de l'organisation. Elle habitait en périphérie de la petite ville de Puyo – où se trouvait le siège de l'ANAZPPA, dans la province du Pastaza. Alors, au réveil, sur le chemin menant à l'association, dans son bureau, en préparant les repas, dans le bus, et à tout autre moment, Kiawka commença à me raconter des rêves, récents ou anciens. Elle avait commencé par me les raconter lorsqu'ils avaient à voir avec les ancêtres ou le passé. Il lui arrivait de me rapporter des récits sur le territoire et les alliances interethniques, qu'elle ponctuait par « c'est ce que j'ai rêvé », ou bien « c'est ainsi que mon père a rêvé ». Cependant, en tant que dirigeante, elle était préoccupée par des conflits avec d'autres organisations pour des questions de territoire ou de nom. Comme elle m'en faisait part, je devins aussi la réceptrice des rêves qui avaient à voir avec la situation politique. C'est ainsi que j'en suis venue à modifier sensiblement l'objet de ma thèse : les récits de rêve, puis le processus onirique sont devenus essentiels pour mon étude comme pour mes relations avec les Zápara.

Cette étude traite de la fabrication et des représentations du passé et de ses usages au présent. Des rêves parfois associés à des objets font passer les humains vivants du présent au passé et entraînent des objets et autres existants du passé vers le présent. Dans cette recherche, mon hypothèse est que les Zápara utilisent les rêves comme des véhicules pour accéder à la mémoire et pour constituer leur tradition.

I. Cadre de la recherche

La perpétuation d'un peuple nécessite que la langue, la culture, le patrimoine immatériel soient transmis grâce à des passeurs. Lorsqu'il n'y a plus personne pour occuper cette position, alors le peuple original disparaît, par assimilation ou intégration. Confrontés à cette étape critique de leur histoire, les Zápara ont développé une approche nouvelle de la connaissance du passé et de la continuité avec les ancêtres, grâce à laquelle ils parviennent à re-construire la mémoire et la tradition, à inventer une identité originale. Parmi ces pratiques, la plus saillante est l'expérience onirique, telle qu'elle est vécue, relatée et réinvestie par et pour le peuple zápara.

Le rêve est une entrée privilégiée pour aborder des questions proprement anthropologiques autour des théories de la personne, l'altérité (rêver les autres, des sujets humains ou non-humains), les supports cognitifs⁶. La nuit apparaît partout en Amazonie comme le moment propice à l'éducation, la transmission des récits et des mythes, les connaissances s'acquérant et s'incorporant la nuit. Ce moment se prolonge dans les rêves quand les Zápara continuent à recevoir des ancêtres le savoir qui leur permet d'agir le jour. Par le rêve, ils se transportent dans un espace-temps qui leur offre une visibilité sur le passé, et les arguments pour réclamer une inscription territoriale et une indigénéité propre et différenciée de celle des autres. En effet, leur situation démographique et culturelle a contribué à développer un ensemble de discours et de pratiques afin de se démarquer des Kichwa selvatiques et de l'ensemble jivaro, les plus médiatisés et visibles en Équateur, en plus d'être très ethnicisés. À cela s'ajoutent, dans et hors du rêve, des objets qui depuis peu trouvent une force propre d'autant plus qu'ils sont rassemblés : en produisant des collections d'objets supports de savoirs sur le passé, les Zápara sont un exemple édifiant de ce qu'un peuple qui disparaît choisit de conserver, décide ce qu'est son patrimoine et comment le montrer, se faisant à la fois archivistes et muséographes.

Les thèmes que je vais développer peuvent être réunis sous deux rubriques majeures : l'existence au présent et l'invention de la tradition. Ils sont traversés par l'idée de la vision comme appréhension du monde. Rêver le passé, rêver loin est un moyen que les Zápara ont trouvé pour reconstituer l'histoire, en étant eux-mêmes des *performers* (réalisation des actions dans le passé, rencontre des êtres du passé) ou des témoins de grands événements politiques qui vont engager l'avenir de la nation zápara. À travers le rêve, c'est également la place de la vision qui est traitée : le « voir » est la première ressource de la mémoire, c'est aussi la

⁶ Sur l'anthropologie du rêve, voir notamment : Charuty, 1996a/b ; Devereux, 1967 ; Graham, 1995 ; Gregor, 1977, 1981 ; Kracke, 1990 ; Perrin, 1972, 1992 ; Tedlock, 1987, 1994 ;

première voie de la connaissance. Que voit un peuple qui disparaît et que veut-il faire voir aux autres ou conserver pour lui-même ? Comment s'arrange-t-il de ce que les autres montrent de lui ? Le système visuel, tel que défini par M. Banks et H. Morphy (1997 : 21) est le processus par lequel les humains produisent des objets visibles, construisent leur environnement visuel et communiquent par des moyens visuels. Pour ma part, j'entends esquisser par touches disséminées tout au long des chapitres comment s'exprime le système zápara. La référence au vu, onirique ou pas, est récurrente pour exister au présent, produire le patrimoine et montrer sa différence. Pour eux, le rêve donne à voir des corps et des personnes, il permet de distinguer les différentes composantes de la personne et partant la nature véritable de l'interlocuteur onirique. La vision des corps des ancêtres, celle des parents ou d'autres sujets, posent des questions dans la relation onirique sur les formes des relations intersubjectives et les substituts du corps comme le minéral notamment.

L'existence au présent

Les études sur l'*Oriente* équatorien kichwaphone et les Runa⁷ d'Amazonie ont montré la fécondité d'une approche relationnelle pour l'étude des mouvements identitaires. Dans la région des *ríos* Villano et Curaray, les Runa du Curaray sont une population multiethnique issue des groupes zápara, canelo, achuar et kichwa, ayant adopté la langue kichwa, et s'identifiant eux-mêmes comme *runapura* (litt. « ceux qui parlent entre eux kichwa »). Par ailleurs, ces Runa se distinguent aussi entre eux selon leur ascendance ethnique (zápara, canelo, achuar, kichwa) :

« Bien que les Canelos-Kichwa maintiennent entre eux les distinctions entre Záparos, Gayes, Andoas, Semigayes, Canelos, Caninches, Achuar et Kichwa de Quijos, dans une perspective régionale, ils ont adopté une identité commune *runapura* en réponse à l'expansion de l'État (...). » (Reeve, 1988a : 54)

M.E. Reeve se différencie de J. Hudelson (1987), qui, moins nuancé, parle d'absorption et de remplacement « total », par les kichwaphones et la « culture quichua de transition », des Quijos, Murato, Omagua-Yate, et des groupes de langue záparo, tout en ajoutant que certains traits originaux (sans signaler lesquels) sont maintenus dans les groupes « assimilés » (Hudelson, 1987 : 157). Ce qu'il appelle « kichwisation » est la diffusion de la langue et de la « culture de transition » kichwa, qui tend vers une « unification » des populations. Ce

⁷ *Runa* signifie « homme » en kichwa. Il désigne les Indiens kichwaphones d'Amazonie (piémont andin).

processus dans cette région de l'*Oriente* équatorien suivit largement celui de l'instruction religieuse et linguistique des missionnaires. Il est aussi la conséquence de migrations forcées des Indiens qui s'établirent à proximité d'Indiens kichwa avec lesquels ils contractèrent des échanges matrimoniaux.

Les Zápara contemporains d'Équateur vivent dispersés entre les rivières Conambo et Curaray. Cette région pluriethnique largement kichwaphone est dominée par des groupes de langue kichwa, jivaro et waorani. Cette domination d'abord démographique a longtemps été politique et médiatique puisque du début des années 1970 jusqu'à la fin des années 1990, les Zápara semblaient disparus, sauf aux yeux des ethnies voisines qui savaient où se trouvaient les derniers membres du groupe. D'ailleurs, déjà dans les années 1950, lorsque les linguistes du *Summer Institute of Linguistics* arrivèrent pour étudier la langue zápara afin de traduire la Bible puis d'évangéliser la population, elles considérèrent que leur mission n'avait pas lieu d'être : les locuteurs du zápara n'avaient plus l'occasion de parler leur langue car le processus de kichwisation était largement entamé. Dans ce contexte multilingue, les Zápara en adoptant le kichwa, se sont fondus davantage encore dans la figure générique indienne d'Amazonie. L'identité kichwa est elle-même issue d'un processus historique complexe : lorsque la réduction de Canelos fut fondée, elle regroupait des Jivaro, des Zápara et des Quijos des Andes. Ainsi, par l'adoption de la langue et de la culture dominante kichwa du Bobonaza, les Zápara se réapproprièrent aussi une culture pluriethnique.

Désormais ils se trouvent confrontés au problème d'une double insertion parmi les groupes indigènes d'Amazonie équatorienne, et dans le système international, où leur place, à l'instar d'autres peuples emblématiques, est grandissante. C'est dans ce contexte que les Zápara s'organisent, dans une volonté forte de connaître le passé pour exister au présent.

Quand les quatre villages choisirent de se constituer en organisation à la fin des années 1990, il fallut légitimer leur nom, montrer en premier lieu qu'ils n'étaient pas une invention en affirmant leur inscription territoriale historique dans la région. Ils durent montrer également qu'ils étaient les héritiers (légataires) d'une langue agonisante, mais encore vivante. Il fallut encore être visible au niveau local, national, et désormais aussi international. Or la condition de cette triple visibilité est l'organisation légale, reconnue par les fédérations indigènes.

La fondation de l'organisation (1997-1999) s'accompagna plus tard d'une réflexion par les Zápara sur l'identité et le territoire : il fallut déterminer, à la demande de l'UNESCO, qui était zápara et qui ne l'était pas. Quant au territoire, sa sauvegarde est la condition de leur existence,

non seulement d'un point de vue économique et social, mais aussi parce qu'il est l'espace où ils établissent les rêves, donc celui à partir duquel ils gèrent l'aléatoire, les affaires collectives et personnelles. L'organisation modifia considérablement la vie dans les communautés : elle apporta une éducation choisie dans les villages et fit de l'école un espace mémoriel en plus d'un lieu de confrontation entre la nation équatorienne et le peuple zápara. Par la visibilité internationale rapidement acquise en 2001 grâce à la proclamation des premiers Chefs d'œuvre du Patrimoine oral et immatériel de l'humanité par l'UNESCO, ils obtinrent les aides financières et institutionnelles pour répondre aux objectifs de l'organisation.

Selon la thèse récente de M. Viatori (2005), l'organisation zápara et la revitalisation linguistique sont le produit d'une nécessité politique, en réponse à l'État équatorien et aux institutions internationales (Banque mondiale, UNESCO, ONG). Cette approche instrumentale de l'identité à des fins économiques et politiques ne rend pas compte des raisons plus profondes et intérieures (ou internes) de l'émergence de l'identité zápara, comme si l'existence politique était la condition à l'existence « culturelle ». C'est cet aspect complémentaire que je veux traiter.

Si le thème du rêve en Amazonie est souvent lié au chamanisme il est peu courant dans le thème de la construction identitaire⁸. G. Devereux (1957) a décrit la construction onirique des Mohave de l'Arizona, qui incorporent des éléments rêvés à leur histoire dès lors que le rêve porte des indications temporelles permettant de le situer dans les temps mythiques. Les Zápara, dans la nécessité d'assurer la continuité du passé au présent, et dans la volonté de connaître le passé pour comprendre et agir au présent, ont eux choisi de retrouver et recréer un lien avec les ancêtres à travers le rêve.

Je compte montrer les mécanismes d'ethnification et de patrimonialisation par lesquels les Zápara entendent désormais se distinguer dans cette région pluriethnique. Selon F. Thual (1999 : 111), pour mettre en œuvre des dispositifs identitaires et territoriaux, les groupes reconstruisent leur passé, de sorte à légitimer la demande territoriale. C'est là le fondement de la revendication zápara, appuyée en partie par la production onirique. Celle-ci est essentielle

⁸ Il faut néanmoins souligner le cas des Xavante décrit par L. Graham (1995) : déterminés à préserver leur identité. Les rêveurs de ce groupe Gé devenu sédentaire rapportent leurs rêves à l'ensemble de la communauté. Transmis par les ancêtres via le rêve, ces traditions sont représentées par des performances qui incluent chants, danse, récits de mythes.

Selon Brown (1987), dans les sociétés amazoniennes la maîtrise du rêve et le politique se confondent souvent. Dans son article, il présente en particulier le rêve des Aguaruna (Pérou) comme un « pont » entre soi et les autres, qui accroît le pouvoir personnel de celui qui a obtenu la vision de l'*ajutap* (l'*arutam* des Achuar), âme des morts. Cette quête visionnaire et solitaire des hommes jivaro modifie le statut de celui qui l'atteint. Après avoir acquis plusieurs de ces visions, un homme devient *kakajam*, un leader guerrier.

dans la ré-affirmation identitaire car elle offre aux leaders qui œuvrent pour le groupe une orientation dans les affaires quotidiennes, particulières et collectives. Les rêves contribuent à la compréhension du monde, à la bonne marche de l'organisation et donc de la collectivité et au maintien de la continuité entre morts et vivants.

L'invention de la tradition, la production du patrimoine

L'activité onirique sert la production et la conservation du patrimoine matériel et immatériel zápara. C'est à force d'entendre les Zápara parler des qualités et des fonctions du rêve, que me sont apparus son importance et son usage comme un acte cognitif : il permet au rêveur qui sait orienter ses rêves d'acquérir de nouveaux savoirs. Associé à des substances et à des objets véhicules pour passer les temps, l'activité onirique offre des possibilités de plus en plus étendues pour se mouvoir dans le temps et l'espace. En rencontrant le passé, des Zápara particulièrement préparés contribuent à alimenter la mémoire collective et aussi à en (re)tirer des enseignements pour la société.

La parution de l'ouvrage intitulé *The invention of tradition* en 1983, dirigé par E. Hobsbawn et T. Ranger, inaugure un ensemble d'analyses menées par des historiens comme des anthropologues. Les contributions de cet ouvrage montraient comment des traditions sont d'invention récente, nées pour légitimer une cohésion ou s'opposer à une domination. La reconstruction de la tradition a donné lieu à des études parmi lesquelles nous retiendrons *Mémoires de la tradition*, sous la direction de A. Molinié et A. Becquelin (1993), et les articles de J. Pouillon (1975) et de G. Lenclud (1987). La tradition, « œuvre » (Pouillon, 1975 : 158) du présent pour légitimer le passé, est continuellement prise entre ces deux moments. Ses garants étant les ancêtres, l'invention de la tradition fait appel à eux pour cautionner le contenu créatif nouveau, lequel doit être significatif et opératoire (Lenclud, 1987) pour fonctionner. P. Menget et A. Molinié (1993) relèvent trois propriétés caractéristiques des événements « traditionnels », anciens ou récents : la répétition, la focalisation de l'attention et l'autorité – celle-ci découlant des deux propriétés précédentes. Pour eux l'« instabilité » de la culture est l'une des conditions de l'invention de la tradition. Or, il faut bien dire que les Zápara, pour être dans un moment crucial de leur histoire, offrent un terrain particulièrement fertile à la production de la tradition et du patrimoine.

Cette étude porte sur les rêves et les objets, supports cognitifs de la mémoire, au moment où les Zápara sont en voie d'extinction : à ce titre, ils opèrent des choix cruciaux sur ce qu'ils

veulent conserver et ce qu'ils sont prêts à perdre. Pour eux, le rêve est un mode alternatif de production de la mémoire. Les objets que j'étudie ont une force propre, en partie due à l'expérience onirique. Certains sont acquis dans le rêve, d'autres sont rêvés a posteriori. Les livres et les cassettes sonores ou audiovisuelles sont des objets liés aux ancêtres en ce qu'ils matérialisent leur vécu, leur parole ou leur langue. Je propose ici une théorie zápara du rêve entendu comme un processus cognitif et plurisensoriel. Le rêve est un mode de relation avec les interlocuteurs oniriques, qui appartiennent au monde des morts, à celui des esprits et au monde des vivants qui sommeillent. Pour qui a développé de véritables qualités et compétences en termes de rêve, il permet une communication directe avec les êtres du passé. De cette expérience éminemment subjective, privé et individuelle naît alors une mémoire collective nouvelle. J'examinerai les processus d'inférence par lesquels le rêve individuel vient à la connaissance collective. La mémoire et la tradition des Zápara se construisent de façon connexe. Les outils qu'ils emploient pour les fonder sont la communication avec les êtres du passé ou l'aller dans le passé par le rêve d'une part, et les objets qui matérialisent la parole des ancêtres ou des anciens d'autre part : des objets qu'ils ont détenus tels les tessons de céramique, les boucliers et aussi des objets hybrides comme des enregistrements audiovisuels ou sonores, des livres, des photos, des dictionnaires. En se les appropriant, les Zápara captent aussi le pouvoir des ancêtres auxquels les objets sont liés. Bien qu'ils aient une mémoire généalogique pauvre, accéder au passé et à sa mémoire est une préoccupation actuelle du groupe dans sa volonté de revitalisation culturelle. Peuple sans écriture, ils optent dans leur quête pour la vision et les objets comme modes de connaissance du passé. D'ailleurs, en produisant des collections d'objets, les Zápara sont un exemple édifiant de ce qu'un peuple qui disparaît choisit de conserver, décide de ce qu'est son patrimoine et comment le montrer, se faisant à la fois archivistes et muséographes.

II. Méthodologie

Cette thèse repose sur un travail de terrain mené entre les années 2000 et 2004 en Équateur et au Pérou (21 mois), ainsi que sur des entretiens menés à Paris ou à Barcelone avec Bartolo entre 2005 et 2007. En Équateur, le terrain a été conduit dans plusieurs villages du fleuve Conambo (Llanchamacocha, Jandiayaku, Masaramu, Conambo), sur le Pindoyacu (Balsaura), le haut Curaray (Pitacocha) dans la bourgade de Puyo⁹ et la capitale, Quito. Au Pérou, je me suis rendue sur le haut Tigre, dans les villages de Doce-de-October et Veintiocho-de-Julio.

⁹ Sur l'histoire de Puyo, voir Whitten (1976).

Cependant, mon analyse repose largement sur les données recueillies en Équateur. D'abord, parce que c'est là-bas que j'ai passé le plus de temps. Ensuite, les Zápara ne sont pas tout à fait les mêmes de chaque côté de la frontière. Les Péruviens ont appris qu'ils étaient Zápara et non « Alama ¹⁰ » ou Kichwa du Tigre lors de la venue des Équatoriens. Jusqu'en 2000, ils ne mettaient pas de nom distinctif sur la langue que parlaient leurs pères ou leurs mères. Ils demeurent assimilés aux Kichwa de la zone. En Équateur, pour des raisons d'abord économiques, j'ai commencé le travail de terrain à Puyo. Aller dans un village suppose de pouvoir acheter un vol aller et retour vers celui-ci. Cependant, la capitale provinciale abrite non seulement le siège de l'organisation zápara, mais dans sa périphérie – dans la Coopérative Santo Domingo – habitent les dirigeants de l'organisation, soit plusieurs familles zápara. Voisines, elles représentent en nombre davantage de maisons et de personnes qu'aucun autre village. Lorsque des habitants du Conambo venaient à Puyo quelques jours (pour des raisons médicales, administratives, organisationnelles ou commerciales), ils se rendaient aussitôt dans ce quartier. Rapidement, j'y établis moi aussi ma résidence, en tant qu'hôte de Kiawka qui a une place essentielle dans cette étude : non seulement je tiens d'elle énormément de données, mais la relation tissée avec cette femme a contribué à me donner une place dans le groupe et a légitimé ma présence. Dans la chambre qu'elle me proposa, j'appris beaucoup de choses, non seulement sur les Zápara, mais aussi sur le sommeil et les lieux du rêve.

Les séjours relativement courts dans les villages, à Puyo et à Quito, où j'accompagnais parfois des délégations zápara à leur demande, m'ont permis de multiplier les lieux d'observation mais surtout de modifier ma perspective du local au national, voire international lorsque j'accompagnais Bartolo au siège de l'UNESCO à Paris.

La dispersion des Zápara dans ces villages et à Puyo rend difficile leur estimation. Des personnes se déclarent tour à tour Zápara, Kichwa, parfois Achuar en raison de leurs ascendances variées. Il me semble raisonnable de les évaluer à 400 en Équateur. Les péruviens zápara seraient presque 300 à en croire les organisations. Néanmoins il faut d'abord s'interroger sur la pertinence de parler des Zápara du Pérou, quand eux-mêmes continuent de s'autodésigner Alama (ou Kichwa du Tigre) avant de préciser qu'ils sont, comme leurs cousins

¹⁰ À propos des Alama, voir Whitten (1976 : 53-54). *Alaj*, un terme d'adresse entre deux frères, trouve son origine dans un mythe où l'un des frères, traversant la rivière sur le dos d'un caïman appelé *apamama* ou « grand-mère » disparaît. L'autre, après l'avoir attendu et cherché, de faim, prend un champignon *ala*, poussé sur le tronc d'un grand eucalyptus. Alors le champignon crie, appelle son « frère » à ne pas le manger. Les jeunes hommes zápara ont eux aussi l'habitude de s'appeler *ala* et partagent ce mythe.

d'Équateur, des Zápara. Il ne s'agit pas ici de prétendre qu'il n'y en a pas au Pérou, mais plutôt qu'on ne peut identifier de la même manière les Zápara du Pérou et ceux de l'Équateur¹¹.

Deux informateurs

Ce travail veut apporter un éclairage nouveau sur les moyens indigènes créatifs et originaux de reconstituer l'indianité et l'identité à partir du profondément immatériel et subjectif : l'expérience onirique. À celle-ci s'ajoute la place de l'ethnologue, indissociable de la pratique du rêve.

En Équateur, le peuple zápara contemporain en raison de son inscription dans le monde kichwa et plus largement par sa situation démographique, linguistique, territoriale, économique et politique, devient à nouveau visible grâce à la volonté d'une seule famille. Il parle aujourd'hui le kichwa, étend sa zone d'habitat en plusieurs villages et demande la légalisation du territoire qu'il occupe. Dans les villages, la chasse, le jardinage et la cueillette demeurent les sources d'alimentation. Grâce à l'organisation politique, les Zápara disposent maintenant de tubes d'eau potable, de panneaux solaires pour la radio haute fréquence mais aussi d'une école et d'un collège. La constitution en organisation indigène a moins de dix ans pour la plupart de mes interlocuteurs. Avant cela ils étaient affiliés à une organisation kichwa OPIP (*Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza*). D'autres villages appartenaient ou continuent d'appartenir à l'ONAZE (*Organización de la nacionalidad Zápara del Ecuador*, ex-UCTZE (*Unión de centros del territorio záparo del Ecuador*), dont le centre le plus important est le village de Conambo. La fondation de l'ANAZPPA en 1997 est le fruit de l'effort de Bartolo, fils de Blas. Celui-ci lui avait confié l'avenir des Zápara en l'envoyant à l'école au village de Sarayaku (*río Bobonaza*) et en lui insufflant une capacité à rêver la collectivité. À Joaquín, son plus jeune fils, revint la charge de chamane : il doit veiller sur tous. De la fratrie de douze enfants, cinq ont endossé une fonction dirigeante dans l'organisation, c'est-à-dire quatre des cinq fils et Kiawka. Les autres sont les maris des sœurs et les cousins. C'est à travers eux que les Zápara commencent à se faire connaître. En charge de remonter une histoire, ils ont réinventé une société.

¹¹ Un recensement a été réalisé dans les deux pays sous la direction de Ruth Moya en 2004 et financé par l'UNESCO. Les résultats officiels ne sont toujours pas connus, ni la méthode utilisée. Cependant l'organisation équatorienne qui a activement participé à l'ensemble du processus rapporte les chiffres suivants : 1115 Zápara en Équateur et 286 au Pérou.

Bartolo et Kiawka sont les deux leaders emblématiques de l'organisation. Kiawka vivait depuis plus de vingt ans déjà hors du village lorsque Bartolo vint vivre chez elle à Puyo. Ils travaillaient ensemble au parc ethnobotanique Omaere quand ils décidèrent de s'affranchir de l'OPIP pour fonder une organisation proprement zápara. En tant que guides-jardiniers zápara, ils étaient les représentants d'une ethnie qui disparaissait aux yeux des visiteurs. Les demandes émanant de certains touristes les incitèrent à développer d'abord des réponses ou des discours distincts de ceux des autres indigènes travaillant au parc. Puis la situation politique régionale et nationale permit d'impulser un mouvement : soutenus par d'autres organisations, ils furent aidés financièrement par des fondations étrangères installées en Équateur (au même titre que d'autres organisations indigènes ayant déjà une véritable assise).

Dans ce contexte mes rencontres avec Bartolo puis Kiawka ont été décisives dans cette étude. Ayant connaissance de mon arrivée, tous deux m'attendaient. Ils me dirent plus tard qu'ils m'avaient rêvée et que cette expérience onirique avait joué en ma faveur, puisque nous y discutons de l'histoire zápara, un domaine qu'ils veulent promouvoir. Lors de notre première entrevue, Bartolo m'invitait en tant que président de l'association à participer à la rencontre binationale zápara en tant qu'observateur. J'y fis la connaissance de sa sœur Kiawka, déjà très attentive à défendre ma venue et soutenir la raison de mon séjour. Elle menait le groupe et les discussions, parlait haut et fort. Kiawka a une grande facilité à se lier avec les étrangers qui s'intéressent à ce que font et ce que sont les Zápara. Elle veut absolument promouvoir l'idée d'un peuple différent de tout autre et constate que l'intérêt qu'ils peuvent susciter à l'international offre bien plus de retombées : les contacts noués débouchent parfois sur des aides.

Au fil des pages, Bartolo et Kiawka apparaissent comme mes deux principaux informateurs. Particulièrement attentifs à l'activité onirique, ils m'ont progressivement raconté leurs rêves : des rêves de leaders, des rêves de connaissances, des rêves pour la collectivité. Bartolo et Kiawka sont ceux qui refondent la société zápara : incontournables pour ce travail, ce sont eux qui m'ont « choisie » pour le mener et ont convaincu le reste du groupe de la nécessité de cette étude. Mes autres informateurs apparaissent en filigrane, un peu à la manière de ma relation avec les Zápara : ce sont Bartolo et Kiawka qui m'ont introduite aux leurs. La relation que j'ai avec les autres est devenue liée à celle que j'ai développée avec eux.

Tous les deux sont mes principaux pourvoyeurs en récits de rêve car ils sont des *muskuuyuj* ou des bons rêveurs. Les données présentées ici ne sont pas tant celles que j'ai cherchées mais

plutôt celles qu'ils m'ont apportées, étant entendu que notre relation n'a pas été sans incidence dans leur production.

L'ethnologue, producteur de rêves et de patrimoine

Étant moi-même rêvée, rêvant les Zápara du présent comme du passé, encouragée dans mes recherches par les ancêtres qu'ils rêvaient eux aussi, cette thèse est avant tout le produit de relations oniriques maintenues et entretenues avec deux interlocuteurs plus spécialement. Cette recherche a été menée puis écrite en tentant de garder un point de vue réflexif : j'ai maintenu mon attention sur les relations entretenues avec les Zápara et sur la production de données dont je devenais le moteur. Cet aspect apparaît en filigrane à travers l'usage de la première personne dans l'écriture et en restituant les rêves ou les données où j'apparais moi-même, au risque de provoquer chez le lecteur un sentiment d'inconfort. En effet, ma présence parmi les Zápara s'est progressivement manifestée dans la production onirique des deux leaders charismatiques.

Les autres personnes qui ont mené une enquête ethnographique ou linguistique chez les Zápara du Conambo n'ont pas été projetées dans le domaine du rêve. Pourquoi alors avoir investi autant dans ma présence en me relatant des rêves, en m'incluant dedans, et en me faisant entrer dans leur champ onirique ? Pourquoi les Zápara ont-ils tant tenu à me montrer cet aspect invisible d'eux-mêmes ? Lorsque L. Sebag (1964) demande chaque matin à une jeune femme guayaki de lui raconter ses rêves de la nuit précédente, il finit par apparaître dans les récits. En ce qui me concerne, c'est le contraire qui s'est produit : les Zápara m'ont rêvée avant de commencer à me raconter leurs rêves. De leur point de vue, il y a plusieurs raisons pour me laisser connaître l'état de leurs productions oniriques. Tout d'abord, notre rencontre fut précédée par un rêve. Je venais alors de passer plusieurs mois au Pérou, une terre propice au chamanisme et arrivais à point nommé pour assister aux retrouvailles avec les Zápara du pays voisin. Ensuite j'étais une européenne, française de surcroît, c'est-à-dire quelqu'un qui vient de loin, donc plus apte à les comprendre selon eux que les Équatoriens. Ma nationalité était perçue positivement car elle était la même que les fondatrices du parc ethnobotanique Omaere dont ils gardaient un souvenir très amical.

Je fus rapidement une interface entre les Zápara et le siège de l'UNESCO, pour des raisons pratiques de communication. Que j'écrive beaucoup répondait aussi à l'une de leurs attentes car ils mentionnaient déjà le désir d'enregistrer et de documenter leur culture, leur histoire et leur langue. En leur annonçant que je venais travailler sur leur histoire – façon concise et

simple de dire que je m'intéressais à la façon dont ils la produisaient et la représentaient – m'assigner une place était plus aisé. Ce n'est qu'à mon premier retour sur le terrain que Kiawka et Bartolo commencèrent à m'intégrer dans leurs rêves. En fait, j'entrais dans leur champ onirique, les conseillant ou les accompagnant dans l'acquisition de connaissances sur le passé ou dans la résolution de problèmes organisationnels : deux domaines dont ils m'avaient également investi dans la vie de veille. J'apprenais progressivement à communiquer avec eux en kichwa. A Quito mon réseau de relations très proches avec la CONAIE (Confédération des nations indigènes de l'Équateur) présageait de mes bonnes intentions. Enfin, les Zápara ne tardèrent pas à apprendre que ma propre grand-mère savait guérir les brûlures. S'en fût assez pour considérer que mes ancêtres étaient eux aussi des chamanes. En fait, ma figure est pour les Zápara proche de celle du chamane en raison de ma connaissance générale du chamanisme amazonien, de mes relations oniriques avec les êtres du passé zápara, et même de mes antécédents familiaux.

Mon intrusion dans les rêves les plus aboutis des leaders est cependant la principale raison de la production des données oniriques réunies ici. Bartolo et Kiawka avaient déjà l'habitude de se rêver mutuellement. Ils se conseillaient, agissaient l'un pour l'autre, coopéraient et s'entraidaient dans leurs expériences oniriques. Habitant chez Kiawka, ma présence continue à ses côtés s'est immiscée jusque dans ses rêves. Je fus chargée par certains de ses alliés chamanes et par son père mort de prendre soin d'elle, ce que je faisais dans la veille comme dans le rêve. Pour elle, j'étais dans un espace linguistique étranger, comme l'étaient les Zápara : ma langue maternelle n'était ni l'espagnol ni le kichwa, et cette défaillance que nous avions tous à chercher nos mots pour bien se comprendre forçait la compréhension. Enfin, la relation que j'ai avec Kiawka est très proche. Célibataire, j'avais une odeur acceptable : elle pouvait me parler sans risquer pour ses propres connaissances d'autant que je suis une femme. Ses pères et grands-pères lui avaient dit dans le rêve, à l'instar d'un chamane kichwa du Napo, qu'elle devait partager ses connaissances avec moi. D'ailleurs mes rêves démontraient l'étendue des miennes. Elle avait donc tout à gagner dans le partage et l'échange de savoirs. Avec son frère Bartolo, les relations oniriques étaient plus conventionnelles et elles me permirent de dégager une connaissance à la fois plus générale du rêve comme contenu onirique, mais aussi une connaissance plus fine de son processus, sa théorisation personnelle étant extrêmement développée. Les interrogations permanentes qui animent Bartolo et Kiawka à ce propos ont probablement été animées en partie par mon intérêt progressif pour le sujet qu'ils se sont eux aussi réappropriés.

Petit à petit, dans les villages, les uns et les autres ont alors commencé à me raconter leurs rêves et à m'interroger sur les miens. On m'a associé de plus en plus à l'histoire, au rêve et au chamanisme, tout en sachant que je consignais tout cela dans des cahiers. Je constituais donc à ma manière une documentation sur leur patrimoine dont ils attendent le bénéfice. Dans son introduction aux *Praticiens du rêve* (1992), M. Perrin écrivait :

« Toute étude du chamanisme implique un engagement humain, géographique et théorique. D'ailleurs toute l'ethnologie est le fruit d'un itinéraire personnel tracé dans l'infinie complexité de la réalité humaine. La connaissance de la littérature, la théorie, guident les premiers pas de l'observateur, suggèrent des thèmes d'observation, aident à voir et à comprendre ; mais la société élue le pousse ensuite vers les champs imprévus, parce qu'ils l'obsèdent ou parce qu'ils sont pour elle centraux. » (1992 :14)

M. Viatori qui annonçait venir travailler sur la langue et l'école ne fait aucune mention des rêves ni des nuits des Zápara (Viatori, 2005). À l'ethnolinguiste, les Zápara semblent avoir laissé le domaine de la langue. À moi, l'ethnologue qui travaille sur l'histoire et donc sur le passé, ils ont donné accès au meilleur moyen de l'étudier, en m'intégrant dans leur champ onirique. Ils ont pris le parti de me faire entrer de manière profonde dans leur monde, par le biais du domaine psychique. C'est choisir de me montrer ce qu'ils sont et ce qu'ils font réellement. C'est s'exposer, se dévoiler complètement et prendre le risque de la vulnérabilité. En m'invitant à pénétrer leur champ onirique, ils font aussi de moi une personne ressource dans la constitution de leur patrimoine, à travers l'ethnographie que je réalise – laquelle est aussi un moteur dans la production onirique. Qu'ils m'aient choisie pour le faire est non seulement un gage de confiance, mais également de coopération. Enfin, ma capacité à produire des connaissances zápara par le rêve contribue à asseoir ma position d'« historienne » et d'anthropologue, d'une part, et ma relation avec eux, d'autre part.

Lorsque j'ai commencé le travail de terrain, je ne parlais pas kichwa. Aussi l'enquête a-t-elle été menée d'abord en espagnol puis en kichwa. L'apprentissage progressif de cette langue était particulièrement nécessaire pour communiquer avec les femmes car parmi elles, seules Kiawka et les jeunes de 25 ans et moins parlaient l'espagnol. Avec Bartolo et Kiawka, les discussions étaient menées dans les deux langues, selon le mode d'entretien, le thème, le moment, passant parfois de l'une à l'autre au milieu d'une phrase. Lors de mon bref séjour en Équateur en 2004 puis de la venue de Bartolo en 2007 à Paris, ma faculté à communiquer en kichwa étant faible, l'espagnol fut à nouveau privilégié – il me faut bien admettre qu'à aucun

moment je n'ai complètement maîtrisé cette langue. J'ai réalisé moi-même la plupart des transcriptions et traductions des enregistrements. Celles en kichwa ont été revues et corrigées avec Bartolo. D'autres ont été transcrites et quelques-unes aussi traduites du kichwa à l'espagnol grâce à la contribution de la Direction de l'éducation zápara en 2003.

Je n'ai réalisé d'entretiens formels qu'en fin de séjour, en 2003 puis en 2004 et en Europe. L'enregistrement ne fut pas le meilleur outil dans cette étude. D'abord, les récits de rêve que j'ai obtenus m'ont été rapportés le plus souvent au réveil, parfois même tandis que j'étais encore somnolente. Il me fallut progressivement trouver avec mes interlocuteurs une manière efficace de me réveiller pour être en mesure, à mon tour, de leur raconter mes propres productions oniriques, manière de stimuler aussi leurs récits. La récente venue de linguistes et d'ethnologues tend aussi à faire des paroles enregistrées des discours formatés : quand le magnétophone est sorti, ou à la vue d'un micro, certains d'entre eux, habitués à répondre aux chercheurs et étudiants de passage, restituent ce qu'ils croient que j'ai envie d'entendre. D'autres refusent absolument l'usage de cet appareil. Bien entendu, à cela il faut ajouter que certains thèmes sont peu propices à être consignés. La majeure partie de mes données sont donc issues de mon écoute et observation « informelles », facilitées par la position qui me fut rapidement attribuée. Enfin, j'ai considéré qu'elles étaient suffisamment riches pour que je m'en remette aux théories locales de la connaissance et du rêve pour leur analyse et compréhension, plutôt qu'aux études psychanalytiques.

II. Plan de la thèse

La première partie portera sur les modes de communication et de relation portés par l'expérience onirique. Pour cela, dans le premier chapitre sur la vision des corps, je montrerai ce que sont la personne et le corps, vus et discutés à travers l'expérience onirique. Celle-ci offre une entrée privilégiée sur la connaissance des composantes corporelles, dont la capacité de rêver (*muskuy*) fait partie. Dans le deuxième chapitre je commencerai par décrire les techniques corporelles du rêve pour « bien » rêver, pour agir dans le rêve comme pour se réveiller. Les interlocuteurs oniriques retiendront ensuite notre attention : je proposerai une classification en six catégories (les guides du rêve, les secrets, les esprits et les maîtres, les ascendants et les ancêtres, les humains vivants et les leurs) à partir de laquelle j'établirai une théorie onirique de la communication, fondée sur la relation entre le sujet rêveur et l'interlocuteur onirique, humain ou non-humain. Le troisième chapitre sera consacré à un autre

aspect de la communication : celui du récit du rêve. D'abord je présenterai des données originales sur les rêves des leaders politiques, puis m'attacherai à décrire le cadre contextuel dans lequel sont rapportés les récits. Ainsi au réveil ce sont d'autres relations, constituées en partie sur celles nouées durant l'expérience onirique, qui sont doublées : les récepteurs des récits de rêve et les interlocuteurs oniriques sont les mêmes sujets.

La deuxième partie sera consacrée à la production de la connaissance. Pour les Zápara, rêver équivaut à un acte cognitif. Je procèderai dans le quatrième chapitre à une description de la nuit : le crépuscule, la nuit proprement dite et l'aube sont trois temps distincts auxquels correspondent des temps du sommeil et du rêve. Je pourrai ensuite montrer comment le rêve est un temps de l'apprentissage, de la résolution et de l'accomplissement. Le chapitre suivant abordera un aspect particulier de cet apprentissage : retrouver la mémoire collective dont les Zápara se sentent dépourvus et rencontrer l'histoire qu'ils veulent connaître sont possibles dans l'activité onirique. Grâce à cette faculté qu'ont certains d'aller loin dans l'espace onirique, ils peuvent produire leur patrimoine. Je montrerai dans le cinquième chapitre que le rêve est un lieu de la mémoire. Je m'attacherai à analyser les relations intersubjectives dans le sixième chapitre en interrogeant le sujet du rêve. Cela permettra de comprendre que tout rêve est un rêve émis. Pour clore cette partie je présenterai les frontières du rêve et le problème de sa contamination par les entreprises extractives et religieuses notamment.

La troisième partie traitera spécifiquement de la production du patrimoine zápara à travers la constitution de l'organisation indigène, et également des rêves et des objets, supports cognitifs de la mémoire. Pour cela, le nouveau montage identitaire – grâce auquel les Zápara sont passés d'« invisibles » à « intangibles » – mis en œuvre par les Indiens eux-mêmes et gouverné par les rêves des dirigeants passe principalement par l'école, outil de « zaparaïsation ».

PARTIE 1 – LE LANGAGE DE LA NUIT

En zápara, « je rêve » se dit *kumakihaw* ce qui signifie aussi « je vois avec la stramoine », (*Datura suaveolens*). Cette information, que seule une locutrice bilingue zápara/kichwa put me fournir, est riche d'implications, bien que le recueil de vocabulaire collecté par Osculati (2000) en particulier, indique d'autres ressemblances. La perte de la connaissance de la langue ne m'a pas permis de vérifier l'information fournie par cette femme. Néanmoins, quand ils provoquent des visions par ingestion de stramoine, les Zápara disent en kichwa, *muskunchi wantuwan*, ce qui veut dire littéralement : « nous rêvons avec la stramoine ». Par ailleurs, en zápara dormir et rêver procèdent de la même base lexicale *maki*. Plusieurs exemples ethnographiques révèlent que « rêve » et « sommeil » sont exprimés par le même terme. Voisins des Zápara, les Achuar utilisent indifféremment *kara* pour rêve et sommeil, celui-ci n'étant « qu'un long rêve », (Descola, 1993 : 129). Les Zápara, quant à eux, distinguent les deux activités par le suffixe -*haw* qui introduit une relation causale au verbe auquel il est accolé, de sorte que le rêve est donc la cause du sommeil. Autrement dit, c'est le rêve qui fait dormir. Je me réfère ici aux travaux menés par C. Peeke (1991), la seule qui ait proposé une approche grammaticale de la langue zápara. Déjà, selon Osculati, dormir se dit *mackino* et rêver *macke-hono* (2000 : 229-230)¹². Pour ma part, j'ai pu relever *maki-nu* (dormir) et *maki-haw-nu* (rêver)¹³ :

¹² Le vocabulaire recueilli par Osculati est de seconde main. C'est le fils de Sandoval, un patron péruvien de Laguano, *río* Napo, qui le lui a fourni.

¹³ On observe une kichwisation des phonèmes zápara. Cet état de fait est déjà relevé par Sargent (1959), avec notamment un passage du son /o/ vers le /u/. la terminaison *-no* ou *-nu* marque la forme infinitive du verbe.

Ana-María :

ku-maki-kwa : je vais dormir

1PS- V- (aller)

ku-maki-haw-ko : je rêve/je suis en train de rêver

1PS-V- continuatif

Puruña :

Ku-maki-haw : je rêve/je vois avec le datura

(k)witsa ku-maki-haw : je rêve bien

yakushē ku-maki-haw : je rêve mal

Ces informations fournies par Puruña¹⁴ montrent le lien fort qui existe entre les deux activités : celle du rêve et celle de la prise de stramoine¹⁵. En 1978, N. Whitten expliquait que pour les Kichwa de Canelos, les images visionnaires sont apportées par la prise de datura, mais que « la vision même vient fondamentalement des rêves » (1978 : 845).

Dans cette première partie, je procéderai à une description globale du rêve zápara pour montrer qu'il est un mode de communication et de relation avec autrui. Ainsi, dans le premier chapitre, je m'attacherai à montrer ce qu'est la personne et le corps, tels qu'ils sont perçus et discutés à travers la vision onirique. En raison des niveaux différents de connaissance et de contrôle du rêve, les Zápara conçoivent le monde en fonction de ce qu'ils possèdent en termes d'âmes auxiliaires. Je poursuivrai cette présentation en montrant dans le deuxième chapitre les techniques pour rêver (comment rêver et bien rêver), lesquelles nécessitent des préparations du corps. Voir dans ce contexte onirique comme voir avec la stramoine permet une vision claire et vraie des choses. Les Indiens portent en eux le *musku*, « rêve » en kichwa, depuis que leur démiurge, quittant sa forme et sa vie humaines, leur a mis pour permettre un contact continu. Je m'attacherai aussi dans ce chapitre à présenter les interlocuteurs oniriques et le mode de relation qu'ils entretiennent avec le rêveur. Dans le troisième chapitre, j'aborderai les récits et leur énonciation : de cette façon je montrerai d'autres liens constitués en partie sur ceux noués durant la nuit avec les interlocuteurs oniriques. Lorsqu'au réveil les Zápara narrent leurs songes, ils choisissent leur auditoire.

¹⁴ Puruña est reconnue pour être l'une des personnes parlant zápara de manière fluide. Elle fut la seule à pouvoir me fournir cette information pourtant essentielle. Les autres locuteurs pouvaient m'indiquer comment en zápara se disent : dormir, rêver, datura, voir mais pas « voir avec le datura », ni « voir avec l'ayahuasca ».

¹⁵ L'association entre le songe et l'expérience transcendante est encore relevée par Galinier (1997) auprès des Otomi du Mexique pour lesquels le rêve et l'ivresse sont des termes lexicalement proches.

Chapitre 1 – un corps de rêve *



Photo 9 - Détail de la peinture d'un bouclier
rapporté par Charles Wiener en 1880 (Musée du quai Branly).
Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2007

La plupart des données recueillies parmi les Zápara ont été produites en rêve avant de m'être rapportées. Les Zápara rechignent à dessiner les non-humains dont ils me parlent et qui contribuent à la constitution de la personne, bien qu'ils les décrivent parfois avec moult détails. Pourtant, lors de sa visite au musée du quai Branly, Bartolo vit une « représentation » de la personne peinte sur les boucliers ramenés par Charles Wiener¹⁶ en 1880 au retour de son voyage sur le fleuve Napo. La veille, alors qu'il voulait m'expliquer comment les humains étaient liés à leurs âmes auxiliaires (*alma*), il avait dessiné un homme qui leur était lié par des fils, puis avait entouré l'ensemble comme étant la personne zápara. Le lendemain, nous avons passé plus de quatre heures dans une salle avec ces objets, les regardant et les décrivant. Des boucliers, il avait une idée de la manière dont lui-même peindrait ce type d'objet l'ayant fait une fois. Mais quand il vit ceux-ci, il dit à propos d'une figure récurrente (photo 9) qu'elle est *muskuy* (rêve), qu'elle est *yachay* (connaissance et pouvoir), puis qu'elle représente les âmes du possesseur (et fabriquant) du bouclier. Cette figure est une représentation de la personne

* Ce chapitre reprend en partie un article publié en 2006 dans le *Journal de la Société des Américanistes* sous le titre : « Biographie d'un esprit au corps brisé. Les pierres magiques des ancêtres zápara d'Amazonie : des sujets du passé ».

¹⁶ Il est difficile de savoir précisément qui a collecté ces objets rapportés par le diplomate Charles Wiener. Les fiches du musée du quai Branly sont peu détaillées à leur propos. Les seules indications dont nous disposons sont celles de la fiche et intitulées « Don de M. Wiener. Ethnographie de l'Équateur et du Pérou. Voyage au *río Napo* » qui liste 885 objets et sur laquelle est précisé pour les boucliers : « Zaparos », « Napo ». À propos des « missions » de Charles Wiener et sur « l'appropriation » de ces dons, on consultera Riviale (2003) : l'auteur montre que la collecte des objets rapportés par Wiener était réalisée en partie par d'autres personnes.

zápara, ou plutôt : elle est la personne zápara. Par « personne », je désigne l'ensemble des existants dotés d'une âme, qu'ils soient des humains ou des non-humains tels les esprits, végétaux, animaux ainsi que d'autres objets comme les minéraux en particulier.

Barcelos Neto a montré dans un article intitulé *O universo visual dos xamãs wauja* les apports d'une approche de l'altérité par le rêve : pour les Wauja (des Arawak du haut Xingu), l'expérience onirique offre une information visuelle et sonore. Cependant, pour les chamanes *yakapá*, elle est aussi un moyen pour voir « simultanément ce qui caché à l'intérieur du corps du malade (le sort) et ce qui est “invisible” à l'extérieur, c'est-à-dire les mouvements et les intentions des *apapaatai* et des *yerupoho* »¹⁷ (2001 : 140) qui sont des esprits auxiliaires. De cette façon, le rêve des *yakapá* orienté par l'usage du tabac montre le corps, les âmes, les mouvements qui s'opèrent sur et autour d'eux. Pour leur part, dans l'expérience onirique, les Zápara considèrent que ces deux composantes de la personne sont dissociées mais attachées. Chaque personne possède au moins deux âmes : la *kikin alma*, l'âme à proprement parler ou âme principale, et la *ayak alma*, l'âme-ombre, le reflet de la personne¹⁸. La première se trouve dans le dos ou le cœur, tandis que la seconde est située dans le pied, c'est-à-dire la partie du corps dont l'ombre est visible au soleil. D'ailleurs, certains la nomment aussi *indi alma*, l'âme du soleil. Puis, comme les *yakapá*, les bons rêveurs zápara observent en rêve certains de leurs mouvements et même l'arrivée de l'âme dans le corps.

Aborder ces notions par le rêve s'avère spécialement efficace : c'est l'un des moments privilégiés où le corps et l'âme étant dissociés, il est alors possible de les observer un par un. Néanmoins, dans la vision onirique, les Zápara voient aussi comment et de quoi sont faites les personnes ou comment le lien entre la forme corporelle (physicalité) et l'unité interne (l'intériorité) à l'humanité se tisse¹⁹. Ils y voient encore la manière dont les intériorités se rencontrent puis s'apprivoisent et celle dont les formes corporelles fluides sont interchangeables. Étudier les rapports qu'entretiennent les Zápara avec les intériorités et physicalités humaines et non-humaines ainsi que leur propre perception de ce qu'ils sont en tant que *runa*, c'est-à-dire personne humaine, permet d'examiner la façon dont ils pensent le

¹⁷ Ma traduction.

¹⁸ *Ayak* renvoie à esprit, esprit du mort.

¹⁹ Les termes d'intériorité et de physicalité ont été introduits par Ph. Descola. Il les définit de la façon suivante : « Par le terme vague d'« intériorité », il faut entendre une gamme de propriétés reconnues par tous les humains et recouvrant en partie ce que nous appelons d'ordinaire l'esprit, l'âme ou la conscience – intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver. (...) Par contraste, la physicalité concerne la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d'agir dans le monde (...). C'est l'ensemble des expressions visibles et tangibles que prennent les dispositions propres à une entité quelconque lorsque celles-ci sont réputées résulter des caractéristiques morphologiques et physiologiques intrinsèques à cette entité », (Descola, 2005 : 168-169).

monde et les relations qu'ils ont avec autrui. Dans cette perspective, la personne est un concept par lequel il est possible d'examiner l'ensemble des relations sociales.

Les recherches sur la personne animent de nombreux anthropologues travaillant dans les basses terres d'Amérique du Sud²⁰. Cependant, peu de place est faite aux cas limites comme celui des Zápara qui sont en pleine recherche et réinvention de leur culture, en quête de leur langue et de leur place dans la société régionale, nationale voire internationale. A cela il convient d'ajouter que leur faible nombre et leur disparition annoncée modifient considérablement le regard qu'ils portent sur eux-mêmes²¹.

Dans ce chapitre, après avoir défini le terme *alma* que les Zápara utilisent pour « âme » et traduisent comme tel – un terme emprunté à l'espagnol –, je décrirai comment ils perçoivent le corps humain et ses composantes, puis le corps d'autrui, humain ou non-humain grâce à la production onirique. Dans les rêves des chamanes, rêveurs par excellence, les corps des humains sont mis à nu : ils y voient les connaissances, leur localisation et leurs formes et couleurs. Parce qu'elle donne à voir tout cela, l'expérience onirique permet une réflexion sur les composantes du corps, les couleurs, sur les relations intra et extracorporelles. Cette description permettra d'aborder la notion de personne, très usitée par les Zápara lorsqu'ils décrivent leurs relations avec autrui. Ces développements seront nécessaires pour approcher l'ensemble de l'environnement social, constitué de nombreuses personnes et en particulier des êtres du passé, accessibles aux humains vivants spécialement à travers le rêve et la mémoire.

1.1 Débobiner les âmes

« *Alma* » en kichwa et en espagnol a de nombreuses acceptions pour les Zápara. En effet, le terme désigne l'âme principale, l'âme-ombre et chacun des esprits auxiliaires qui complètent une personne. Or, toutes ont un rapport au corps spécifique : d'ailleurs, elles sont définies ou décrites en fonction de et en relation au corps. Les nouveau-nés possèdent déjà la *kikin alma*, l'âme propre, également désignée par *kawsay* (vie, existence) : lorsque la mère attend un enfant, une discussion est engagée entre elle et le père quelques temps avant la naissance pour déterminer l'âme souhaitée pour leur progéniture. C'est une étape préalable à la prise de plantes et au jeûne que suivront les deux parents : de cette manière, ils agissent sur leur propre

²⁰ Voir en particulier : Kohn (2002), Taylor (1993a/b, 1996, 1998), Surallés (2003), Erikson (1996), Gutierrez (2007), Viveiros de Castro (1996, 1998, 2002), Karadimas (2005), Chapuis (1998), etc.

²¹ Aussi il ne faudrait pas négliger le rôle de l'organisation politique à travers ses leaders : la scène politique est devenue centrale dans cette quête. Viatori (2005, 2007) montre comment l'emploi de la langue zápara par les leaders est une façon de se positionner face à autrui comme un peuple indigène « authentique ».

corps et transmettent petit à petit au fœtus les propriétés obtenues des végétaux, lesquelles correspondent aux qualités qu'ils attendent. Celles-ci, portées par la *kikin alma*, sont associées au nom de l'enfant. Ainsi, le choix du prénom est extrêmement important car il reflète les qualités de celui qui le porte et l'a porté avant. La *kikin alma* est aussi le reflet de la personne dans l'œil de l'autre²². Autant dire qu'elle est ce que l'on voit d'elle, c'est-à-dire la forme ou la substance dans laquelle la *kikin alma* est inscrite. Cet autre aspect, qui n'est pas antithétique avec le précédent, montre bien comme ce principe animé est lié à la forme corporelle.

L'âme-ombre ou l'âme du soleil *ayak alma* semble refléter le principe animé autant que le corps car, lorsqu'une personne va bientôt mourir, cette *ayak alma*, c'est-à-dire l'ombre de la personne, se meut de sorte à inquiéter les proches. Ce sont donc les substances corporelles qui abritent les âmes reflétées dans l'ombre, et non la forme corporelle elle-même.

Toute personne dès sa naissance possède au moins une âme principale (*kikin alma*) et une âme-ombre (*ayak alma*). Cependant, au cours de la vie, certains acquièrent des âmes supplémentaires, également appelées *alma*, qui sont des esprits auxiliaires attachés à l'âme principale par des fils. Elles proviennent des animaux, des insectes, des hommes, des femmes partageant tous une même capacité de communication et de réflexivité propres aux humains. On en distingue deux modes d'acquisition. D'une part, elles peuvent être obtenues par un chamane qui échange contre l'âme de cette espèce – qu'il possède lui-même – une autre âme de la même espèce qu'il remet à son comparse, le plus souvent lors d'une prise d'ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*). D'autre part, elles sont vivement attirées par l'odeur de sujets humains vivants. Dès lors qu'elles en apprécient une, elles viennent se « coller » à lui. La question de l'odeur étant prégnante dans ces relations, il convient pour les personnes humaines de se dégager de celles qui leur déplaisent. Pour cela, l'usage du tabac est requis : il permet à la fois de « nettoyer » l'odeur mais aussi l'odorat. Désormais en Amazonie certains parfums d'importation sont préconisés par les chamanes en vue de développer de bonnes relations avec autrui. L'objectif est toujours d'attirer à soi des âmes bienveillantes. A mesure qu'une personne en acquière, celles-ci, « collées » à l'âme principale, lui sont liées par un fil de manière permanente. À leur propos, on peut ajouter qu'elles sont particulièrement promptes à agir intentionnellement ; elles sont aussi capables d'émotions et de communication. A chaque âme de ce type correspond un type de connaissance et aussi une corporalité : pour répondre à l'attaque d'un ennemi, un chamane possédant par exemple une âme de perroquet fait remonter sa *kikin alma* par le fil jusqu'à l'âme de l'ara. Il entre alors au milieu de la collectivité de

²² La *kikin alma* est figurée comme une espèce de double de la personne en ce qu'elle lui ressemble.

perroquets, et prend le corps de l'un d'eux dès lors perçu par l'ennemi comme un jaguar – on retrouve là, la théorie perspectiviste des basses terres où, selon le point de vue du corps dans lequel le sujet est situé, il voit l'autre autrement, la différence des points de vue étant due à des différences corporelles (voir notamment : Viveiros de Castro, 1996, 1998 ; Lima, 1996 ; Descola, 2005).

Les Zápara savent parfois quelles sont les âmes des autres humains grâce au rêve. Les boucliers vus au musée du quai Branly montrent aussi cela. Selon Bartolo, chacun de ces triangles surmontés par les lignes cassées (photo 6) sont les représentations des âmes que possède le sujet possesseur du bouclier. En montrant ces figures, l'ennemi prend peur en constatant la force de l'autre guerrier (due à ce nombre).

L'âme en errance

Durant l'expérience onirique, c'est l'âme principale du rêveur qui voyage : elle est alors dissociée du corps. Dès lors, il existe un risque pour la *kikin alma* de ne pas retourner dans le corps dont il provient. Par exemple, une personne mal intentionnée peut couvrir le corps « onirique » du rêveur d'un matériel lourd, tel le *batan* en bois dans lequel on prépare la bière de manioc, afin que l'âme ne puisse réintégrer son corps. Après quelques minutes, si dans le rêve l'intervention d'interlocuteurs oniriques chamanes n'est pas prompte et efficiente, le rêveur meurt. Le corps est d'ailleurs tellement dissociable de l'âme principale que certaines personnes qui l'ont défaillante, vivent avec une âme d'emprunt. On assiste dans ce cas à un bouleversement à l'intérieur même de la personne : alors que chacun naît avec une âme forgée par le travail du père et de la mère en ingérant des plantes et en contrôlant la consommation de gibiers, travail ensuite transmis au fœtus puis au nourrisson, l'âme qui la « remplace » en cas de défaillance de l'originelle est anonyme, déjà faite ; c'est une âme qui a déjà un vécu puisqu'elle oblige son nouveau possesseur à suivre des proscriptions alimentaires : « la nouvelle âme a ses conditions » et ne permet pas d'ingérer certaines viandes. Comme d'autres groupes de Haute Amazonie, les Zápara pensent qu'il existe un nombre fini d'âmes. Les âmes d'emprunts proviennent d'un stock d'âmes « fortes », souvent celles de chamanes. Dès lors, il faut pour celui ou celle qui en bénéficie s'en tenir aux diètes alimentaires que requiert l'âme.

Afin de maintenir une continuité en termes de qualité(s) de personne, le chamane chargé de remettre au malade une âme vaillante la choisit la plus ressemblante possible à la précédente. Pour cela, raconte Bartolo, durant une prise de stramoine, « dans l'arbre, d'en bas, [le chamane

et l'esprit connecté à son âme principale] choisissent une âme semblable. Ils se cachent comme [s'ils étaient] des colibris avec un filet de pêche, [le chamane] attrape l'âme. Alors il retire l'âme mauvaise et place la nouvelle ». Cette histoire est celle de María Luisa, sa mère, dont l'âme était partie : ayant attrapé la rougeole, elle avait perdu connaissance, seul son cœur battait encore. Il fallut faire appel à un chamane, ou *shímano* du Curaray²³. En raison de cette âme placée postérieurement, María Luisa connaît des difficultés pour se lever énergiquement le matin et ne peut plus manger ni pécaris ni biches, des proscriptions qui ont probablement à voir avec l'histoire de cette âme. Les connaissances et savoir-faire mobilisés pour la greffe de l'âme sont en perte de vitesse : à en croire Bartolo, alors qu'il y a une trentaine d'années tous les chamanes savaient faire cela, aujourd'hui il est bien plus difficile de trouver un *shímano* apte à ces pratiques.

On peut aussi se demander ce que sera le destin post mortem de cette âme d'emprunt. Pour les Zápara, après la mort, l'âme principale part là où la personne est née à la recherche de son placenta. Puis, après quelques jours, elle retourne au village, vient tourmenter son conjoint en rêve : elle désire l'emmener et pour cela le tuer préalablement. Les esprits des morts ne parlent pas, ils doivent se contenter de geindre. Dans ces rêves-là, ils pleurent. Après cela, le conjoint vivant commence à dépérir puis à être vraiment malade. C'est le *shímano* qui aide à séparer l'âme du vivant de celle du mort, fortement liées. La nature de ce lien est affective et s'est renforcée chaque nuit durant le sommeil : c'est en dormant ensemble dans la plus grande proximité et en prenant l'odeur de l'autre que le fil les unissant se renforce. Lorsque le *shímano* doit les désunir (*anchuchiwa almata*, litt.: « faire aller l'âme »), il n'a souvent pas d'autre choix que d'attacher l'âme du défunt à un arbre éloigné du village. Après qu'elle se soit habituée à cette séparation, le chamane la détache, elle revient alors au village uniquement pour des occasions spéciales²⁴.

À la mort d'une personne humaine, les fils qui lient les âmes auxiliaires à l'âme principale sont rompus. Les premières s'unissent alors et rejoignent un palmier de *chonta*²⁵. Quiconque

²³ Blas, le père *shímano*, ne pratiquait pas ce type de résolutions : ses tâches se limitaient à la défense et à la guérison.

²⁴ Dans le cas de María Luisa, on peut alors se demander ce qu'il se passera avec son âme. Nous pouvons supposer qu'en ayant reçu une du même type que la sienne, et même la plus ressemblante possible (une sorte d'isogreffe de l'âme), l'âme d'emprunt après plusieurs années s'est attachée aux autres éléments corporels de María Luisa et a évolué avec elle. Puis, parfois les âmes en quête du placenta originel ne le trouvent pas et finissent après quelques temps par retourner au village. Peut-être le destin de l'âme exogène de María Luisa suivra-t-il cette même voie : une errance d'abord, puis un retour au village.

²⁵ Selon Whitten (1976 : 52-53), l'âme du *runa* mort se projette dans un arbre *chonta* qui produit un champignon et que les *runa* vivants peuvent cueillir et ingérer. La continuité masculine est réalisée par cette ingestion.

ayant l'oreille aguerrie peut entendre leur chant *chis chis chis*... D'autres vont à un arbre²⁶ qui fleurit joliment. Les bons chamanes savent y prendre ces âmes qui sont aussi *yachay*, la connaissance et le pouvoir du défunt. Ils le font pour eux-mêmes et parfois à la demande de leurs fils en quête de connaissance.

Si, comme le perçoit Bartolo, le « monde des âmes » est antérieur au « monde matériel », cela laisse à penser une distinction nette entre *alma* et corps, les âmes étant à extraire parmi une multitude de visages²⁷ mais non associées à des corps. Selon cette conception, l'âme précède le corps dont l'existence (à la forme fluide) renvoie à la « matérialisation » du monde. D'ailleurs, les trois types examinés peuvent être dissociés du corps mais demeurent attachés à une substance corporelle, humaine ou pas. Ensemble, *kikin alma*, *ayak alma* et autres *alma* auxiliaires contribuent à la constitution de la personne zápara. Elles sont des principes autonomes et réflexifs que possèdent ou « sont » les Zápara : en effet, leur possession se confond avec leur propre existence. Ainsi, le nom de la personne, associé à des qualités dont procède l'âme (*kikin alma*), « font » ou « sont » cette personne. L'âme-ombre est un reflet de l'individu au soleil. Elle est en quelque sorte une « dématérialisation » de la substance corporelle ou son reflet intangible. Enfin, les âmes auxiliaires sont liées par des fils à l'âme principale et une fois acquises, elles sont de nouvelles qualités (ou propriétés) du sujet.

1.2 Rêver le corps des humains

En Amazonie où les régimes corporels sont fluides, le corps humain est une manifestation de la personne²⁸. C'est à partir de la corporéité humaine que sont produits les autres régimes : en expérimentant et éprouvant des formes corporelles différentes, les humains rendent compte de l'existence d'autres corporéités. Lorsque dans une vision onirique ou induite les Zápara voient des humains, les plus préparés d'entre eux distinguent dans cette forme les composants

²⁶ Non identifié. Proche du *chuku ruya* (kichwa).

²⁷ Dans l'un de ses rêves, Bartolo avait vu un monde rond et plat, de chaque côté duquel se trouvait une étoile. Toutes deux ne faisaient que briller et apportaient un équilibre. A cette époque, il n'y avait pas d'alternance entre le jour et la nuit. Sur ce monde, une « toile » empêchait les esprits de passer et de l'atteindre. Des éclairs vinrent frapper dans ce « mur ». Celui-ci se détruit et tombent du sable, de l'eau. Alors sont apparus une multitude de visages de toutes sortes (avec des plumes, sans plume, des ornements labiaux, sans ornement labial, des peintures faciales, ou pas, des visages d'hommes et d'autres de femmes, etc.) et dans toutes les combinaisons possibles. Ces visages étaient les uns à côté des autres, en cercle en bordure de ce monde.

Il s'agit d'un « stock d'apparences spécifiques » (Taylor : 1997, à propos des Jivaro). Les Jivaro partagent cette idée. Pour eux, chaque naissance suppose une mort préalable, de sorte à ce que maintenir un stock de silhouettes et de visages disponibles pour de nouvelles existences humaines.

²⁸ Voir : Kohn (2002), Viveiros de Castro (1996, 1998), Taylor (1996), Erikson (1996), Fausto (2002), Surallés (2003), Karadimas (2005), Goulard (1998)...

mêmes des corps et les âmes qu'ils possèdent, en particulier la *kikin alma* et les âmes auxiliaires.

Le corps, premier lieu de l'expérience du monde, l'est encore dans la production onirique. Rêver le corps est une perception qui va au-delà de sa vision : l'expérience onirique est également une audition, une émotion et une action. Le rêve est le lieu où s'expérimentent les aptitudes à la communication des autres existants, également (et en conséquence) celui où l'on distingue les humains des non-humains puisque seules les personnes (c'est-à-dire les existants dotés d'une âme) sont capables de communiquer. Grâce à l'audition et au langage le sujet rêveur reconnaît les personnes parmi les autres existants. Les émotions perçues dans l'expérience onirique en rapport avec le corps sont souvent marquées par le genre. En particulier, les corporalités fluides d'animaux au mode de vie solitaire prennent la forme d'un corps humain du sexe opposé au sujet rêveur sont fréquemment décrites par les Zápara²⁹ : mise à l'épreuve du rêveur, puis changement de forme corporelle simultanément à la communication dans le langage humain. Ce processus toujours surprenant est caractérisé par un contentement du rêveur, d'autant que le plus souvent cette personne vue en rêve, étant passée d'un corps d'animal à un corps humain, entre alors dans une relation affective avec le rêveur, concrétisée après l'acte sexuel.

Faire le corps

Si l'on en croit Kiawka, avant même la conception de leur progéniture, les parents préparent sa gestation. Selon elle, une diète sexuelle de deux mois précède la procréation par le coït, réalisé sur une colline en fonction de la position du soleil afin que l'enfant naisse « puissant ». S'ensuivent pour les géniteurs des prises de plantes dont les propriétés sont transmises au fœtus et qui concourent à la constitution de l'âme de l'enfant. Celle-ci est en effet le produit de l'effort et du choix des parents. Après une prise de stramoine, Kiawka a vu ce processus : tandis que le couple était endormi, leurs âmes discutaient, s'interrogeant sur ce qu'ils allaient faire pour leur fils quand « une âme toute petite se joint à eux, pour le bébé. (...) Puis la petite âme entre dans la mère même ». Lorsque la femme est enceinte, un certain nombre de gibiers et d'autres aliments lui sont proscrits. Le père pour sa part s'assure de ne pas porter préjudice à l'enfant à naître en n'attachant pas, par exemple, les singes qu'il prendrait, le risque étant que l'enfant meure. Les diètes qu'ils mènent chacun de leur côté se nourrissent mutuellement

²⁹ L'anaconda et le jaguar font partie de ces animaux solitaires. Le rêve de Bartolo que je rapporte dans le chapitre préliminaire sur la femme langouste en est une autre illustration.

durant leur sommeil, car dans cette proximité, leurs odeurs se mêlent et les bénéfices de ces efforts sont partagés. C'est durant la période de gestation que l'âme petit à petit se forme, conservée dans le corps de la mère, nourrie des diètes du père. Ainsi, l'âme de l'enfant, faite des deux parents, est transmise à sa naissance par la mère³⁰.

En fait, des végétaux permettent de décider des qualités intrinsèques de l'enfant à naître, tandis que les proscriptions alimentaires, portant le plus souvent sur le gibier, contribuent davantage (mais pas seulement) à constituer un corps sans faille. Les tableaux suivants montrent les propriétés qui sont obtenues par l'ingestion de plantes (tableau 1) et les proscriptions alimentaires pour que le corps de l'enfant grandisse bien (tableau 2).

<i>Ingestion (prise de végétaux)</i>	<i>Effet recherché pour l'enfant</i>
Feuilles de <i>tsintsinbo</i> (nom zápara) et <i>uchurumba</i> (nom kichwa) mastiquées par le père, données au garçon. Simultanément le père souffle de la fumée de tabac sur son fils pour que les propriétés des plantes entrent bien dans le corps. La mère allaitant doit suivre une diète alimentaire.	Être bon chasseur.
Jus de la feuille de <i>uchurumba</i> ou de <i>sinchi caspi</i> (associé à une diète de la mère).	Être fort, ne pas avoir peur
Feuille de <i>tsameruka</i> (nom zápara) : quand l'enfant a environ deux mois, le chamane prend l'ayahuasca puis mastique cette feuille et la donne à la bouche du bébé. La mère suit une diète de deux mois.	Rêver bien.
Écorce de <i>yutsu</i> (kichwa), un arbre « dur » qui pousse le long du fleuve. Sa décoction est utilisée pour le bain des garçons dès l'aube.	Avoir des os forts.

Tableau 1 - Végétaux prescrits pour l'enfant

³⁰ Des éléments humains et non-humains, interviennent dans la formation de la personne et de son corps. Cependant, « l'élément déclencheur humain » dans ce processus est introduit par les parents durant la gestation, d'un côté à travers les jeûnes, les prises de plantes et l'allaitement et de l'autre par la mise en place de l'âme. J'emprunte l'expression à F. Tola (2004 : 25). Par « déclencheur », j'entends l'élément (ou l'ensemble d'éléments ou d'actions) qui détermine l'humanité de la forme corporelle. Ici, ce sont les parents qui font en sorte que le corps soit humain en suivant des proscriptions alimentaires, en donnant certains végétaux à l'enfant, directement ou pas, et en déterminant l'âme de l'enfant.

<i>Proscriptions alimentaires</i>	<i>Propriété recherchée pour l'enfant</i>
Ne pas manger de tortue (<i>tsawata</i> en kichwa).	Être grand.
Ne pas manger de crabe (sinon seulement en se tenant bien droit).	Être grand et droit (ne pas être voûté ou bossu).
Ne pas manger de fruits (mou et sucré).	Avoir des os forts.
Ne pas manger d'œufs (même forme que le globe oculaire).	Avoir une bonne vue, ne pas être aveugle.
Ne pas boire de bière de manioc aigre.	Avoir une tête « terminée », complète, bien faite.
Manger des larves de coléoptères.	Être bien blanc (perçu comme beau).
Ne pas manger de tête de singe.	Ne pas être mauvais.

Tableau 2 - Proscriptions alimentaires pour l'enfant

Les diètes suivies durant la gestation peuvent être maintenues après la mise au monde de l'enfant. Simplement, quand il naît, il va lui-même ingérer des plantes mastiquées par le père ou la mère, tandis que celle-ci continuera à contrôler son alimentation propre : puisqu'elle l'allait, le travail qu'elle effectue sur son propre corps bénéficie à celui qui se nourrit de son lait. Pour Kiawka, qui a adopté une petite fille dès sa naissance, soigner l'enfant ou lui donner de la force ou des qualités par les mêmes moyens ne fonctionne pas, car la petite Sicha « n'est pas son sang ». Ainsi, le véhicule ou la substance qui permet la circulation des fluides et propriétés pourrait être le sang durant la gestation. C'est à ce moment-là que l'âme de l'enfant se forme dans le corps de la mère³¹.

Le rêve est une capacité ou une faculté constitutive de la personne zápara. Introduite dans le corps par leur demiurge pour communiquer avec lui, elle est en chacun des Zápara. Lorsque Piatso³² vivait parmi les hommes, personne ne rêvait. Puis il s'est transformé en vent. « Quand il était en train de se convertir en vent, là il a dit que ceux de cette génération, ceux qui viennent, vont le contacter, il sera en contact à travers les rêves. Alors, ils commencèrent à

³¹ À propos de l'obtention de qualités, il faut signaler un dernier moyen pour les acquérir : l'aigle *pukungu* qui est « comme une personne » donne son *yuyay*, c'est-à-dire sa pensée, son esprit et sa façon d'être à l'enfant, indépendamment de la volonté des parents qui néanmoins suivent des prescriptions alimentaires a posteriori pour favoriser ce processus. Selon un récit de Kiawka, quand les deux parents dorment profondément, le *pukungu* entre dans la maison complètement ouverte et se pose sur la poitrine de l'enfant ; là il parle avec lui et « entre » en lui. Après cette opération entraperçue par le père, les parents et leur progéniture vont suivre un jeûne, tandis que l'aigle « fera rêver » le père la nuit suivante pour lui annoncer sa présence « à l'intérieur du cœur de [son] petit garçon », laquelle fait de l'enfant une personne bonne et généreuse.

³² Les Zápara le désignent en espagnol par dieu (*dios*), ou *Yaya dios* en kichwa.

rêver ». Cette espèce de savoir-rêver incorporé s'accompagne de techniques pour sa mise en œuvre. Si tous les Zápara la possèdent, tous ne sont pas attentifs à leurs expériences oniriques. De ces rêveurs défaillants, l'identité zápara est parfois mise en cause : comment peut-on ne pas être vigilant au rêve quand on est zápara ?

Le corps des humains

Les interlocuteurs oniriques humains vivants sont des personnes ayant des connaissances chamaniques : s'ils apparaissent dans les rêves d'autrui, c'est qu'ils sont capables de faire rêver et donc sont un peu chamanes. Parce qu'ils appartiennent à cette classe d'humains, leur corps est sensiblement différent de celui des autres. Ils abritent des connaissances *yachay* qui sont aussi des pouvoirs, acquis par des techniques liées au corps via ingestion de végétaux et jeûnes alimentaires. Leur âme principale est quant à elle connectée à des âmes auxiliaires d'autres personnes non-humaines repérables dans ce type de vision. Des connaissances incorporées ou des prolongements du corps de la personne sont vus en rêve. La chair même, perçue autrement ou dans un nouveau matériau, la couleur du corps ou de ce qui le couvre, informent sur la nature véritable de l'interlocuteur onirique.

Par ces visions sont distingués, sur et dans les corps des humains, des *yachay* tels que leur *banku* (des sièges ou bancs taillés dans le bois), leurs instruments, pierres, tabac, leurs vêtements, capes, couronnes, ainsi que des révélateurs de l'identité de la personne comme la « matière » du corps, les organes non périssables de celui-ci, les couleurs. Le *banku* est couramment offert par un chamane à un sujet – souvent son apprenti – comme un véhicule. Il y en a de trois sortes : aigle, anaconda et jaguar. Recevoir un tel siège permet de voyager respectivement dans les airs, dans le milieu aquatique et souterrain, et sur la terre, de manière horizontale. Ces trois animaux sont des solitaires (par opposition à d'autres au mode de vie grégaire) qui contractent des alliances avec les *shímano*. Des attributs apparaissent surdimensionnés : un jaguar avec de grandes dents et une bouche énorme, un anaconda à la langue gigantesque, etc. Les *banku* ont des formes mouvantes. Ils sont tout petits en sorte qu'ils entrent dans le petit sac *islambu* du chamane, mais quand celui-ci le prend et s'assoit dessus (à la taille d'un siège ordinaire), le *banku* est l'animal même. Dans le rêve, les sièges peuvent être vus comme faisant corps avec leur maître : ils lui sont collés d'une façon ou d'une autre, même lorsque l'interlocuteur onirique ne l'utilise pas. Des instruments comme un appareil photographique ou un couteau offerts par un chamane ou un esprit demeurent attachés

au corps de celui qui les possède. Il en est de même pour les pierres oniriques³³ fixées dans la main (*rumi markay*, litt. : « pierre prise en mains », de *markana* : « tenir en main ») ou gardées dans l'*islambu*. Ceux qui possèdent des cigares de tabac reçus en rêve les conservent au même endroit. Ils les tiennent là encore d'un chamane ami, d'un ancêtre ou d'esprit ayant fait une intervention onirique. Le tabac est offert avec une intention qu'il porte. Il est aussitôt fumé lorsqu'il y a une action à réaliser sans délai (spécialement en cas de défense).

De la peau des interlocuteurs oniriques, il est peu question sauf à remarquer, après l'avoir touché, que ce corps est de pierre ou dur comme la pierre, ce qui demeure peu fréquent. Cependant, à la peau ou la chair des humains du rêve sont associés les habits³⁴ et ornements du corps, couronnes et capes en particulier. Obtenus en rêve, ils sont avant tout des « défenses », même si le plus souvent ils se rapportent à une action. Par exemple, en recevoir pour voyager permet de se défendre durant un voyage. Il ne s'agit pas d'un moyen de locomotion mais plutôt d'empêcher ou d'être protégé des actes malveillants. Des chemises et des pantalons peuvent ainsi être donnés. La description de ceux-ci est assez peu détaillée, si l'on excepte la couleur. Corrélativement à la fonction de l'habit, elle est d'un vert lumineux qui rappelle le pouvoir bienveillant, à visée thérapeutique et défensive. Certains humains vus en rêve apparaissent d'ailleurs du même vert que la lagune de la stramoine ou *wantu cocha*, haut lieu du savoir, accessible par les visions³⁵. Ils sont alors aussitôt vus comme des *shimano*. C'est souvent de cette manière qu'un rêveur découvre qui est réellement l'humain vivant qu'il connaît par ailleurs, soit qu'il est entièrement vert, soit que son corps est marqué de diverses couleurs et formes apparentes, des savoirs incorporés qui sont visibles dans ce moment : des étoiles lumineuses rouges, ou plus globalement des parties du corps lumineuses et en couleur par exemple. Les habits portés ne sont pas toujours lâches et peuvent être intégrés à la forme corporelle-même : ils lui sont indissociables. D'aucuns portent au cou des colliers qui sont des serpents. Dans l'ornementique³⁶ onirique, on distingue les couronnes – de plumes ou de fleurs –, les capes, les gants. Beaux voire même somptueux, aux couleurs vives, ils sont à la fois une reconnaissance et un pouvoir : les porter montre qu'on les a reçus d'un maître humain ou pas, et donc qu'on est très puissant. L'ensemble de ces repérages du corps donne lieu à un

³³ En qualifiant ces pierres de cette façon, je distingue les pierres magiques tangibles dans la vie de veille que certaines personnes possèdent, éventuellement obtenues à la suite d'un rêve, des pierres « magiques » qui pour leur part sont détenues de façon permanente durant l'expérience onirique et la vie de veille, mais ne sont pas tangibles dans celle-ci. Dès lors que les pierres oniriques sont détenues, elles participent à la constitution de leur maître.

³⁴ À propos de la notion de *clothing*, voir Kohn (2002).

³⁵ C'est aussi dans la *wantu cocha* que les *shimano* morts se baignent deux fois par jour.

³⁶ Mauss, 1996.

sentiment esthétique qui porte sur la personne à travers les substances corporelles. « Je n'ai jamais vu un corps aussi beau » est une expression formulée à propos d'un corps aux couleurs diverses, aux étoiles lumineuses dans le dos, et dont la lecture renvoie également à une connaissance emprunte de bonté. Ces signes montrent à la fois la force de la personne ainsi que sa bienveillance. Sa beauté rappelle sa force et la diversité de provenance des connaissances incorporées. Un corps ainsi doté séduit le rêveur, charmé et attiré. En aucun cas il ne peut être question ici de la corporalité d'un ennemi onirique, lequel, même si l'on peut théoriquement en distinguer les substances de connaissance, ne se montre jamais sous son « meilleur profil » dans une vision onirique. Il y conserve sa corporalité humaine mais ne laisse pas voir ses qualités ni ses faiblesses, ou bien il prend l'apparence corporelle d'un humain vivant, leurrant par ce procédé subtil de dissimulation et de camouflage le rêveur insuffisamment expérimenté³⁷.

Ainsi, dans l'expérience onirique ou induite, dès lors qu'ils sont reçus, bancs, instruments, pierres, tabac, habits, capes, couronnes... deviennent des prolongements du corps, indéfectibles car attachés à lui. Un bon rêveur³⁸ pourra les voir. De fait, l'apparence rêvée permet de connaître son interlocuteur onirique voire ses intentions. Parmi les membres du collectif d'humains vivants rêvés se trouvent des *shímano* amis et des ennemis, repérables par leur corps beau et lumineux pour les premiers ; tandis que les seconds se camouflent sous d'autres formes corporelles en investissant « le cuir » ou l'habit d'un autre vivant humain. Enfin, cette faculté de vision n'est pas généralisable à l'ensemble des humains vivants ni à celui du corps observé : seuls quelques uns sont assez clairvoyants pour voir aussi bien, et parmi ceux-là, tous ne voient pas la totalité de ces substances incorporées.

Le corps des morts

Parmi les humains morts, certains sont vus et entendus en rêve – les *shímano* – d'autres pas – les *yanga runa* ou gens ordinaires. Après leur mort, ces derniers perdent le langage et ne se montrent pas dans les rêves, sauf aussitôt après le décès, le temps que leur âme se détache complètement de celle de leur conjoint. Seuls les bons rêveurs, des *shímano* expérimentés ou en devenir, font rêver autrui ou sont agents des rêves des humains vivants. Les *shímano* morts

³⁷ Les cheveux, les dents et les ongles sont les parties durables du corps. En conséquence, rêver leur perte est une présage de mort. Dans la vision onirique cependant, certaines personnes ont des ongles très longs qui ressemblent presque à des griffes. D'autres ont des cheveux frisés ; les dents sont peu visibles excepté derrière un sourire. Quant aux organes de la vue et du langage, des descriptions indiquent des yeux « en amande » aux iris blancs et au tour rouge, ou encore une langue qui s'agite telle celle d'un serpent pour signifier que cet interlocuteur est anaconda.

³⁸ Les bons rêveurs sont des personnes ayant acquis des connaissances chamaniques soit par l'apprentissage auprès d'un maître, soit auprès de leur partenaire sexuel lui-même chamane.

conservent ces facultés de communication ainsi que leur corps humain. Dans le rêve, ils sont encore agents, ils agissent sur le cours de l'expérience onirique du sujet rêveur et peuvent y mener des actions délétères ou au contraire bienveillantes. En d'autres termes, leur action sur la vie de veille est maintenue. La vision des pères et grands-pères morts et d'une partie des ancêtres³⁹ est différente de celle des humains vivants : ils possèdent des attributs de même type et surtout en offrent au rêveur mais leur savoir n'est pas rendu visible par des couleurs, matières ou lumières spécifiques. Lorsqu'ils accèdent aux temps du commencement⁴⁰ les Zápara observent des ancêtres, leurs habitat et mode de vie. Ils sortent de cette expérience onirique avec de nouveaux savoirs dus à l'observation et aussi parfois à un tabac qui leur est offert. Ainsi dans un rêve, Kiawka vit que les ancêtres étaient vêtus d'habits d'écorce frappée : les hommes portaient une « petite jupe » et les femmes une grande tunique de *llanchama* (kichwa) ou *witsawke*, en zápara⁴¹. Le plus vieux voulut lui transmettre son savoir. Il avait un très grand tabac et aussi un bâton qu'il allait lui offrir⁴² : il avait donc une physicalité semblable aux contemporains. Les pères et grands-pères chamanes nommés apparaissent dans une forme humaine. Dans les expériences oniriques de Bartolo et Kiawka, ils les conseillent, transmettent des savoirs et des pouvoirs et agissent sur leur corps en effectuant par exemple une *limpia*, c'est-à-dire un nettoyage qui a pour vertu principale d'assurer l'efficacité du corps et sa défense. Tant que des ascendants ou ancêtres opèrent des opérations de soins ou de coopération qui supposent une relation également intercorporelle, ils conservent une corporalité humaine.

³⁹ « Ancêtres » est habituellement utilisé pour désigner les ascendants réels ou pas, dont les noms sont souvenus et ayant acquis ce statut à travers des rituels. Dans le cas zápara il semble que les uns, nommés, et les autres-non nommés et apparaissant comme un collectif, se confondent sous le même terme *rukuguna* (pluriel de *ruku-* pour ancêtres et anciens). Cependant, à ce terme est associée l'idée d'une connaissance supérieure aux humains contemporains. Enfin, si le père de père (Alejo) est *ruku* ou *apayaya* (grand-père), le défunt Blas est encore appelé *yaya* ou père par ses enfants (terme d'adresse dans les rêves et rapporté dans les récits).

⁴⁰ Les temps du commencement sont les *Callari Uras* (à ce sujet voir en particulier : Whitten, 1976 et Reeve, 1988a, 1988b). Pour les Zápara, parler de mythes ou de temps mythiques est impropre puisque pour eux, « ça s'est passé » et c'est du temps historique fait de plusieurs « révolutions » avec d'abord le temps où tous étaient humains, puis ils sont devenus animaux, et enfin, certains d'entre eux sont redevenus humains.

⁴¹ Les Zápara, avant de se vêtir d'habits occidentaux revêtaient des tuniques de *llanchama* (terme kichwa passé à l'espagnol, désignant à la fois l'arbre d'où il est extrait et le produit fini) : après avoir découpé l'écorce d'un Ficus, les hommes la lavent et la battent dans l'eau à l'aide d'un bâton, jusqu'à ce que la fibre soit fine, blanche, souple. Puis elles servaient soit de tunique (pour les hommes) soit comme couche. Selon Tessmann, il s'agit d'un habit porté à partir de l'âge de 12 à 15 ans et lors de fêtes. Aujourd'hui, ce n'est que lors de représentations politiques nationales ou internationales que les hommes les portent, ou lors de rencontres particulières. Ils font valoir une indianité propre en faisant également revêtir ces tuniques à leurs enfants. On trouvera plusieurs illustrations : planche 56, dans Tessmann (1990 : 177) et Osculati (2000 : 288).

⁴² Kiawka refuse les cadeaux en répondant qu'elle se trouve au Pérou et qu'elle les acceptera en Équateur. Il s'agit d'une distorsion auditive au sens des neuropsychologues du rêve (voir Schwartz *et al*, 2005). Dans un autre rêve, elle vit les ancêtres nus, les cheveux coupés au bol.

Lorsque Kiawka accéda en rêve à une maison contenant des éléments de la mémoire collective (chapitre 5), elle fut confrontée à des personnes étonnantes : les ancêtres de différents peuples sont dans cette maison de pierre. Elle commença par les entendre, écouta « une âme » parler, puis observa les corps minéraux de ces âmes. Voyant son incompréhension voire son doute, l'une de ces âmes lui demanda de l'ouvrir, et en ouvrant cette table de pierre, Kiawka en découvrit le cœur. À un autre moment, durant la même expérience onirique, celui qui s'adressa à elle était une dent immensément grande. Des ancêtres possesseurs de la connaissance et de la mémoire intergénérationnelles n'ont plus de corps humains : leur corporalité est minérale ou d'émail et d'ivoire, la dent étant par sa composition l'organe le plus dur du corps humain ou animal. Ils ne sont plus que connaissance ou *yachay*.

Les ancêtres nommés avec lesquels la relation de filiation est régulièrement réaffirmée en vertu de leur proximité temporelle conservent donc une corporalité humaine, d'ailleurs utile pour les échanges de soins. En revanche, les ancêtres sans nom des temps mythiques possèdent des corps minéralisés ou résistants au temps. Tandis que les premiers sont dans une relation d'entraide, de coopération et d'échanges avec des humains vivants, les seconds sont les garants du savoir, les conservateurs d'une médiathèque où l'on vient consulter et interroger l'ensemble existant de connaissances : les premiers nécessitent une corporalité encore fluide et susceptible d'interagir avec les humains vivants alors que les seconds, qui sont pures connaissances, ont acquis le caractère immuable des substances minérales.

En définitive, il faut distinguer au sein des corps humains ceux des vivants et ceux des morts. D'abord, la vision onirique de corps humains est celle d'interlocuteurs qui font rêver. Ceux-ci forment ensemble un collectif de rêveurs qui réunit les *shimano* amis et ennemis. Le rêve permet de repérer les *shimano* amis par la beauté de leur corps constitué de connaissances corporées, par rapport aux ennemis qui se dissimulent sous d'autres corporalités qu'il convient absolument de déceler. On ne compte pas d'ennemis parmi les humains morts rêvés. Même dans la maison de la mémoire, il n'y a pas de Shuar ni d'Achuar des temps du commencement. Hormis les ascendants directs, d'autres font rêver les sujets rêveurs. Ce sont des alliés, amis, compères ou frères de ces ascendants qui se manifestent lorsque le rêveur s'endort près du lieu où le mort a vécu⁴³.

⁴³ J'ai relevé un seul cas où une femme ancêtre était rêvée : la femme du grand-père Alejo a ainsi été vue par Kiawka. Imidia est un peu plus petite que Kiawka, elle est robuste et droite dans sa façon d'être et de penser. On ne voit en rêve que ceux qui ont un pouvoir. Imidia tient le sien d'Alejo.

1.3 Des corps de pierre

Si le corps minéral est parfois celui des ancêtres, il renferme aussi d'autres intériorités. Les *shimano* et les chasseurs possèdent des pierres magiques qu'ils conservent dans leur *islambu*. Sur le haut Conambo, les pierres sont innombrables dans le lit des rivières⁴⁴. L'érosion de l'eau sur le matériel lithique produit parfois des formes peu ordinaires, soit parce qu'elles sont particulières et en rappellent d'autres – anthropomorphes ou faciales, notamment – semblant être le fait d'un sculpteur parce qu'elles ont des formes rondes qui se distinguent par une espèce de perfection pleine et achevée. Les Zápara identifient les pierres selon plusieurs procédés : s'ils trouvent une pierre de forme étonnante, suggestive (ressemblant à une tête humaine, par exemple), et que par la suite, lors d'une vision onirique ou induite, elle se manifeste comme sujet⁴⁵ en communiquant avec l'humain, alors elle sera traitée comme un sujet. Le plus courant est que la pierre se manifeste d'abord en rêve avant d'être rencontrée. Par le rêve ou dans une vision induite par la prise d'une plante hallucinogène, « la vraie nature des pierres » (Brown 1985b : 374)⁴⁶ est révélée. Alors dans un autre rêve apparaît son esprit, une personne de forme humaine, qui indique le mode opératoire de la pierre et comment la traiter et la nourrir. Il faut se rendre le lendemain là où la personne a été rêvée : à cet endroit les pleurs d'un enfant permettent de dénicher la pierre qui attend son maître, désigné durant l'expérience onirique. Une forme peu commune ou des couleurs différentes laissent présager sans certitude qu'il s'agit d'une pierre magique. Dans ce cas, l'expérience à la fois personnelle et privée des Zápara détermine en partie sa révélation et son usage. Cette découverte est soumise à une condition : que le Zápara porte en lui la capacité à détecter la nature même de l'objet. Pour les Indiens, l'obtention de pierres magiques est aussi liée à celle d'un type de connaissance qui s'acquiert durant les visions oniriques ou induites par les plantes. En quelque sorte, les Zápara sachant rêver disposent des connaissances nécessaires pour communiquer avec l'esprit de la pierre. À la tombée de la nuit, souffler de la fumée de tabac sur cet objet permet de rêver ce qu'il est. Les Zápara voient l'essence même des choses grâce au tabac. Il leur permet de connaître la nature de la pierre, savoir ce qu'elle est véritablement. Pour reconnaître et identifier la pierre, il faut conjointement l'observer et la mettre à l'épreuve dans sa capacité à communiquer, pour valider l'observation et évaluer son agentivité.

⁴⁴ Ici abondantes, elles sont ailleurs très mal réparties. A propos de la rareté et de la répartition inégale du matériel lithique voir : Brown (1985b : 376) ; Descola (1986 : 60) ; Gow (1991 : 239) ; Wilbert (1977 : 58) ; Roe (1982 : 21).

⁴⁵ Brown (1985a : 85) décrit des pierres mobiles qui prennent une forme humaine dans les rêves.

⁴⁶ À propos des *namur* des Jivaro Aguaruna.

En définitive, ce sont des pierres qu'il faut désormais traiter comme des sujets empreints de désirs : la tâche principale de *l'amu* (le maître) est de les nourrir, à l'aide de tabac ou de son propre souffle. Ne pas le faire ou les traiter comme des objets inanimés pourraient être dangereux. Si ces pierres sont contrôlées ou domestiquées par les chamanes, et donc agissent selon les désirs de ceux-là, en l'absence de tout contrôle, parce qu'elles sont autonomes, elles peuvent agir comme des prédateurs envers les humains. Puis, comme l'exprime Kiawka, le possesseur de la pierre ressent de l'empathie pour elle, au point que celle-ci peut provoquer chez son *amu* de la colère, de la faim, de l'envie de sucer le sang, des affects que l'on pallie grâce au nourrissage par le tabac.

Les pierres de chasse ou de pêche *misha* sont des bézoards. Lorsque les femmes les découvrent en préparant le poisson, elles les remettent aussitôt à leur mari ou à un fils qui les garde dans leur *islambu*. Les autres pierres se répartissent comme suit :

<i>Types de pierres (noms en kichwa)</i>	<i>Caractéristiques</i>
<i>Sumi rumi</i>	Un bézoard trouvé dans les poissons. Est aussi une « pierre de l'eau » : elle permet de s'y déplacer.
<i>Yachak rumi</i>	Pierre contenant (et étant) des connaissances.
<i>Wanduk rumi</i>	Pierre trouvée après une prise de stramoine.
<i>Chonta rumi</i>	Pierres provenant de la lagune de la stramoine (<i>wanduk cocha</i>), accessible par le rêve et la prise de la plante.
<i>Urku rumi</i>	Pierre provenant de l'intérieur des montagnes <i>urku</i> , accessible en rêve et par la prise de plantes qui font voir.
<i>Shungu rumi</i>	Pierre trouvée dans le corps d'un chamane mort.
<i>Ayak rumi</i>	Pierre contenant l'esprit d'un chamane mort.

Tableau 3 - Typologie des pierres des Zápara

Une pierre peut appartenir simultanément à plusieurs de ces catégories lorsqu'elles se recouvrent. Certaines, comme celle nommée Jotacachi, la *wanduk rumi* du grand-père Alejo puis de son fils Blas, désormais incorporée en Kiawka sont précisément décrites.

Jotacachi était bien ronde, mais avait néanmoins un haut et un bas, la couronne⁴⁷ étant en haut, et les brisures sur le côté. Sous la couronne, et sur le haut de la pierre, plusieurs lignes horizontales vertes en faisaient le tour. A propos de ces lignes Kiawka dit qu'elles étaient « bonnes, elles aidaient les gens, et aidaient à voir les gens ». Le vert, « c'était la vie. Il y avait comme un petit cœur à l'intérieur [de la pierre], elle était vivante »⁴⁸. Le reste de la pierre était rouge : c'est « la partie pour absorber, quand la pierre avait soif. Quand elle a soif, son maître (*amu*) a soif aussi. C'est pour cela qu'il suce le sang des gens. La pierre est en colère, toi aussi tu es en colère ». Pour les Zápara, le vert est la couleur du pouvoir et de la connaissance, deux facultés indissociables, tandis que le rouge est associé au conflit : voir en rouge, c'est l'annonce d'un affrontement ou d'hostilités⁴⁹. D'ailleurs entre les lignes vertes et le rouge de cette pierre, les mésententes étaient continuelles, le vert devant régulièrement arrêter le rouge qui voulait le toucher, le « manger » et lui prendre sa force. Les lignes vertes, me dit Kiawka, sont les bonnes « *chontas* », et les lignes rouges, les mauvaises « *chontas* ».

Cette pierre s'appelait Chonta, comme le palmier au bois le plus dur. C'est lorsqu'elle a perdu la pierre que Kiawka lui a demandé son nom lors d'un rêve. La pierre en avait deux : Chonta n'était pas à associer à l'arbre, mais à la « lagune » verte de la stramoine. Il existe une *chonta* qui donne des fruits et qui ne se trouve que dans les rêves. Là, au-dessus de la lagune, les *sacha supay* et *yaku supay* – esprits de la forêt et ceux de l'eau – les mangent : autant dire que la *chonta* de la lagune alimente les esprits. La pierre avait un autre nom, Jotacachi, un nom qui selon Kiawka renvoie à un savoir complet qu'elle renfermerait : celui d'*icaray*, c'est-à-dire le souffle magique, le savoir de la montagne (*urku yachay*) et celui du fleuve (*yaku yachay*) : trois savoirs complémentaires associés à des pouvoirs. Comme les grands chamanes qui reçoivent par les esprits un nouveau nom en plus du nom courant par lequel les leurs les appellent, cette pierre avait Chonta comme nom usuel, et un nom secret, Jotacachi.

À Quito, Kiawka fut agressée par deux hommes qui lui arrachèrent son sac. Dedans se trouvait son *islambu*, la petite bourse de cuir qui renfermait la pierre du grand-père. Pendant plus de dix jours, elle se sentit mal, « vide ». Exceptionnellement, elle avait mis dans son sac plusieurs de ses « secrets » ou *yachay*, tous des corps connaissants et de quoi les alimenter : des

⁴⁷ Par couronne il faut entendre habituellement le haut du crâne, sur lequel soufflent les chamanes lors de cures, et qui est perméable aux fluides et aux âmes. Plus précisément, la « corona » en espagnol, désigne pour les Zápara la fontanelle des nourrissons : cet espace au sommet de la tête qui se fortifie progressivement au cours de la croissance est l'endroit par excellence où les chamanes insufflent une force ou une défense.

⁴⁸ À l'intérieur de cette pierre qui avalait « comme une spirale » se trouvait une araignée, me dit Kiawka.

⁴⁹ D'après Karsten (1935 : 428), pour les voisins Canelos, il existe une association entre le rouge et l'attraction : la peinture faciale faite de *roucou* agit comme un charme vis-à-vis des femmes (comme du gibier), en plus d'être défensif lors d'une attaque chamanique.

fluides par lesquels véhiculer des intentions, comme du tabac et du parfum. Il y avait donc des pierres et quelques autres choses, comme des râpures d'os : des objets rêvés, d'autres préparés, par elle ou d'autres chamanes : à la fois corps, force et savoir, ils intervenaient dans des événements et aussi dans et sur des corps humains, parfois de façon volontaire et autonome, d'autres fois motivés par les demandes de Kiawka. Les voleurs, me narra Kiawka après avoir rêvé la scène, prirent peur car, quelques jours après avoir tenté d'utiliser la pierre, la fille de l'un d'eux tomba malade et fut hospitalisée. Alors, à l'aide d'un marteau, au-dessus d'un objet métallique, ils la brisèrent en frappant sur la « couronne ». Elle s'est cassée, a crié deux fois et « il est parti » : « en se brisant il est sorti un *runa* », une personne.

Dans l'exemple de Jotacachi, l'une des interrogations qui sourd concerne la nécessité pour ce *runa* sans corporalité d'en retrouver une. Une seconde porte sur la raison qu'a Kiawka de lui donner la sienne propre. Le corps minéral peut contenir des esprits des morts (*ayak rumi*) ou être un *yachay* animé d'un esprit non-humain (cas des *sumi*, *wanduk*, *chonta* et *urku rumi*). Toujours, c'est un sujet doué de communication qui tisse doucement une relation avec son maître et lui devient indéfectible. Cependant, lorsque Jotacachi est brisée, le *runa* sans physicalité n'est même plus un prolongement du corps du *shimano* qui le détient, le protège et le nourrit. S'offrent alors deux possibilités : celle de lui trouver un nouveau corps minéral ou lui donner le sien propre.

À Quito, sous les coups du marteau, quand la personne (*runa*) est sortie de la pierre, elle s'est réfugiée dans une forêt jouxtant la capitale, « là où il y a maintenant une montagne⁵⁰ ». Alors, durant une vision induite par l'ayahuasca à Quito, Kiawka l'a « pris » : il est entré par sa couronne, et elle l'a incorporé. En dépit de sa satisfaction à l'avoir retrouvé, cette modification affecte considérablement le mode opératoire de Chonta/Jotacachi : le souffle magique est l'un des premiers modes opératoires dans le chamanisme amazonien. Il permet d'envoyer directement une intention vers une personne. Or, tant que cet esprit avait la pierre pour corps, « c'était comme une personne qui est en face, qui peut souffler, par exemple lors d'une prise d'ayahuasca, la pierre peut me souffler, plus maintenant ». De fait, l'incorporation empêche certaines relations entre les deux sujets, en particulier la relation de soin.

L'histoire de l'objet ainsi racontée par Kiawka, associée à la description physique et visuelle de cette pierre, suggère plusieurs réflexions. D'abord, comme cette pierre, les chamanes zápara ont plusieurs noms : outre le terme d'adresse habituel, familial et courant, ils en possèdent un

⁵⁰ La montagne (*urku*) est perçue comme un lieu de savoir : les chamanes y entrent et accèdent à d'autres mondes qui enseignent d'autres savoirs.

autre, donné par les esprits et qu'ils ne portent que dans les rêves et visions induites. Cette pierre est le corps d'un sujet ambivalent, dont les deux caractères sont complémentaires, comme le sont les couleurs verte et rouge, et opposés, comme le sont les désirs de Chonta et ceux de Jotacachi. Pour les Zápara le rouge de Jotacachi qui domine la pierre évoque le sang, le conflit et la guerre. A propos d'une autre de ses pierres reçue en rêve et incorporée, Kiawka dit d'ailleurs : « J'avais ma pierre bien rouge, rouge, rouge, rouge, rouge. Elle était sang pur ». Quant au vert de Chonta, il est la couleur du savoir donné par les plantes, un vert lumineux, associé à la stramoine, la plante qui enseigne par excellence. Ensuite, cette pierre circule depuis plusieurs générations en ligne agnatique. Néanmoins, alors que le grand-père Alejo l'avait transmise à son fils de manière directe (« de la main à la main »), elle est restée dans le groupe de filiation parce que Kiawka l'a rêvée. L'existence de pierres qui se transmettent dans la lignée agnatique est avérée chez les voisins Achuar⁵¹. Chez les Zápara, une pierre de chasse peut être prêtée à un frère. Une femme qui rêve ce type de pierre et trouve le bézoard d'un poisson – propice à la chasse, selon un principe d'inversion avéré aussi dans d'autres sociétés des basses terres – la donne à son mari ou à un fils. La transmission des pierres magiques *yachak rumi* est d'un autre type : laissées à l'abandon à la mort du chamane, elles se donnent à voir en rêve à la personne qu'elles choisissent pour devenir leur *amu*, leur maître. Les Zápara considèrent que lorsqu'un chamane meurt, pendant quelques jours, son âme erre près du corps et peut être captée par un autre chamane puisque l'âme du mort cherche alors un corps qui sera susceptible de le maintenir animé. De même, ses objets chargés d'affects ont également besoin d'être traités comme des sujets pour conserver leur agentivité. Délaisés à la mort du chamane, ils se manifestent en rêve aux vivants susceptibles de devenir leur maître (*amu*).

Les pérégrinations d'un esprit en quête de corps

L'histoire de la pierre est aussi celle de son corps : marquée de coups, elle est légèrement brisée : ses brisures sont les traces d'un combat gagné, tandis que les deux couleurs, le rouge et le vert – deux couleurs qui se complètent – rappellent les deux noms et les deux pouvoirs de la pierre, foyer de savoirs connectés, complémentaires et antagonistes. Elle est contenu comme contenant, et les deux aspects s'interpellent et s'interpénètrent par l'histoire et l'ontologie de la pierre. Le corps du chamane a ces mêmes propriétés : il rassemble en lui des savoirs divers, bienveillants comme malveillants, de provenances variées (obtenus des plantes, des ancêtres ou des esprits par les rêves), de substances différentes et incorporées (des pierres incorporées en

⁵¹ Voir en particulier Descola (1986 : 324) à propos des pierres de chasse *namur*.

rêve ou visions induites, des savoirs de couleurs parfois lumineuses, ou scintillantes, des vêtements qui font partie du corps et qui ont été reçus lors de visions également).

Cassée par des voleurs de la ville, elle est devenue esprit pur, « âme sans corps » pendant plusieurs semaines, jusqu'à en retrouver un, celui humain et vivant de son dernier *amu*, Kiawka. Quelques mois auparavant, lors d'une autre prise d'ayahuasca, Kiawka avait incorporé son propre grand-père Alejo, ancien possesseur de la pierre. Il est aussi un ancêtre, le père de son père, mû par des désirs et intentions teintés de rouge, c'est-à-dire offensifs. Il habite tout le corps de sa descendante : c'est un corps (du grand-père) qui remplit de façon uniforme tout le corps de sa descendante, comme si celui de Kiawka était un contenant sur-mesure. Par le corps de Kiawka, l'esprit au corps brisé intègre aussi le corps de son primo-possesseur Alejo, peut-être le maître le plus remarquable qu'ait eu Chonta/Jotacachi⁵².

Dès lors, les relations entre les deux sujets (minéral/humain) changent de forme : d'intercorporelles, elles deviennent intracorporelles. De deux corps distincts, mutuellement observables et touchables, voire préhensibles, l'un devient contenant de l'autre. Tandis que dans sa forme minérale, l'esprit semblait presque inattaquable⁵³, en occupant le corps de Kiawka, il devient vulnérable. Quand l'esprit avait un corps de pierre, avec Kiawka, ils se faisaient face, pouvaient se toucher, se voir de façon immédiate. Dans un soin, ils travaillaient en symbiose, sous la responsabilité de Kiawka. Parfois, lors d'une prise d'ayahuasca, elle prenait la pierre à la main et la portait près du visage ou du crâne pour que l'esprit souffle et l'aide à contrôler la vision. Or, depuis que Kiawka porte en elle ce corps, ce type d'entraide, de relations et de soins intersubjectifs n'est plus possible. Kiawka ne souffle plus de fumée de tabac sur la pierre pour l'alimenter. Sa propre ingestion de tabac y pourvoit. Cependant, elle peut théoriquement subir les réactions de cette pierre colérique, jalouse et offensive. Il semble dès lors que la substance du corps, selon qu'elle est minérale, imperméable, dure, ou de chair, poreuse et molle, et surtout la possibilité de mettre les corps des sujets en perspective, c'est-à-dire leur assigner une position dans l'espace, par rapport à l'œil de l'observateur, participent à la définition du type de relation entre les deux sujets (la pierre et le chamane). Après que Kiawka ait rêvé cette pierre et ait développé des relations intercorporelles avec elle, lorsqu'elle en incorpora l'esprit à la suite de la brisure du corps, la relation devint intracorporelle. Par conséquent, ce qui survient au corps de Kiawka peut altérer l'esprit qui habite ce corps humain, et plus largement l'ensemble des corps connaissants qu'il contient.

⁵² Je ne sais pas si la pierre a appartenu à d'autres personnes avant Alejo.

⁵³ Toutefois, entre pierres animées, elles peuvent se combattre, gagner ou perdre.

La pierre comme corps

Un animal, une plante, un existant, peut être perçu comme une personne ou un sujet à condition qu'il soit doté d'une intériorité semblable à celle des humains. Cette proposition perspectiviste ne peut être étendue aux minéraux traités comme des sujets. Bien que des pierres soient des sujets avec lesquels les humains communiquent, la question du point de vue du corps par lequel on s'exprime – question fondamentale dans la théorie perspectiviste – ne se pose pas. Si certains Zápara changent de corps en faveur d'un corps et point de vue d'animal, aucun ne prend le « point de vue de la pierre »⁵⁴ : la pierre, sorte de corps plein, est sans orifice et a fortiori, sans organe visuel. Pourtant, l'esprit de Chonta/Jotacachi a choisi, après s'être fixé dans un corps minéral, d'habiter un corps humain. Celui de Kiawka est celui d'une femme vivante, occupé déjà de plusieurs savoirs incorporés et colorés et même d'au moins un autre corps humain : celui du grand-père défunt. D'autre part, les pierres magiques ne sont pas « toutes les pierres ». Contrairement aux plantes et aux animaux, elles ne sont pas appréhendées comme une espèce partageant les mêmes attributs physiologiques et morphologiques et pouvant se reproduire entre congénères⁵⁵. Celles qui se manifestent en rêve sont de suite reconnues comme des sujets avec lesquels interagir. Elles partagent les attributs de l'intériorité des humains : réflexivité, intentionnalité, affects, capacité à communiquer lors de rêves ou de visions induites avec les autres sujets tels que des humains, des plantes et d'autres pierres également dotées d'une telle intériorité. Il n'est pas exclu que les pierres puissent communiquer avec les animaux : cela semble ontologiquement possible, malgré l'absence de données le confirmant.

La biographie de cette pierre montre que l'un des désirs de la pierre en tant que sujet est de rester un sujet avec une forme corporelle. Lorsqu'elle est brisée, elle se réfugie dans une montagne boisée d'où elle recherche un autre corps et choisit au final d'intégrer celui de son dernier *amu*. La corporéité introduit une discontinuité dans la relation, condition pour être agent tout comme pour être patient. Sans corps, comment toucher l'autre sujet, dans le sens propre comme au figuré ?

⁵⁴ D'après Chaumeil (1983 : 127), les chamanes yagua peuvent se transporter et se réfugier dans des petites pierres dont la taille croît grâce à la fumée de tabac.

⁵⁵ A Iquitos, un chamane urbain *mineralista* partage cette conception : il possède un nombre important de pierres *encantos* par lesquels il soigne des patients. Les *encantos* ont entre eux des relations d'affinité et de parenté rituelle (*compadrazgo*) et forment une société organisée, où chacun a sa fonction et est lié aux autres, voir Bilhaut (2002).

1.4 Dissocier les humains des non humains

Bartolo se baignait dans le fleuve Conambo quand il aperçut une femme, elle aussi dans l'eau. Alors qu'elle retourne dans l'eau, il l'attrape par les cheveux. Elle lui dit de la prendre par la main, ce qu'il fait. Il la sort de l'eau, et il se rend compte qu'elle est pour moitié une langouste. Il veut l'emmener, mais elle lui dit : « Laisse-moi. » Alors il la lâche, mais au dernier moment, alors qu'elle retourne dans l'eau, il la rattrape par les cheveux. Elle lui dit à nouveau de la prendre par la main. Il voit qu'elle a la peau bien blanche, puis elle lui dit de la laisser. Il la laisse et la rattrape finalement par les cheveux. Finalement elle accepte d'être avec lui, il la serre dans ses bras, c'est même douloureux vu comme la femme, avec ses bras de langouste, le serre⁵⁶.

Après le récit de ce rêve antérieur d'une semaine au moment du recueil, Bartolo ajouta que la langouste est maintenant l'une de ses femmes. Elle a laissé son mari jaloux aux longs cheveux pour « être avec » Bartolo. Enfin, il dit : « La langouste a donc une âme, elle est *runa*. Je ne le savais pas ». Grâce à ce rêve où à trois reprises il attrape cette femme-langouste par les cheveux, Bartolo découvrit que la langouste est *runa*, c'est-à-dire personne pouvant communiquer avec les humains, partageant la même intériorité que lui. La forme corporelle de cette femme est fluide : d'abord il la voit comme une personne humaine, avec des cheveux particulièrement préhensibles et drus. Puis il voit son bassin de langouste, tandis qu'elle conserve un visage humain. Enfin, lorsqu'il embrasse le corps de la femme, il ressent encore plus sa physicalité de langouste. Même en adoptant une forme humaine, les non-humains gardent les traces de leur essence véritable. Dans les rêves, la physicalité des maîtres des végétaux ou des animaux est tour à tour celle de l'espèce à laquelle ils appartiennent et la forme humaine prise comme condition à la communication⁵⁷. Comme la langouste, qui devient une âme auxiliaire de Bartolo, la physicalité de ces existants est toujours séductrice. Ils sont décrits comme beaux, grands aux longs cheveux quel que soit le genre des conjoints spirituels. Ces rencontres lorsqu'elles sont réussies donnent lieu à une relation d'une nouvelle nature qui

⁵⁶ Ce récit de rêve m'est rapporté par Bartolo une semaine après son expérience onirique.

⁵⁷ Après avoir bu du jus de tabac Juan Cruz rêve une rencontre avec le maître du pécarí, il dit alors : « Ce pécarí, un *runa*, un *runa*, était velu, il avait des poils ». De son côté, l'anaconda énorme rencontré par Kiawka durant une expérience onirique, s'est transformé en un homme très grand. Il lui précisa que parfois il se fait petit parfois grand, à l'image de sa corporalité animale. Le lendemain elle a rêvé d'un arbre qui se fit homme et avec qui elle discuta : « Il avait sur chaque joue une feuille. Il m'a montré et je lui ai retiré une feuille. C'était comme du sang, mais ça n'était pas du sang, ça collait. J'ai remplacé la feuille ». Le maître de l'ayahuasca a lui aussi développé un système pileux très développé, avec de larges sourcils particulièrement fournis et bien obliques. Nu, couvrant son sexe d'une grande feuille verte, ses doigts exagérément longs sont prolongés par des ongles pointus. Dans l'une de ses mains, il tient une lance. Ses cheveux apparemment ébouriffés sont comme la mousse végétale aux couleurs vert marron.

peut déboucher sur la constitution d'une famille spirituelle. La procréation dans le rêve reste toutefois exceptionnelle⁵⁸.

Les jours qui suivent la réception d'un « secret », esprit auxiliaire donné par un chamane, celui-ci est rêvé. D'abord il met à l'épreuve le sujet rêveur, puis se présente voire même indique à son maître son mode opératoire. Sa corporalité n'est ni indéfinie ni précise : c'est sa silhouette fine et sombre qui est observée d'un côté du champ visuel onirique. La nature de cette personne y est parfois mise à jour : alors qu'un chamane du Napo avait remis à Kiawka des râpures d'os empaquetées et présentées comme celles d'un squelette humain de femme indigène, mon interlocutrice comprit par l'expérience onirique et la discussion menée avec le *runa* du secret qu'il était un homme métis. Comme tout corps il faut ensuite l'alimenter du souffle de la fumée de tabac dirigé sur le petit paquet. Puis le *yachay* doit petit à petit intégrer le corps de son possesseur. La relation d'attention mutuelle rappelle les processus de domestication jusqu'à posséder les caractéristiques des liens filiaux.

Pour les Zápara, les connaissances se trouvent dans le corps : tout apprentissage requiert un jeûne alimentaire et par la prise de tabac, d'ayahuasca ou en rêve, le savoir s'incorpore. Il est situé dans des parties du corps déterminées. Des chamanes peuvent remettre des « secrets » ou des connaissances qui sont le plus souvent des esprits qu'il faut apprivoiser jusqu'à ce qu'elles fassent corps (*aichayanguna* : « elles deviennent chair »). La relation entre cet esprit et le sujet devient alors une relation paternaliste puisque ce dernier devient « comme son père », ou « *yayanchin* » (« il fait [le] père »). C'est aussi le cas des pierres de chasse *misha* et des pierres magiques en général : bien que conservées dans l'*islambu*, la relation est la même, l'*islambu* étant perçu comme un prolongement du corps, un aspect externe de celui-ci. D'ailleurs sa fabrication est réalisée durant un jeûne et après une prise de plantes lorsqu'il est destiné à un chamane. Il est un contenant à proprement parler : comme la peau du corps des humains, la fibre de *chambira* travaillée selon la technique du filet est imprégnée de défenses ou pièges à qui tenterait de l'approcher. Par exemple, celui-là se retrouverait confronté aux fourmis *yuturi* ou *wiyu*, lesquelles mordant l'imprudent lui injecteraient son venin et le tueraient. L'esprit d'un

⁵⁸ Je dispose de deux récits de rêve de Kiawka où il en est question : dans l'un, un beau jeune homme aux longs cheveux, « son premier mari » qu'elle a commencé à connaître par le rêve quand elle était adolescente, lui dit qu'il désire un enfant avec elle. Il espère le faire dans une cascade d'eau. Un autre récit rapporte un rêve ancien, dans lequel le maître des animaux, un homme aux longs cheveux sachant reproduire les cris de tous les animaux, attire à lui des papillons de toutes les couleurs. Plus tard ils ont eu huit papillons, c'est-à-dire huit enfants qu'elle voyait parfois comme des papillons et parfois comme des enfants. Elle les aimait comme des enfants, ils étaient les siens. Un jour elle a quitté ce mari pour un autre que lui préférait son père. Elle n'a jamais plus revu ses papillons. Enfin on sait que le grand-père Alejo avait une femme anaconda.

anaconda peut aussi garder l'*islambu*. Ces manières qu'a le *shimano* de protéger ce petit sac, il les met aussi en œuvre pour son hamac ou son siège.

Des expériences visuelles diurnes peuvent donner lieu à une rencontre onirique. Lors d'un déplacement à pied, Kiawka vit à mes côtés une « personne »⁵⁹ (*shu runa*) invisible à mes yeux. Il s'agissait d'un *sacha runa* (un être de la forêt) qui me suivait et me regardait. Pour nous rendre à Pitacocha, nous avons pris le bus jusqu'au bourg d'Arajuno, d'où rejoindre notre destination en une huitaine d'heures de marche. À Arajuno où nous avons passé la nuit pour prendre le chemin dès l'aube, toutes les personnes qui nous ont interrogées sur notre voyage nous avertirent qu'un jaguar *yanapuma*⁶⁰ attaquait depuis quelques temps les voyageurs. De plus, nous étions deux femmes qui ne connaissions pas le sentier, dont une à jamais novice de la forêt : nous pouvions nous tromper de chemin et le jaguar pouvait nous attaquer. À l'aube, Kiawka me dit être préoccupée mais nous décidâmes tout de même de poursuivre le voyage. Par endroit, le chemin paraissait tel un « boulevard », tant il était emprunté ; quand nous pénétrâmes plus profondément en forêt, elle me fit arrêter et manifesta à nouveau son inquiétude face à ce jaguar. C'est dans ce contexte d'attention accrue par la présence de ce prédateur vis-à-vis duquel tous nous avaient mis en garde que Kiawka vit ce *sacha runa*. Nous nous étions arrêtées près d'une petite rivière, un lieu conducteur des relations avec les non-humains, pour préparer un peu de bière de manioc lorsqu'elle l'aperçut. Pour ne pas m'alarmer, elle ne m'en dit rien. Mais plus tard, alors que nous avons repris le chemin et que je m'étais éloignée, elle revint rapidement vers moi et me demanda de ne plus faire de telles choses ce jour et me dit de mettre ma main sur ma tête. Elle avait vu à plusieurs reprises une personne me suivre et ajouta : « Tu ne l'as donc pas vu, pour t'éloigner ainsi ? ». Ce soir là, avant d'aller dormir, elle fuma un tabac que lui remit notre hôte Cecilia. Le lendemain matin elle me raconta ce qu'il s'était passé. Elle avait vu cette personne (*runa*) lorsque nous préparions la bière tout d'abord : il se cachait derrière un arbre, tout en laissant passer sa tête ; puis quand elle se retournait pour me voir et le voir aussi, elle le voyait qui me suivait, « de ses yeux » elle le voyait (*ñuka kikin ñawiwán* : « avec mes propres yeux »). Mon incapacité à le voir l'étonna puisque lui me regardait, j'aurais dû donc le voir en vertu de la dialectique de la vision selon laquelle pour voir le corps d'un esprit, il faut qu'eux-mêmes nous voient. Ainsi, les esprits suprêmement visibles dans des visions hallucinatoires peuvent parfois se laisser voir

⁵⁹ Quand elle m'en parla en espagnol, elle me dit : « *una persona* », insistant sur le fait que c'est bien « *una persona* » qu'elle a vue.

⁶⁰ Pour les Zápara comme pour les Kichwa, les *yanapuma* sont les réincarnations des chamanes morts.

dans le monde de veille, tout en se révélant non-humains⁶¹. Kiawka avait compris que ce *sacha runa* aux cheveux blonds et aux yeux clairs allait vouloir m’emmener car j’étais blanche comme eux. Cette nuit-là, elle avait donc rêvé celui qui nous suivait pour lui expliquer que je n’étais pas de leur monde mais de très loin, d’où mon apparence. Elle lui demanda alors de ne plus nous suivre. Il lui répondit qu’il nous attendrait à la rivière et nous accompagnerait pour notre retour.

Dans cet exemple, la vision onirique du *sacha runa* fait suite à une première rencontre. Elle permet une communication verbale qui faisait défaut initialement et aussi de s’assurer de la nature de la personne vue : ce rêve confirme la vision immédiate de Kiawka. Cela montre que certaines personnes préparées pour avoir une bonne vision savent distinguer par la vue ordinaire les humains des non-humains. Si cette clairvoyance répond à la dialectique de la vision, elle est aussi une faculté que possèdent les buveurs de stramoine. Lorsqu’ils cheminent en forêt il arrive que des Zápara entendent des bruits produits par les non humains : il ne s’agit pas de langage articulé, mais des déplacements, des chants ou des gémissements... Au bord d’une rivière, Kiawka a cette faculté d’entendre ceux qui s’adressent à elle. Cette écoute n’induit pas de communication dialogique entre les deux termes, laquelle surviendra plus probablement dans l’expérience onirique. Il ne suffit donc pas d’entendre ou de voir les non-humains pour engager une communication avec eux. Il faut pour cela que le sujet rêveur les retrouve comme interlocuteurs oniriques.

Parfois, comme les humains, les non-humains prennent la forme corporelle d’un humain vivant proche dans l’expérience onirique. Ainsi, alors que Kiawka se rendait pour la première fois à Andoas Viejo⁶² sur le fleuve Pastaza au Pérou, elle me fit part de son rêve : le maître du fleuve (*yaku amu*) s’était manifesté d’abord sous les traits de María Luisa, la mère de mon interlocutrice. Lorsqu’elle comprit qui il était, il prit l’apparence d’un homme. Il voulait Kiawka pour femme, ce qu’elle refusa. Comme il insistait, elle finit par dire qu’elle était « *hueso de [su] abuelo* » c'est-à-dire « os » de son grand-père puis elle se transforma en homme. Ce récit formulé avec inquiétude par Kiawka qui se rendait pour la première fois dans cette zone est particulièrement intéressant en ce qu’il montre aussi comment les sujets rêveurs (comme les interlocuteurs oniriques qu’ils sont aussi) prennent une autre forme corporelle et

⁶¹ Les jeunes Yanomami lorsqu’ils sont regardés par les esprits font d’étranges rêves reconnus comme un signe d’élection, et rendus possible par l’attention que leur portent déjà les esprits. En d’autres termes, si les esprits ne les regardent pas, ils ne connaîtront pas ces rêves, dans lesquels à leur tour ils pourront voir les esprits (Albert, 2003 : 60).

⁶² L’installation de la compagnie pétrolière Oxy dans la zone a contribué à la construction d’une petite ville, Nuevo Andoas, laquelle a fait du village d’Andoas, ancienne mission, Andoas Viejo.

humaine pour leurrer autrui dans le rêve. Dans cet exemple, le maître du fleuve et Kiawka modifient leur apparence corporelle : le premier commence par se jouer de la seconde puis prend une autre forme humaine, tandis que Kiawka se laisse d'abord voir sous sa véritable corporéité et, se sentant en danger, change de genre (et leurre son interlocuteur). La capacité à changer de forme corporelle – humaine ou pas – est une propriété partagée par l'ensemble du collectif de rêveurs. Ce changement a un coût et ne peut être réalisé qu'en fonction des âmes auxiliaires dont on dispose déjà dans le cas d'un changement en faveur d'un corps de non humain ou d'humain mort. Dans cet exemple, Kiawka en tant que « *hueso de [su] abuelo* » prend la forme du grand-père pour changer de genre. Quand elle se transforme en animal, elle prend le corps de l'anaconda, un autre de ses auxiliaires. Cependant, les interlocuteurs oniriques qui prennent la forme d'un proche pour leurrer le sujet rêveur ne captent pas pour cela la corporéité d'un humain qui sommeille : ils en prennent juste l'apparence qu'ils « posent » sur leur propre corps tel un habit. Ces copies corporelles sont celles de piêtres rêveurs ou du moins de *yanga runa*, des gens ordinaires.

Des esprits ne sont vus que dans des visions induites ou oniriques. C'est le cas de Tsamaru décrit parfois sous sa forme humaine, sinon sous celle d'une lance bien décorée de plumes qui coupe les mauvaises âmes. Rares sont les *shimano* qui « possèdent » cet esprit auxiliaire. Tsamaru n'existant pas hors de la société zápara, il est emblématique du chamanisme zápara. Les autres esprits auxiliaires possédés par les *shimano* sont des pierres, des dards, des araignées, des animaux prédateurs, des feuilles pourries.

En résumé, l'une des choses qu'enseigne l'expérience onirique est la distinction entre les humains et les non-humains : en observant quelles sont les formes corporelles animées d'âmes ou lesquelles sont des personnes, les Zápara découvrent la véritable nature de leurs interlocuteurs et continuent de catégoriser les uns et les autres. Comme pour la langouste ou l'escargot dont les attributs humains de réflexivité, d'intentionnalité et l'aptitude à la communication ont surpris, des existants sont encore en cours de qualification par les Zápara. Leur environnement social est habité par des humains vivants mais aussi par l'ensemble de ces personnes, humaines ou pas, possédant ces attributs⁶³.

⁶³ Pour les Zápara, les animaux qui sont désignés comme des personnes sont ceux qui communiquent entre eux, tels les chiens, les toucans ou les grands aras : « *allkuguna cuintanguna, runashina* » : les chiens conversent, comme des personnes. Au même titre que les chiens, les *sacha allku*, littéralement les « chiens de forêt », sont des personnes. Ces derniers sont perçus comme étant les chiens des *pasuka supay* (les esprits *pasuka*). Quant aux toucans, ils ont une sociabilité comparable en divers aspects aux mœurs des humains. Ainsi, quand un chasseur meurt, ils font une fête, se réunissent et boivent ensemble (« *sikwangaguna tandanakunan, chasna upinan manchanan* »).

* * * * *

L'existence de la personne est associée à l'usage du « je » et donc à la réflexivité. Cependant, la communication véritable entre les humains et les non-humains passe par un lieu favorable qu'est l'espace onirique et par la corporalité : à cet égard l'approche comparative entre les Zápara humains et les objets qu'ils manipulent est particulièrement riche. En effet, l'étude des pierres magiques *yachay rumi* ou *chonta rumi*, des pierres de connaissance – sujets avec lesquels les chamanes Zápara interagissent – montre que toute personne, humaine ou pas, nécessite un corps, condition à la relation entre deux termes.

Le savoir sur la constitution de la personne n'est pas également partagé par tous les Zápara : les points de vue divergent entre les *shímano* et les *yanga runa*. Les premiers décrivent plusieurs âmes ou esprits auxiliaires auxquels les chamanes sont attachés. Pour eux, la personne est faite à la fois des deux âmes initiales fabriquées par les géniteurs et remises à la naissance, de l'ensemble des connaissances corporées aux origines variées et des âmes auxiliaires. Les *yanga runa* parlent bien des deux âmes originelles et aussi du destin différent de l'âme principale selon que l'on est chamane ou pas. Des gens ordinaires influencés par les religions chrétiennes pensent qu'à la mort l'âme principale brûlera après avoir été jugée pour des péchés dont la provenance est bien difficile à comprendre de leurs propres dires. Une vieille femme pense d'ailleurs que les Zápara ont trois âmes : après la mort, l'une sera brûlée pour laver les péchés, la deuxième ira au ciel, et la dernière – « la plus forte » – restera sur la terre, renaissant de ses cendres. Tous disent le destin heureux des âmes des chamanes qui se retrouvent dans la montagne de Supay Urku où ils se baignent deux fois par jour dans la lagune verte de la stramoine et gardent les jaguars pour qu'ils n'aillent pas dévorer les humains vivants. La vision des bons rêveurs est proche de celle-ci : ils distinguent pour chaque humain deux âmes initiales auxquelles s'ajoutent les auxiliaires.

Des visions du monde plurielles

Chacun en fonction des âmes auxiliaires qu'il possède voit le monde différemment. Aussi, en fonction de celles-ci, un chamane peut avoir plusieurs visions différentes du monde, lesquelles ne sont pas perçues comme antithétiques, mais offrent une perception synthétique de points de vue particuliers du monde. Ainsi, une personne possédant l'escargot comme âme auxiliaire et faisant appel à lui pour une action voit alors le monde comme un espace plat et fini : face à lui et vers lui arrivent une multitude innombrable d'escargots aux gueules ouvertes et énormes, appelant des « épines » qui tombent alors « comme des lances » sur le monde. Or,

de là où se trouve le chamane, sa vision semble « totale », il a la sensation de voir devant lui « tout » le monde, et que celui-ci est petit. Le chamane possédant le maître des singes-araignées⁶⁴ (*Ateles paniscus*) peut le regarder sauter sur le monde plat et rond dont il fait le tour en trois sauts toujours précédés de sa main : « tandis qu’il saute ici, sa main est là ». Le chamane voit le monde petit, et plusieurs visions du monde peuvent cohabiter, telles les deux précédemment décrites. Le monde y est co-construit par l’action des âmes auxiliaires des non-humains et la propre perception du chamane. Des personnes ordinaires possédant des âmes auxiliaires peuvent avoir d’autres visions tout aussi valables et acceptables car chaque personne est connectée à une classe d’esprits ou d’âmes, et chacun d’entre eux marque sa présence différemment dans le monde.

Pour les Zápara il n’y a pas d’intérêt à posséder un esprit esseulé ou isolé. Il faut qu’il possède un maître, *amu*, ou qu’il le soit lui-même, car seul, l’esprit auxiliaire est peu offensif. C’est la hiérarchie et la collectivité d’esprits qui leur donnent leur force individuellement et sert les humains qui leur sont liés.

La personne zápara, telle qu’elle est observée par les bons rêveurs et les *shímano*, est à géométrie variable : comme les corporalités sont fluides et que chacun est susceptible d’être lié à des esprits auxiliaires, la constitution de sa personne est elle aussi mouvante. La possession des deux âmes (*kikin alma* et *ayak alma*) et l’introduction du savoir-rêver dans le corps des Zápara sont les invariants de leur corporalité humaine. Grâce à la technicité qu’ils acquièrent dans la connaissance du corps, d’une part, des visions induites ou oniriques leur permettent de développer de nouvelles relations avec des non-humains pour en faire des esprits auxiliaires. D’autre part, ils apprennent à maîtriser tout le processus du rêve, lieu de connaissance et d’expérimentation d’autrui.

⁶⁴ Soulignons que le singe-araignée ou *maquisapa* ou *chuba* (kichwa) vit principalement dans la canopée, ne descendant que très peu au sol.

Chapitre 2 – Le rêve, mode d'emploi

En Amazonie, tous les étants qui sont des sujets peuvent communiquer entre eux. Le rêve d'un humain est ici entendu comme une expérience partagée avec d'autres sujets, qu'ils soient humains ou non, dans un temps et espace semblables à ceux du rêveur. Pour les Achuar, par exemple, le rêve ou la vision induite par intoxication permettent d'établir une « communauté sémantique » avec des êtres doués de la capacité d'expression, avec des esprits, des objets magiques ou des essences incorporées que l'on ne voit ni n'entend dans la vie de veille (Descola, 1989 : 441). Il s'agit par conséquent d'une situation qui est aussi un mode de relation. Dans le chapitre précédent, j'ai montré que les corps des humains vus en rêve sont ceux des humains qui savent rêver et, partant, qui disposent d'une connaissance chamanique suffisante. Pour les Zápara, les interlocuteurs oniriques sont des personnes qui font rêver : en d'autres termes, les voir en rêve est une indication sur leur faculté à s'y montrer, à y agir et à faire rêver. Pour le rêveur comme pour l'interlocuteur onirique, la connaissance et la pratique oniriques sont le fruit d'un travail sur le corps et de techniques maîtrisées. Comme les autres types de vision, le rêve nécessite un apprentissage. Il existe plusieurs modes de perception visuelle que l'on réduira à la vision immédiate, la vision induite et la vision onirique. La première s'exerce spécialement dans les activités cynégétiques et plus globalement de jour. La deuxième a le plus souvent lieu durant la nuit à l'aide de tabac ou d'ayahuasca, la prise se faisant à la nuit tombée. Celle de datura qui se prolonge durant plusieurs jours provoque des visions de jour comme de nuit⁶⁵.

Il est utile de faire un point sur la perception visuelle et l'expérience qu'il en est fait en Amazonie. Les travaux sur la perception de M. Merleau-Ponty ont permis d'éclairer les rapports entre le visible et l'expérience du monde à travers l'« être au monde » ou la position du corps dans le monde, « la chose perçue [n'existant] qu'en tant que quelqu'un peut l'apercevoir » (Merleau-Ponty, 2003 : 49). Les travaux de H. Bergson et M. Merleau-Ponty ont inspiré les recherches de T. Csordas et E. Viveiros de Castro sur les questions de perception et

⁶⁵ À propos des différents types de vision des Zápara, voir en Annexe 1 « Voir ».

du corps⁶⁶. Dans *Embodiment and Experience*, T. Csordas (1994) développe la notion d'*embodiment* : il considère que tout point de vue est situé et occupe une place particulière dans un réseau de relations. Dans cette théorie corporalisée sont aussi pris en compte les affects, les émotions, les sensations qui participent à la construction de soi (*self*). Précisément, il définit l'*embodiment* – construit à partir des travaux de M. Merleau-Ponty et de la théorie du discours de P. Bourdieu – comme « un champ méthodologique défini par l'expérience perceptuelle et le mode de présence et d'engagement au monde⁶⁷ » (Csordas, 1994 : 12). Pour sa part, E. Viveiros de Castro (1992, 1998) a montré comment en Amazonie, le point de vue du corps du sujet (humain ou non-humain) change sa façon de percevoir « l'autre ». La variation des points de vue est liée à des différences de corps, les sujets partageant les mêmes facultés mentales⁶⁸.

Cependant, en tant qu'espèce ou, entre « congénères », les animaux ou les êtres non-humains se voient comme des humains. Ce principe est également valable pour les Zápara. Pour eux, il se situe à différents degrés, les corps pouvant être humains, animaux, végétaux, avec toujours un rapport proie/prédateur qui détermine la relation entre les différentes espèces. La question du minéral se pose différemment car si les pierres peuvent être des corps doués d'un esprit, elles ne sont pas perçues comme une espèce (Bilhaut, 2006 : 248).

À propos des Kichwa de Canelos, N. Whitten écrivait en 1978 qu'ils s'intéressaient aux mécanismes du rêve, s'efforçaient de se réveiller après chaque rêve, en analysaient les images insérées dans un système de signes liés à la connaissance du passé (Whitten, 1978 : 845).

Dans ce chapitre je décrirai les techniques pour bien rêver. Puis je proposerai une catégorisation des interlocuteurs oniriques des Zápara, et montrerai que le rêve est pour eux avant tout un mode de relation.

2.1 La mécanique des rêves

Alors que je m'apprêtais à me rendre au Pérou, Kiawka voulut s'assurer que pendant ce séjour, elle pourrait me rêver. Je lui répondis alors que depuis plusieurs nuits je ne me souvenais pas de mes rêves et que la communication pourrait s'avérer difficile. Cette fois-là, elle décida de me prêter son secret, à placer avec le mien sous l'oreiller. Avant, elle avait pris le soin de me faire une *limpia* pour bien rêver, à l'aide d'un parfum, du secret et de la pierre de

⁶⁶ Dans les années 1990 s'opère une réappropriation des travaux des phénoménologues, qui ancrent dans le corps. *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896) de H. Bergson est l'une des œuvres majeures sur laquelle ils s'appuieront.

⁶⁷ Ma traduction.

⁶⁸ Voir à ce propos sur l'animisme : Descola (2005 : 178).

son grand-père. C'est comme cela, au cours de discussions et d'exercices pratiques, que j'ai relevé parmi les Zápara l'usage de techniques qui ont pour finalité de faire bien rêver (*ali muskungawa*)⁶⁹. À travers les techniques du rêve sont considérés la préparation de l'expérience onirique (rêver ou ne pas rêver), le songe (être dans le rêve) puis le réveil (sortir du rêve). Ces trois temps offrent un descriptif technique essentiel à la définition du rêve zápara.

Trucs et astuces pour rêver

Selon les Zápara, un mauvais rêveur est avant tout quelqu'un qui ne tient pas compte de ses rêves et, *a fortiori*, qui ne s'en souvient pas. Pour devenir un bon rêveur, ils décrivent des techniques que tous peuvent appliquer, de manière à « acquérir » le processus du rêve. En suivant les recommandations, ils pourront d'abord l'incorporer, puis le maintenir, le stimuler et le faire évoluer. Loin des Zápara, les Parakana de l'interfluve Pacajá-Tocantins du haut Xingu expriment la perte de la capacité de rêver par le radical « *paje'an* », où « *paje* » désigne le pouvoir (Fausto, 2001 : 341). Pour eux, perdre cette capacité serait perdre un peu du pouvoir chamanique afférant. Cette idée est très proche de celle des Zápara, du moins parmi ceux qui sont perçus comme de « bons rêveurs » en raison de la pertinence de leurs rêves, bons ou mauvais, qui montrent la réalité de ce qui se passe dans les affaires communes, personnelles et quotidiennes. À aucun moment je n'ai entendu parler d'une perte irrémédiable de cette capacité. L'exemple de Cecilia, une femme de Pitacocha (Curaray), montre comment une femme choisit de nourrir son « pouvoir », qui est aussi celui de bien rêver, alors qu'elle ne l'expérimente pas ou plus et craint de ne plus maîtriser les modes opératoires⁷⁰.

Lorsque Bartolo me narra ses difficultés à rassembler son peuple pour s'organiser politiquement – ce qui ne fut pas simple – il dut commencer par les inciter à rêver à nouveau, ou plus exactement à favoriser à nouveau son usage. Pour lui, renoncer au rêve, c'est renoncer à ce qu'ils sont, des Zápara. Or, après le décès de son père Blas en 1997, les anciens cessèrent de valoriser le rêve, de le raconter, et partant, de rêver, comme le relate Bartolo :

« Le rêve, après que mon père mourut, n'était plus si important [...]. Ils disaient : "Ici est le point final dans lequel la culture zápara se termine. Aujourd'hui nous devons

⁶⁹ J'ai observé certaines techniques, tandis que d'autres m'ont été rapportées bon gré mal gré. Le rêve étant aussi une source de pouvoir, m'en donner les clés suppose d'abord une confiance absolue à mon égard. Puis, le rêve étant l'ultime refuge d'une identité en perte de vitesse, en livrer tous les secrets est pour eux absolument risqué en raison des conflits chamaniques en cours et en particulier des conflits interethniques, pour lesquels les Zápara doivent compter sur leurs connaissances spécifiques – tels les rêves. Ainsi, c'est parfois du bout des lèvres que j'ai recueilli certaines de ces données, souvent en prises de notes. Cherchant à vérifier certaines d'entre elles, je me suis souvent heurtée à des interrogations ou des négations selon lesquelles il n'existerait pas de telles pratiques. Heureusement, d'autres ont apporté des témoignages convergents. Une grande partie des données qui suivent ont d'abord été des conseils que les Zápara me prodiguèrent, afin que je puisse moi aussi bien rêver.

⁷⁰ Elle déclare avoir « honte » de dire qu'elle connaît les remèdes et par conséquent préfère taire cette aptitude.

aller vivre avec les Kichwa, aujourd'hui moi je pars à Puyo, un autre va à Santa Ana, moi je vais à Sarayaku, je retourne au *río* Tigre". Ils disaient qu'ici ça se termine, et ça ne les intéresse pas. Ils disaient : "Comme l'a dit Piatso, nous sommes terminés". Ça voulait dire qu'ils renonçaient à tout ! Par exemple, quand nous avons commencé à nous organiser, nous avons commencé à parler des rêves. Ils disaient : "De nouveau vient Blas qui parlait des rêves". C'est pour cela que j'ai commencé à valoriser la vie des anciens : "tu connais ça, tu connais ça aussi, et tu rêves. Et ce rêve, si tu ne le valorises pas, comment vas-tu vivre alors ?" [...] Je suis allé leur parler une autre fois. Dans certaines communautés, ils commençaient à récupérer, se souvenir de leurs rêves. »

Ce récit enseigne non seulement que l'importance donnée au rêve fait rêver et participe à sa remémoration, mais aussi qu'il est possible pour qui sait ou a su rêver de retrouver cette faculté. L'idée de perdre à jamais la capacité de rêver n'existe pas chez les Zápara. Au contraire, tous la possèdent et pour être de vrais Zápara, il faut tenir compte des rêves dans la conduite des affaires, individuelles comme communes⁷¹.

Préparer les enfants

Pour que toute leur vie ils aient de bons rêves, certaines mères préparent les nourrissons très tôt. Cette pratique est suivie par des femmes de *shimano* qui proscrivent des aliments et boivent le jus de certaines plantes tandis qu'elles allaitent leur bébé. Des Zápara ont été préparés dès l'enfance à rêver, par leur mère et par leur père. Dans une même fratrie, des différences notables sont mises à jour. Bartolo explique qu'il tient de son père le fait d'être devenu un bon rêveur :

« Mon père a beaucoup, beaucoup, beaucoup soufflé sur mon corps, "pour apporter de mon territoire", disait-il, c'est ainsi que moi, dans mon corps, j'ai beaucoup de rêves, des rêves puissants. C'est pour cette raison que lorsque je rêve, ils valent beaucoup, c'est pour cela qu'on dit qu'ils valent beaucoup. »

Pour Joaquín, le plus jeune de la fratrie de Bartolo, leur mère, María Luisa, avait suivi les prescriptions de Blas pour qu'il rêve bien. À la fin de sa vie, le *shimano* avait souhaité que son dernier fils suive la trajectoire familiale et épouse la fonction de chamane. Désigné par tous comme son successeur, Joaquín avait 13 ans à la mort de son père. La fulgurance du décès de Blas n'a pas permis qu'il lui transmette son savoir de la façon la plus commune chez les

⁷¹ Néanmoins, on peut parfois entendre une personne déclarer à la suite de songes qualifiés de mauvais qu'elle ne veut plus rêver et que pour cela, elle va boire de l'alcool : l'état d'ébriété s'il favorise le sommeil empêche à la fois le rêve et son souvenir. L'excès d'alcool (comme de nourritures lourdes) est parfaitement néfaste pour l'activité onirique.

Zápara : par l'ingestion de plantes pendant de longs mois, le retrait partiel de la vie sociale publique et une diète sévère. Bartolo relate :

« Moi, en tant que personne, j'ai été préparé pour rêver depuis enfant, pour rêver ces choses que je suis en train de rêver. Ces rêves des histoires passées. Pour cela, on se prépare depuis l'enfance, quand les mères donnent une alimentation spéciale, en faisant des diètes. Là dans son esprit, il ne va pas entrer beaucoup d'aliments qui ne serviront pas à cela, alors la tête reste ainsi. Par exemple certaines mères ne le font pas, [leurs enfants] ne peuvent pas rêver. Ainsi, nous, depuis que nous sommes enfants, nous rêvons. »

Issue de la même fratrie, Kiawka a suivi auprès de son père une initiation chamanique durant deux années⁷². Alors qu'elle n'a pas été spécialement préparée à bien rêver dans les premières années de sa vie, tant par sa mère que par son père – comme me le confirma sa mère – c'est plus tard, lorsqu'elle eut 12-13 ans que son père se chargea de lui apprendre. Vers l'âge de 6 ans, elle portait déjà un grand intérêt aux pratiques et aux visions de son père. Elle déclare avoir rencontré le maître du tabac à cet âge. Enfant, pour la punir de bêtises qu'elle faisait, son père lui donnait à boire un peu de jus de tabac. Puis, quand il prenait l'ayahuasca ou du jus de tabac pour réaliser un soin, elle se trouvait souvent à ses côtés et avait couramment et simultanément les mêmes visions que lui. Ce type d'éléments est fréquemment perçu en Amazonie comme un appel vers la fonction chamanique⁷³. Sous le contrôle de son père, elle a également bu la stramoine, par laquelle ses rêves sont désormais clairs, directs. Cet ensemble de savoirs qu'elle possède fait d'elle une grande rêveuse, une qualité qu'elle enrichit sans cesse par l'application de techniques et de processus qui les facilitent.

Il existe des plantes que l'on administre aux enfants dès leur plus jeune âge pour qu'ils grandissent bien et forts, et aussi grâce auxquelles toute leur vie durant, ils sauront rêver. La feuille de *lantira* (*lantira panga*, en kichwa) se donne quand le bébé a environ quatre jours : mastiquée par la mère, elle est donnée ensuite au nourrisson pour qu'il grandisse bien. Cela suppose que la génitrice soit elle-même bien assise, droite, afin que l'enfant ne devienne pas « voûté ». Une autre plante, la *tsintsinbo* (nom kichwa) est donnée par la mère à son fils, également à quatre jours pour qu'il devienne un bon chasseur. La feuille mastiquée par la mère est ingérée par le bébé, tandis que la mère qui allaite va s'abstenir durant un an d'ingérer de gros gibier et de manioc, et durant six mois d'avoir des relations sexuelles. Lorsque l'enfant

⁷² Il est difficile d'affirmer avec certitude que celle-ci a bien duré deux ans. La perception du temps est irrégulière chez les Zápara. Par exemple, il leur est arrivé à plusieurs reprises de me parler d'événements auxquels j'ai assistés en les situant à un an auparavant alors qu'ils s'étaient déroulés quatre ou cinq mois avant.

⁷³ D'ailleurs, pour A. Métraux (cité par Sébag, 1965 : 10), « une grande partie du savoir des chamanes est absorbée mécaniquement par les jeunes novices dans leurs premières années ».

atteint deux mois, alors le chamane prend l'ayahuasca, raconte María-Luisa. Durant cette prise, il mastique la feuille de *tsaméruka*⁷⁴ (nom zápara) et la porte à la bouche du bébé pour qu'il l'avale et « qu'il ait ses rêves droits ». Là encore, parce qu'elle l'allaita, la mère doit suivre une diète.

Le *chiricaspi* (*Brunfelsia chiricaspi*) et le *chuchuwasa* (*Maytenus krukovi*) ouvrent la voie vers de bons rêves pour la chasse⁷⁵. Pour Juan-Cruz « la *chuchuwasa* fait bien rêver. Le tabac aussi il fait rêver ». Il décrit le mode de préparation de la *chuchuwasa*, « en râpant avec un couteau l'arbre, l'exprimant, ils le boivent, en râpant son écorce ». Pour lui qui a grandi avec Alejo, le défunt grand-père chamane, père de Blas, c'est le maître (*pay amu*, « son maître ») de cette plante qui fait rêver. Cependant, lorsqu'il développe sa réponse, c'est aux propriétés curatives de la plante qu'il s'attache :

« Les anciens la buvant, ils allaient bien [littéralement : ils vivaient], ils la buvaient comme la wayusa⁷⁶. La *chuchuwasa*, les anciens en la buvant allaient bien, le grand-père disait : “Le corps est douloureux, il y a la plante à boire pour vos douleurs”. Ça agit très bien. C'est bien. Elle fait rêver son *amu* [maître]. “Bois encore une fois” dit-il, “Tu bois encore une fois”, [son maître] fait rêver. »

Pour Juan Cruz, c'est le maître de la *chuchuwasa* qui apporte le rêve lorsque l'on boit la plante préparée et non Piatso, qui se charge d'apporter les âmes et de nommer les personnes, les deux opérations étant simultanées. Selon Puruña c'est bien le démiurge qui a apporté le rêve, et non lui qui fait rêver⁷⁷.

Le tabac semble néanmoins être la plante la plus apte à faire rêver. Elle m'a été recommandée à de nombreuses reprises, et j'ai observé plusieurs personnes la consommer à l'approche de la nuit en vue d'un bon rêve à venir (photo 10). D'abord chaque soir Kiawka préparait du tabac. Le plus souvent il était fumé. Souhaitant obtenir un rêve particulier, elle commençait par découper dans la carotte de *sacha tabaku* (en kichwa, litt. : « tabac de la forêt », à opposer aux cigarettes en vente dans les villes) la dose nécessaire à la confection d'un petit cigare. Pour cela, une petite planche de bois laissée par son père est utilisée pour le découpage. Ne cultivant pas elle-même de tabac depuis qu'elle habite la bourgade de Puyo, ce sont sa mère et ses sœurs qui la fournissent, lorsqu'elle n'en achète pas elle-même dans

⁷⁴ Aucun de mes informateurs n'a pu retrouver le nom kichwa de cette plante. Il est tentant d'associer cet oubli à la connaissance proprement zápara du rêve.

⁷⁵ Voir en Annexe 1 « Voir ».

⁷⁶ *Ilex guayusa*.

⁷⁷ Selon Magaña, les Tarëno (ou Trio) du Brésil et du Surinam, appartenant à la famille linguistique caribé, attribuent l'origine des rêves à une personne mythique, Zarigüeya, qui a donné le rêve aux hommes (Magaña, 2000 : 117).

certains villages. Le tabac est soufflé de manière à permettre aux esprits d'apporter leur force par un côté du cigare. Pour cette raison, c'est ce bout-ci du cigare qui doit être allumé. Après l'avoir fumé le plus souvent avec concentration, sans cesser de penser à la demande précédemment formulée, les Zápara conserveront précieusement le mégot sous leur oreiller ou sous leur tête. Cette pratique vise à éloigner les esprits qui seraient tentés de molester le dormeur, par l'odeur forte qui se dégage du tabac.



Photo 10 - Cécilia prépare un tabac à l'approche de la nuit.

Chaque jour, à l'approche de la nuit, la vieille femme de Pitacocha prépare un cigare de tabac pour nourrir son savoir et avoir de bons rêves.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2002

Lorsque chaque soir Kiawka prépare le tabac qui lui permettra de passer une bonne nuit, celui qui la fera bien rêver, elle le prend dans sa main et fait appel à une cohorte d'esprits qui donnent à la plante sa force. Elle murmure ce qu'elle souhaite rêver, ou plus exactement ce qu'elle souhaite savoir ou apprendre durant la nuit, des demandes qui transitent par le tabac, pour qu'il la fasse rêver (*ñukata muskuchingawa*, litt. : « pour qu'il me fasse rêver »). Sébag (1965) décrit admirablement l'usage du tabac dans le chamanisme ayoreo (Bolivie et Paraguay) à l'approche de la nuit, lors d'une cure thérapeutique. Là, le tabac est fumé avec la pipe, bouche fermée, afin « de faire pénétrer la fumée en son corps, le plus profondément possible ». Elle doit « imbiber ses os ». Pour Sébag qui distingue le moment de la conscience vigile et celui du « double psychique », « c'est la puissance – le *puopie* – contenue dans le tabac, force indifférenciée pouvant se transmettre, changer de forme (...) qui permet une telle séparation entre le sujet et son *orégaté* [son double psychique] », écrit-il à propos du sommeil (Sébag, 1965 : 10). La conception qu'ont les Zápara du tabac en est relativement proche. Cependant, pour eux, il n'est qu'une des voies par lesquelles accéder à cette désunion. Dans

notre exemple, Kiawka sollicite l'appui de certains esprits (les êtres du fleuve *yaku runa*, ceux de la forêt *sacha runa*, des esprits connus dans le rêve...) qui répondent en envoyant leurs propres désirs dans le tabac. Car lorsqu'elle le fume, il alimente le savoir qui est déjà en elle et il reste dans le corps, il est à l'intérieur d'elle un élément qui « fait rêver ». Souvent décrit en Amazonie comme la plante qui véhicule les intentions des hommes, ou celle qui permet une relation entre l'homme et les esprits, à l'approche de la nuit, le tabac est pour les Zápara un moyen de renforcer le savoir-rêver placé en eux et porte les désirs du rêveur jusqu'au rêve.

On peut donc parler du rêve des Zápara comme d'une vision induite par un « savoir-rêver » qui leur est propre et se trouve dans le corps. C'est Piatso qui a « mis » le rêve aux Zápara, mais pour être performant ou efficace, les mères ont un rôle important vis-à-vis des nourrissons pour que cet attribut se développe.

L'alimentation et la diète

D'une façon générale, pour obtenir un bon rêve, c'est-à-dire une expérience onirique constructive, certains aliments sont à proscrire. Ce sont globalement les mêmes que pour la diète d'apprentissage chamanique : les gibiers « lourds » ou « gras » comme le tapir, le pécari et l'agouti, ne doivent pas être consommés. C'est aussi le cas de tous les tubercules parce qu'ils sont souterrains, et des fruits parce qu'ils sont sucrés. Les Zápara en quête de rêve peuvent s'alimenter avec parcimonie de plantain non salé, bouilli ou grillé, de volailles et oiseaux, de poissons peu gras. Les relations sexuelles sont exclues : elles génèrent une odeur qui malmène le processus du rêve en éloignant les esprits auxiliaires qui doivent le favoriser. Enfin, le soir avant d'aller dormir, la consommation de tabac est requise. Rappelons que fumer ou priser du tabac se dit en kichwa *tabakuta mikuna* (litt. : « manger le tabac »). Il est un aliment pour les savoirs ou les esprits incorporés.

Lorsque les parents souhaitent offrir à leur progéniture la capacité de bien rêver, les mères diètent pour le nourrisson qu'elles allaitent. Ce faisant, elles renforcent leur propre savoir et le transmettent. L'enfant recevra le produit de la diète.

Dans le cas d'une mère suivant une diète pour son enfant, qu'il s'agisse de lui apporter un savoir-rêver ou de le soigner, la manipulation ne fonctionne que lorsque l'enfant est biologiquement celui de la mère. Autrement dit, quand un enfant est adopté, les diètes que la mère adoptive réalise ne sont pas efficaces. Or, de nombreuses jeunes filles zápara ont été adoptées par des affins : elles ont été données aux sœurs de père, ou aux mères de mères dans les cas que j'ai pu observer. Deux raisons sont invoquées pour cette pratique : des familles

ayant de nombreux enfants en donnant un à un couple n'en ayant pas, ou alors des jeunes filles zápara donnent naissance à des nouveau-nés qui sont élevés par les grands-parents en l'absence de mari. Je n'ai pas vu d'exemples où les garçons sont donnés à élever aux grands-parents, sauf dans le cas d'une fratrie orpheline de mère : c'est alors la mère de leur père qui se charge de l'éducation de deux garçons.

L'alimentation est essentielle pour bien rêver. La consommation de nourriture en trop grande quantité empêche la poursuite correcte du processus onirique. Proscrits durant les apprentissages chamaniques ou les soins thérapeutiques réalisés par un chamane, le piment, l'alcool et le sucré sont aussi des freins tenaces au rêve⁷⁸.

Savoir s'endormir

Pour bien rêver, il faut avant tout savoir s'endormir. Ce qui semble une évidence est pourtant à interroger : nous avons tous des habitudes pour favoriser la venue du sommeil. Les Zápara ont les leurs qui répondent au besoin supplémentaire d'expérience onirique favorable. Pour Bartolo, il faut d'abord avoir l'esprit tranquille à l'approche du sommeil : préoccupé par des affaires à régler, le corps réagit et empêche le sommeil. Le cas échéant, les Zápara savent comment traiter ce type de situation. La démonstration de Bartolo l'illustre très justement : le tabac est un remède lorsque l'esprit est préoccupé. Pour Bartolo, il faudrait chaque soir au moment du coucher faire un bilan des choses réalisées le jour, penser à ce qu'il faudra réaliser le lendemain, mais ne pas s'inquiéter de ce qu'il reste à faire et de ce qui ne va pas bien.

« Par exemple beaucoup de personnes nous disent à nous les indigènes que cette pensée est comme une coquille d'escargot [spirale], jamais ça ne se termine. De mon point de vue, notre pensée est ainsi : je sais l'identifier si nous pouvions le dessiner. C'est comme la maison des abeilles, elle a son espace. Par exemple notre pensée est comme ça : il y a ici la tête [il dessine], notre tête est comme ça, elle a ses petites choses [les cellules] ici. Beaucoup de choses. Alors que se passe-t-il ? S'il se trouve que je suis préoccupé par une chose, ça m'affecte ici dans cette boule. Après je dis : "Aie, je suis en colère, je suis furieux, je suis en train de penser..." Je ne vais pas en être mieux ! Et je vais penser à autre chose, et je m'allonge, et ces petites boules sont bien, et je pense à de bonnes choses : "Je vais aller danser, je vais faire des choses, je sais que je suis une personne importante, sois plus actif", et j'oublie ça. Je pense déjà à autre chose. Puis, dans cette [autre] partie j'ai un problème et je dois oublier, essayer d'oublier, et *pak*, il vient ici. »

Le cerveau tel que dessiné par Bartolo est comparé à la maison des abeilles. Il est constitué de cellules (des « petites choses ») qui renvoient aux alvéoles que fabriquent les butineuses.

⁷⁸ Les Indiens affirment que cela tient au fait que dans le monde onirique, on se nourrit d'odeurs savoureuses. Puis le sucré et l'alcool rendent le corps « lourd » lequel ne permet plus de contrôler le déroulement du rêve.

Ces cellules sont autant de pensées pouvant porter à préoccupation. Après avoir réussi à oublier une préoccupation, c'en est une autre, figurée par une autre cellule qui va poser problème, et ainsi de suite. Dans la citation suivante, il décrit ce processus :

« Alors dans le rêve nous allons accommoder ces petits points. Dans le rêve, ce petit problème qui voulait nous affecter, *pak*, il est résolu ! Et tout reste propre, mais il n'affecte pas tout. C'est donc ainsi : l'un vient, c'est comme dire que ce problème tombe dans celle-là [cette cellule-là] dans cette partie de la pensée et sort. »

Par cette démonstration, Bartolo montre l'importance de ne pas être préoccupé pour bien dormir. Dans le cas contraire, l'esprit se trouve occupé à mauvais escient. Les inquiétudes que chacun peut avoir sont traitées durant le rêve si l'on parvient à s'endormir. Le lieu du sommeil peut aussi jouer si l'on en croit les tentatives de Kiawka. Malade et fiévreuse, Kiawka ne parvenait pas à s'endormir. Elle a donc changé de chambre. Le lieu du sommeil peut être associé à un lieu du rêve voire à un lieu de savoir. La maison de Kiawka comportait à cette époque deux chambres. Kiawka avait voulu en donner une à son fils quelques années auparavant, mais celui-ci refusait, ne s'y sentant pas bien. Il disait qu'il n'arrivait pas à y dormir et il y avait fait des cauchemars. Pendant deux ans, elle est devenue sa chambre. Outre ses affaires personnelles, Kiawka y laissait ses vêtements, ses « secrets »⁷⁹ dans l'*islambu*, son tabac, les préparations de plantes comme l'*ayahuasca*. Sur une étagère étaient disposés une photo de son père, des présents offerts vus comme des pouvoirs, des livres et cassettes vidéo qu'elle possédait sur son peuple, des parfums ou autres fluides agissants. Avant mon arrivée, seule Kiawka l'occupait parfois lorsqu'elle avait besoin de s'isoler et de dormir dans une autre chambre : là elle pouvait obtenir de bons rêves, car elle communiquait plus aisément avec ses esprits auxiliaires. Parce que dans cette pièce se trouvait un grand nombre d'objets agents dans le rêve, c'est un lieu qui favorise le sommeil et le bon rêve. Au contraire, les chambres d'hôtels sont des endroits contre-productifs pour le rêve : elles ont été occupées par de nombreuses personnes qui contaminent ce lieu du sommeil pour l'accès au rêve spécialement à travers les odeurs qu'elles y laissent.

Être dans le rêve. La symphonie des sens.

Pour les Zápara, le rêve est avant tout un moyen de communication. Cela signifie que plus qu'une expérience visuelle, il est un outil quotidien pour gérer l'aléatoire, résoudre des situations complexes ou recevoir des conseils, grâce à la relation établie avec des esprits. C'est

⁷⁹ Les « secrets » sont des objets remis par des alliés ou trouvés par elle. Ils sont aussi des objets de pouvoirs et des agents.

pour cette raison qu'il est nécessaire de dormir afin de rêver et, par conséquent, de dénouer des situations complexes la nuit⁸⁰. « Pour nous, dit Bartolo, la nuit est très importante parce qu'elle est une partie de notre vie qui en premier lieu repose notre corps, et en deuxième lieu, notre âme travaille (...). Ainsi nous pouvons comprendre que le jour suivant il va nous venir un problème, ou ça va être un bon jour ». Ce qui se trame la nuit est essentiel dans la compréhension des affaires menées le jour, mais aussi pour l'approche des questions du corps et de l'âme, des relations avec les autres aux différentes ontologies, et les pratiques de l'apprentissage, toutes abordables par l'examen du processus onirique.

La proximité de l'expérience de la prise de datura et de la vision onirique apparaît sous plusieurs aspects. D'abord, elles s'énoncent dans les mêmes termes. Puis, ceux qui ont bu la stramoine ont la capacité de rêver « droit ». « “Je vois avec le *wantu*”. D'autres disent : “Je rêve avec le *wantu*”. C'est comme rêver à proprement parler, mais d'une autre façon réelle », déclare Bartolo (en kichwa). Si l'on considère les termes *zápara ishiawnẽ* (datura) et *kumakihaw* (litt. : « je vois avec le datura » / « je rêve »), alors « voir avec le datura » est assimilé à un rêve plus qu'à une vision induite par la plante. C'est lors d'une expérience visuelle provoquée par le datura que Kiawka a rencontré les *muskuy runa*, littéralement les « gens du rêve », également maîtres du datura⁸¹. Ces derniers lui ont apporté la clarté dans le rêve : « Ils le donnent quand quelqu'un se prépare, ils donnent tout le rêve qui est à eux, c'est pour cela qu'ils sont les *muskuy runa* ». Par cette expression, Kiawka désigne la potentialité onirique infinie qu'ils offrent.

Dans l'activité onirique, les sens s'expriment différemment. En particulier l'intensité qui leur est attachée est inégale. La vision onirique laisse voir autre chose que ce que montre la vision immédiate : la prégnance des choses est exacerbée par leur essence. Les récits oniriques rendent compte non seulement de l'ouïe mais surtout des échanges verbaux en kichwa ou en espagnol, qui s'instaurent quelque soit la nature de l'interlocuteur onirique et de la rencontre. La prise de parole telle qu'elle apparaît dans les récits fait parfois suite à l'épreuve à laquelle est alors soumise le rêveur, elle est concomitante à l'identification de l'interlocuteur. Pour bien voir dans le rêve ou bien entendre, bien sentir et ressentir (cela ne signifiant pas faire un bon rêve), il faut autant que possible suivre les recommandations techniques déjà décrites. Néanmoins, le rêve n'est pas exempt de bizarreries sensorielles étudiées par les

⁸⁰ D'autres activités de production (chasses, pêches et artisanat) se déroulent quand le soleil s'est couché (cf. chapitre 4).

⁸¹ Leur corps est dur, d'un vert lumineux, avec par endroits l'aspect de la mousse végétale. Ils semblent porter un chapeau à large bord qui fait même partie de leur corps et en est indissociable. « Il a un chapeau qui est sa chair même. Sa propre peau est un chapeau », décrit Kiawka.

neuropsychologues⁸². Universelles, elles sont intégrées dans les récits oniriques. Il est rare qu'en rapportant un rêve, les Zápara fassent part d'un étonnement lorsqu'il y a distorsion visuelle ou auditive. Le songe est une expérience partagée par toute l'humanité qui sommeille. Pourtant, force est de constater que nous ne sommes pas égaux face au rêve. Plus précisément, le souvenir que nous en avons au réveil, la complexité de son déroulement, les thèmes qui émergent nous semblent souvent fort différents d'un individu à l'autre. Ces différences sont désormais perçues comme le produit de l'intérêt que nous y portons. Des études en neuropsychologie montrent que c'est avant tout « l'intérêt à l'égard du domaine des rêves ou la croyance que les rêves sont significatifs et importants » qui participent à la capacité à se remémorer ou se souvenir du rêve (Schwartz, 1999 : 22).

Pour les Zápara, si tous les humains peuvent rêver⁸³, ils se distinguent de leurs voisins par les techniques qu'ils mettent en place pour *bien* rêver (*kwitsa kumakejẽ* en zápara, litt. : « rêve bien » selon Puruña). Ils marquent donc leur différence par un aspect qualitatif dans le processus onirique, qu'ils acquièrent grâce à un ensemble de procédés et de savoir-faire, lié en partie à la production du corps et de la personne. Il existe plusieurs types de bons rêves, inégalement accessibles aux uns et aux autres. Les Zápara déclarent avoir bien rêvé lorsque le rêve offre un point de vue sur une situation donnée et en montre ou permet la solution. Dans ce cas, ce n'est que si la vision onirique correspond à une résolution favorable qu'elle sera qualifiée de bonne. Elle peut servir ici à résoudre un conflit ou un problème qui se pose au sein de l'organisation indigène, soigner une maladie, découvrir un territoire, acquérir une connaissance supplémentaire, ou plus simplement trouver la réponse à une question précise. A cette occasion, elle constitue une étape accomplie pour le rêveur, est le signe d'un bon rêve. Rêver la venue d'une personne attendue l'est aussi. Le rêve qui montre une situation sans la résoudre ne sera pas désigné comme tel. Quand la personne reçoit un cadeau qualifié de bon dans le rêve, ce qui est offert vient à faire corps avec le sujet, trouvant sa place en lui ou sur lui. Un vêtement, un chapeau, une couronne offerts s'intègrent au corps du rêveur. Un appareil photo lui sera attaché au cou de façon inaliénable, de même qu'un couteau restera dans le creux de la main du rêveur, même en veille, invisible aux yeux des hommes ordinaires. Ces cadeaux que leur adressent des interlocuteurs oniriques sont des pouvoirs dès lors qu'ils sont reçus : les offrir ne suffit pas, il faut que le rêveur s'en souvienne lors du réveil. Un bon rêve est donc un

⁸² Voir par exemple : Schwartz *et al.* (2005).

⁸³ Pour les Kichwa de Canelos, les blancs ne peuvent pas rêver car leur âme oublie le rêve en raison de sa forme de pensée différente (Guzman Gallegos, 1997 : 45).

rêve dont on se souvient : pour être « utile », il doit être l'objet d'un souvenir. Grâce à cela, les décisions prises et les activités menées le lendemain seront facilitées.

Sortir du rêve

Quand les Zápara déclarent au lever du jour « *ali pagarini* » (litt. « je suis bien né »), ils signifient qu'ils sont bien arrivés au lever du jour ; leur nuit, à travers le rêve, n'ayant pas été mauvaise. Un rêve mauvais correspond à celui où l'on est (soi-même ou ses proches) en danger par des attaques, des meurtres, ou encore par une distraction onirique qui en empêche le déroulement souhaité.

Pour eux qui ont adopté le kichwa, se réveiller se dit *likcharina*, tandis que *causarina* se rapporte au sortir de l'ivresse due à l'alcool. Cela montre à la fois que pour eux le réveil du sommeil et celui qui suit un état altéré de la conscience sont de nature différente, mais aussi qu'ils associent l'ivresse, comme état altéré de la conscience, au songe⁸⁴. Au matin, les Zápara s'interrogent les uns et les autres sur le bon réveil de chacun. La question : *imashina pagariranguichu* ? (litt. « comment es-tu né ? »), se rapporte au réveil. Elle signifie « comment t'es-tu réveillé ? » et attend une réponse binaire, « bien » ou « mal », chaque matin apparaissant tel une re-naissance. Les Zápara redoutent parfois l'endormissement, par crainte de mauvais rêves : une attaque onirique ou la perte d'une âme ne sont pas anecdotiques et nécessitent un traitement nocturne et/ou diurne. Dès lors, penser le réveil comme un retour à la vie devient compréhensible, d'autant que revenir de l'expérience onirique c'est aussi revenir du monde où habitent de nombreux esprits, y compris ceux des humains morts.

Le souvenir des rêves

Lorsque le matin je n'étais pas réveillée par Kiawka me narrant son rêve, c'est souvent parce qu'elle-même ne se levait pas. À l'aube, quand les rêves n'ont pas été mauvais, se réveiller est chose aisée. Dans le cas contraire, les Zápara tardent à se lever ou s'y refusent : nul ne sait ce qu'il va se passer ce jour. Lorsque l'expérience onirique s'est soldée par une attaque, ils s'attendent dans la veille suivante à en recevoir les effets. Ils peuvent être corporels avec des douleurs là où ils ont été frappés ou blessés, ou bien davantage spirituels ou psychiques, le rêveur craignant dès lors une mauvaise rencontre ou un accident. Dans ce cas les Indiens préfèrent rester chez eux, inactifs, ou du moins non productifs. Ils évitent ainsi de se montrer vulnérables. Aussi, les personnes sachant rêver savent se réveiller lorsqu'en raison

⁸⁴ Pour les Runa d'Avila, *causarina* (re-vivre) signifie à la fois « se réveiller » et « revivre » en kichwa, comme le souligne Kohn (2002). Dans ce cas, nous pourrions penser que la veille ou la vie hors du rêve serait la vie véritable.

d'un rêve mauvais, celui-ci doit être interrompu. En effet, la vie de veille est le reflet de ce qui se trame dans le songe. Quand dans l'expérience onirique le rêveur est en danger, le jour il peut être entraîné vers la mort. Les Zápara sachant contrôler l'activité onirique y appellent les renforts nécessaires, convoquent des personnes, des alliés, voire des ancêtres⁸⁵.

Pour eux, il est essentiel de se souvenir des rêves. Cette proposition se justifie par la nécessité de prendre en compte les expériences oniriques pour conduire les affaires de la vie courante. Toutes sont affectées : les pratiques de production, les voyages, le domaine politique, tout est susceptible d'être rêvé. En se souvenant des songes, ils peuvent agir et se défendre. Ils sont même plus forts, car la victoire onirique est perçue comme un réel succès : les combats qui se livrent durant la nuit sont aussi des épreuves à surmonter. Elles démontrent, aux ennemis ou autres personnes qui les envoient, l'étendue de leurs connaissances et de leur pouvoir. Il est donc impératif d'en conserver la mémoire puisque durant le rêve les Zápara découvrent leurs véritables adversaires, ils mènent des combats qui se poursuivront le jour et aussi ils reçoivent des connaissances qui nécessiteront souvent des pratiques de conservation. Les bons rêveurs, enfants de chamanes en particulier, sont plus enclins à recevoir des présents durant le rêve. S'ils oublient la nature du cadeau, voire même le don et sa provenance, ils en perdent le bénéfice : oubliant l'avoir réceptionné, ils ne l'utiliseront pas. Or, le plus souvent, ces présents sont des objets offensifs ou défensifs, qui permettent un accès complémentaire à une source de connaissances (un appareil photo, une pierre, un tabac).

C'est aussi le sens de cette déclaration de Bartolo : « ceux qui ne se souviennent pas de leurs rêves ne peuvent pas bien travailler. Car si tu te souviens, tu sais comment agir, tu anticipes. Sinon tu es seul, tu ne sais pas ». Cependant le même affirme que, trop fatigué, à moins d'être chamane, les rêves ne sont pas rappelés : « Quand rien ne me préoccupe, ça ne m'intéresse pas de me souvenir ». La remémoration du rêve n'a de valeur que si celui-ci offre des réponses ou des connaissances attendues.

⁸⁵ Dans un récit de Bartolo, c'est sa sœur Kiawka qui l'a réveillé en le sortant de son rêve, et le sauve d'une mort probable : dans ce rêve, lui et ses frères Andrés, Ricardo et Felipe se trouvent faits prisonniers. On veut les tuer. Andrés « fait ami » avec un Chinois qui tue de nombreuses personnes et qui se fait ensuite attrapé par six autres individus. Puis ils parviennent à s'échapper, ils courent, et là apparaît Kiawka. Elle lui dit : « Bartolo, sors de ton rêve, ou il va te tuer. Réveille-toi ». Elle l'a sorti du rêve par les cheveux. Kiawka contrôle assez bien ses rêves et réussit souvent à se réveiller lorsqu'elle est en danger, comme le montre le rêve suivant : « Je partais en avion. La police m'a demandé mes papiers. Je ne les avais pas. Avec la femme avec qui j'étais, je suis sortie et suis allée les chercher. Je ne les ai plus trouvés alors nous sommes revenues. Il n'y avait plus d'avions, mais juste un canoë. Je me suis allongée dedans pour ne pas être vue. Plus loin, les policiers nous ont arrêtés. Ils m'ont vue, alors nous sommes sorties en courant. La forêt était immense. Nous ne savions pas où nous étions. Il n'y avait pas de maisons, ni de personnes. Il y avait un arbre immense. Puis je me suis réveillée ». Néanmoins, souvent attaquée dans ses rêves, elle a parfois du mal à se lever le matin. Elle prépare alors un tabac qu'elle fume. Enfin au moment où ce sont ses proches qui sont en danger, elle apparaît préoccupée et triste, s'efforçant de contacter la personne exposée, en particulier si dans son propre rêve elle n'a pas réussi à la protéger.

S’être préparé à bien rêver par le tabac et la diète offre un avantage certain pour se souvenir de la vision onirique. Néanmoins, à cela s’ajoutent des techniques supplémentaires proches de celles favorisant l’endormissement. Tout d’abord, il faut exclure de la diète alimentaire la tête d’un poisson : selon les observations des Zápara, le *galamatu*⁸⁶ (kichwa) est un poisson qui passe son temps à dormir et à chercher de la nourriture. Perçu dès lors comme « pensant peu », en consommer la tête est un risque d’acquisition de qualités peu stimulantes intellectuellement : « quand on le mange, on oublie ». Puis, il faut être attentif à la « saturation » du cerveau. Bartolo préconise de faire en sorte de se coucher l’esprit tranquille, car dans le cas contraire, à force de préoccupations, le système se fatigue :

« La technique pour pouvoir rêver, je pense que d’abord, de jour, il faut vivre, ne pas trop penser, à beaucoup de choses. Il ne faut pas penser par exemple : “Moi, demain, que vais-je faire ? Je dois aller au travail, et ensuite aller là... terminer ce rapport”, et ensuite arrive : “Que vais-je faire !”. Alors tu penses, tu penses et tu penses, la tête va se fatigant, se fatigant, se fatigant, et quand tu arrives au point de dormir, ta pensée est très fatiguée, tu rêves et ne te souviens plus, mais tu rêves, tu es en train de rêver, mais tu ne te souviens pas. [...] Supposons par exemple qu’il y ait une partie [dans la tête] que nous occupons. À l’intérieur de cette partie, il y a comme un reflet dans le cerveau. Alors ce reflet, s’il se trouve que nous pensons trop, il reste plein. Bien que tu rêves, ça se maintient, tu ne te souviens pas. Donc la manière de se souvenir du rêve serait de ne pas trop penser. Le jour, vivre, pendant que les choses vont se déroulant, vivre ce moment, le moment de travailler, faire toutes les choses, mais quand tu vas à la maison, quand tu vas dormir, là tu dis : “Moi demain je dois faire ces choses”, ainsi rapidement, pas pour être préoccupé et dire “Je vais faire ça et ça et ça”. Tu dors, et le jour suivant, toute ta préoccupation, au lieu d’être de jour, elle va être de nuit, à travers les rêves. »

Un matin, Kiawka n’avait pas voulu se lever car elle n’avait pas « dormi » – ne pas dormir équivaut à ne pas rêver, dormir sans rêver est un non sens ou désigne seulement l’idée de « se reposer ». La veille je l’avais interrogée sur des aspects qu’elle trouvait sensibles, liés à la production des corps. Ce matin-là, elle supposa que son absence de sommeil avait à voir avec les heures de discussion qui avaient suscité de nombreuses interrogations, de quoi peut-être générer une saturation de la pensée.

Selon Whitten, lorsque, avant le lever du jour, les Kichwa de Canelos boivent les premières gorgées de bière de manioc, le souvenir du rêve guide la journée. Plus exactement, les *mucawa* (coupes de céramiques) peintes et décorées de motifs géométriques représentant des animaux et des objets célestes comme les étoiles « orientent » la compréhension du rêve (Whitten, 1976 : 58). Par « l’intensité » visuelle quelles procurent, nous pourrions nous interroger sur la

⁸⁶ Non identifié. C’est un poisson d’un quinzaine de centimètres, blanc au dos rosé.

possibilité même que le souvenir du rêve soit dirigé en partie par les dessins aux trois couleurs (blanc, rouge, noir). Les Zápara, s'ils partagent l'habitude de consommer à l'aube de la bière de manioc, ne le font que rarement dans des *mucawa*. Les leurs s'inspirent beaucoup de celles des Kichwa par les motifs. Néanmoins, parfois les femmes et les jeunes filles en font d'autres qu'elles qualifient de zápara : les animaux reproduits ne sont pas représentés par des figures géométriques, les dessins sont souvent faits au doigt et non avec une mèche de cheveux devenue pinceau. Puruña les fait encore autrement : une forme plus droite et entièrement peinte en rouge. La première bière est le plus fréquemment servie dans des calebasses⁸⁷ à l'usage plus quotidien que les *mucawa* servant davantage lors des visites.

L'expérience onirique dans laquelle le rêveur apprend ou reçoit quelque chose suppose qu'il s'en souvienne et agisse en fonction du songe. Dans le cas contraire, s'il est oublié, cela reviendrait à dire que le rêveur est défaillant et nécessite encore de l'apprentissage. Il faut se rappeler des bons rêves parce qu'ils ne se renouvelleront pas : ils doivent servir aussi à éprouver les capacités oniriques et chamaniques du rêveur.

En dépit de ces procédés, il arrive qu'au réveil ils aient été oubliés. Selon Andrea, c'est « parce que les bon rêves, les sorciers les attrapent ». Cette phrase énigmatique doit être entendue comme suit : les chamanes ennemis les empêchent en adressant au rêveur un leurre distrayant pour qu'il ne puisse suivre et parachever le processus du rêve. Il s'agissait bien de cela lorsque Bartolo évoquait une jolie fille qui venait le détourner de l'activité onirique : elle était un objet de distraction qui contaminait ses songes depuis plusieurs nuits déjà et à laquelle il pensait remédier en faisant appel à un chamane. Empêcher autrui de rêver ou de bien rêver est un acte d'agression, car il ne pourra pas agir convenablement le jour suivant.

⁸⁷ Lorsque les Zápara s'apprentent à prendre l'ayahuasca, ils le font à l'aide d'une calabasse de même type, mais bien plus petite. Parfois, ils prennent le soin de la décorer en traçant sur l'écorce tendre des motifs qui doivent permettre une meilleure expérience visuelle lors de la prise : ils y dessinent des anacondas, des tortues, mais aussi des lianes et des étoiles. Lors de mon séjour à Andoas Viejo (río Pastaza au Pérou), Dionisa, la doyenne andoa du village, m'a assuré ne plus faire de *mucawa*. En effet, après avoir fait le tour de la communauté, je n'en trouvai aucune. Elle me dit cependant que l'une de ses filles en avait conservé deux, qui lui servaient de vide-poche (« pour jeter les choses », avait-elle formulé). Elle me les montra, abimées, écaillées. Toutes deux avaient le fond marron (à l'intérieur). L'une d'elle était de confection irrégulière et peinte de deux couleurs, le noir et le rouge. À l'intérieur de la *mucawa*, des « sabliers », des demi-cercles, des motifs géométriques qui représentent le serpent, d'autres évoquant la tortue et des points noirs. Elle m'indiqua alors que des hélices représentaient la *yakumama* (l'anaconda maître du monde subaquatique), les demi-cercles étaient les *yaku runa*, dominés par *tsungui*. Les figures étaient dominées par le monde subaquatique.

Autrefois, les Zápara préparaient de grands pans de *llanchama*, l'écorce frappée qu'ils revêtent et sur laquelle ils dormaient autrefois. Lorsque Kiawka a vu la reproduction des motifs que j'avais faite, elle m'a parlé de ce que dessinait son père sur la *llanchama*. Il s'agissait aussi d'esprits aquatiques. Il serait tentant d'ajouter que les esprits dessinés sur l'écorce étaient destinés à faciliter la venue du sommeil et des bons rêves. Néanmoins, ils ne dorment plus dessus, et plusieurs d'entre eux m'assurent qu'elle ne servait pas à bien rêver mais à bien dormir grâce aux propriétés médicinales du végétal. Cette assertion contredit la relation entre sommeil et rêve, pourtant avérée par la langue zápara.

Une nuit sans rêve

Dans le langage courant nous avons l'habitude de dire que nous ne rêvons pas lorsque nous ne nous souvenons pas de nos rêves. Il fallait interroger cette ambiguïté chez les Zápara, pour lesquels le rêve, s'il n'est pas remémoré, n'a pas d'intérêt, donc n'a pas lieu d'être. Au réveil, la question habituellement posée pour solliciter à autrui son récit de rêve est : *Muskuranguichu* ? (litt. « As-tu rêvé ? »). Une réponse négative ne signifie pas nécessairement une nuit sans songe. Cela peut marquer le souhait de ne pas partager l'expérience onirique, car, nous le verrons, elle ne se raconte pas de façon indifférenciée.

À certains moments, dans le cours de la vie, les humains ne rêvent pas : la raison la plus courante en est la maladie⁸⁸. Mauvais rêves et insomnies sont désignés par *shikambuna*. Ils présagent l'arrivée de grands problèmes⁸⁹. Pour les Zápara, les insomnies désignent une absence de sommeil due à un dérèglement physiologique : le corps du rêveur, agité par un problème qui surviendra rapidement, empêche l'assoupissement attendu. En fait, le processus délétère est déjà en cours, dirigé sur un proche du rêveur ou sur son chien, et ressenti par lui-même dans son corps. Cela signifie que l'insomnie, ou la possibilité de s'endormir sont tributaires d'un bien-être corporel. Nous avons vu que l'endormissement suppose d'être débarrassé des préoccupations pour laisser l'esprit tranquille. Le corps agité s'avère être à la fois une restriction au sommeil et un avertissement : il a un rôle informatif quant aux désagréments que la personne (insomniaque et tourmentée) pourrait subir, y compris indirectement.

En Espagne, Bartolo vécut un autre type d'insomnie : « incarnée » par une femme dans une expérience onirique, il découvrit que sur le vieux continent, les raisons de cette difficulté à l'endormissement pouvaient être différentes et liées à l'intérêt que nous portons au rêve. Cette rencontre de Bartolo avec un être qui devint guide de ses rêves, marqua sa compréhension de ce type d'insomnie. En effet, alors qu'il lui demandait pourquoi elle était sortie de la montagne, elle répondit :

⁸⁸ Chez les Guajiro, ne plus rêver est une conséquence ou le signe d'une grave maladie, c'est être presque mort (Perrin, 1992).

⁸⁹ Bartolo décrit ce qu'est l'insomnie en forêt : « Normalement dans la forêt, [l'insomnie] c'est parce que le jour suivant tu vas avoir un problème, un problème très fort. Tu commences, ton corps te dérange, te mord, ça commence à déranger ton corps, ton corps surtout, et tu sues, tu vas à la rivière, tu te baignes, et tu reviens et ne peux pas dormir parce que le jour suivant peut mourir le fils ou la femme. Ou sinon ton chien : il vient un tigre, il va aller le mangeant face à toi. Ou sinon quelqu'un te dit : "Cette personne, je vais la tuer". C'est une menace, et ton corps réagit ainsi, alors pour cela, l'homme ne peut pas dormir, c'est un mauvais message, à ce moment-là, il va se passer quelque chose de laid. »

« “Moi, je ne sors pas pour me promener, et les gens, quand je sors, je les laisse très fatigués, parce que je n’aime pas ce qu’ils font. Parfois, je sors, parce que je n’aime pas ce qu’ils sont en train de faire”. Je lui dis : “Fatigués ?” “Et avec ce mal être, ils restent, sans envie et le jour se lève. Certains ne peuvent pas dormir”, disait-elle. “C’est pour cela que je sors” [...]. Je lui expliquais : “Moi, je vis avec une fille. Cette fille, le jour suivant n’est pas bien, et elle ne peut pas aller travailler. Alors tu ne dois pas faire cela, elle n’est pas une personne très mauvaise”. Et elle me dit : “Et toi, tu es bon ? Toi aussi tu es mauvais. Et comment vas-tu défendre ceux qui ne valorisent pas cela ?” »

Celle qu’il a décrite comme immense, habitant une montagne au bord d’une rivière naissante retire délibérément le sommeil aux Espagnols. Elle le justifie par la valeur du rêve que ne reconnaissent pas les ibériques. Bartolo, qui, lui, est profondément attentif à ses rêves, n’est pas insomniaque en Espagne. Or, tandis que lui dort, que l’activité onirique se développe durant son sommeil, au même moment, cette femme sort pour empêcher de dormir tous ceux qui ne valorisent pas le rêve⁹⁰. Ce récit rejoint l’idée exprimée dans la langue zápara selon laquelle le rêve fait dormir, puisque Bartolo, étant apte à rêver et agissant selon ses rêves, parvient à dormir, contrairement à ceux qui n’ont pas ces dispositions.

Après le rêve

A l’aube, quand les Zápara constatent que leur songe a été mauvais, il n’y a pas d’alternative : il n’est plus possible de rêver autre chose et surtout de modifier le cours du rêve. Pourtant, de la même façon qu’ils chassent la pluie vers une autre rivière ou un autre village par un souffle et un geste de la main, les Zápara repoussent le mauvais rêve (*iritsa muskuy* qui s’oppose à *ali muskuy* en kichwa, litt. « le bon rêve ») vers d’autres. Ainsi Puruña explique : « Quand tu rêves mal, tu laves la tête, et dis en soufflant : “*Paytas muskuchingui iritsata ! Suuuuuuuu*” » (litt. « fais-le rêver mal ! »). C’est à celui qui a contraint l’activité onirique qu’ils l’envoient, sinon à celui qui s’est conduit en ennemi.

Parmi les autres techniques, l’une des plus courantes est d’aller au fleuve qui « emmène ce mauvais rêve. Parce que le fleuve a beaucoup de pouvoir ! Il a ses maîtres, il nettoie tout, il prend [les rêves] et [les] jette » (Kiawka). Cette tâche est effectuée par les *yaku runa*. Une dernière méthode est attachée aux bons rêves : elle consiste à en conserver durablement l’acquis et à l’incorporer définitivement. Car ce que les Zápara apprennent durant leurs expériences oniriques, ce qu’ils reçoivent en termes de connaissances et partant de pouvoir, doit être soumis à une diète : celle-ci est à la fois le moyen de le nourrir et de le maintenir dans

⁹⁰ Il faut mentionner chez les Yagua « une mère de l’insomnie » assez semblable à celle-ci puisqu’elle apparaît en rêve et provoque l’insomnie (Chaumeil, 1983 : 286).

ou sur le corps selon la nature de l'acquis. Comme dans un apprentissage chamanique il faut suivre des recommandations alimentaires. Le processus onirique lorsqu'il offre le même type de bénéfices suppose les mêmes conditions de succès. Il s'agit avant tout d'une recommandation, car les rêveurs s'y tenant sont rares. Quand le songe révèle la réception d'un instrument, d'une connaissance ou d'un pouvoir (tous sous le vocable *yachay*) il est davantage susceptible d'être soumis à la diète. De même, lorsque durant l'expérience onirique le rêveur est soigné (cure thérapeutique) par un chamane, le premier se conforme alors aux pratiques post-thérapeutiques habituelles dans la veille.

Enfin, après un mauvais rêve, une personne choisira de ne pas se lever, ou du moins de rester dans la maison, que ce soit dans les villages ou à la ville. Dans le premier cas, il ou elle n'ira pas réaliser ses activités quotidiennes (chasse, pêche, jardinage en particulier) et dans le second, la personne ne se rendra pas au bureau, siège de l'organisation indigène. De mauvais rêves ayant donné lieu à de terribles maux de dos invalidèrent ainsi plusieurs jours Bartolo qui ne sortit pas de sa maison à Puyo. Il dut, cette fois-ci, faire appel à un chamane qui vint de la province du Napo pour le soigner.

2.2 Penser le mode de relation

Le rêve des Zápara est un mode de relation et de communication entre les personnes, humaines et non-humaines. Il est initialement un attribut pour communiquer de façon interpersonnelle avec le démiurge⁹¹. Développé par des techniques d'apprentissage et la maîtrise de l'expérience onirique, cette qualité s'est étendue à la relation avec les animaux, les plantes et tous ceux qui sont des sujets, c'est-à-dire qui peuvent s'exprimer à la première personne du singulier. Autrefois, les rêveurs qui « valorisaient leurs rêves » étaient perçus comme des porteurs de missives : « Ils apportaient les messages, ils étaient des messagers. Ces personnes étaient des papetiers, ils étaient messagers, des personnes très importantes dans le monde indigène » (Bartolo). Coursiers d'antan, les grands rêveurs étaient d'illustres chamanes, comme l'étaient alors tous les hommes zápara si l'on en croit les récits. Aujourd'hui, ils restent des communicants ayant du pouvoir ou « le pouvoir ». La fonction du rêve s'est déplacée de la communication avec le démiurge à une communication avec les sujets accessibles en rêves, vivants ou non, humains et non-humains. Comme l'explique Bartolo,

⁹¹ Cependant, en dépit de cette origine utile et fonctionnelle du rêve originel, à aucun moment il ne m'a été raconté avoir rêvé le créateur ou même avoir échangé directement avec lui.

« Quand ils commencèrent à rêver, beaucoup de personnes commencèrent à dire : comme nous savons déjà rêver, nous aussi nous devons être comme Piatso, avoir un pouvoir, un pouvoir pour pouvoir gérer le monde naturel, se connecter au tonnerre, être en contact avec le vent fort, être en contact avec les arbres, avec les animaux. »

Avant tout un mode de relation (« notre contact, notre rêve », dit Bartolo), la connaissance et la pratique qu’ont acquises les Indiens leur ont permis de développer des aspects désormais mis en exergue comme le pouvoir. Ils ont pu élargir leur champ de relations et leurs modes d’actions. L’expérience onirique offre donc à double titre une entrée privilégiée pour l’observation et l’analyse de la perception d’autrui. Le rêve permet de classer les êtres selon leurs aspects corporels rendant réalisable une analyse de leur mode d’identification (Descola, 2005 : 163). Or, c’est dans le rêve que la cohabitation entre des entités non-humaines et les humains est la plus visible.

Toute relation implique deux termes. Dans cette étude, il s’agit d’identifier les sujets communiquant la nuit à travers le rêve. Qui sont-ils ? Dans quel espace se trouvent-ils ? À quoi ressemblent-ils ? Comment les rêveurs sont-ils perçus par leur interlocuteur onirique ? Quelles sont leurs propriétés ontologiques ? Les réponses à ces questions sont déterminantes pour définir la structure de leur relation, qu’il reste aussi à qualifier. À partir des rêves recueillis et des entretiens menés de part et d’autre, j’ai classé les interlocuteurs oniriques des Zápara en six catégories : (1) les guides du rêve, (2) les « secrets », (3) des maîtres des plantes et des animaux, (4) des ascendants, (5) des humains vivants et (6) des leurres.

Les guides du rêve

Certains songes sont guidés par une personne à l’apparence humaine et au genre opposé à celui du rêveur⁹². « Dans le rêve, en première partie, quand j’entre, là je rencontre une personne. Si elle va bien m’accueillir, elle me met un type de vêtement. Avec ce vêtement spécial, j’entre. [...] C’est comme un guide », explique Bartolo. Souvent, c’est la même personne qui apparaît et mène le rêveur dans les différentes étapes du songe. Elle est essentielle pour son bon déroulement : « Si je rêve, dans mon rêve, que le guide principal est une femme, derrière cette femme se trouvent mon père, mes grands-pères, mais le principal, le principal qui m’aide dans certaines choses, c’est une femme »⁹³. Bartolo a passé de longs mois en Catalogne

⁹² L’existence même d’une personne guidant le rêve est tout à fait originale et semble être une construction culturelle propre. Dans les récits de rêve recueillis en laboratoire sur plusieurs continents, ce type de personnage n’est pas relevé (communication personnelle de P. Salzarulo)

⁹³ Selon Bartolo, il peut arriver qu’un homme ait comme guide dans le rêve un autre homme, mais rarement une femme sera guidée par quelqu’un du même genre qu’elle, car « comme dans ce monde, elles ne s’entendent pas bien ». Puis, « dans ce monde [dans le rêve], c’est trop strict, ce doit être homme et femme, et femme et homme ».

(Espagne). Là, il avait l'habitude de rêver d'une femme. Leur entrevue fut surprenante pour lui. D'abord la première fois, elle a voulu entrer dans son rêve, mais lui, méfiant, a pu se réveiller à temps pour empêcher cette rencontre :

« Une femme très grande. Une fois, j'étais en train de dormir ici dans ce lit, et elle entrait par ici. Elle était comme une ombre, je ne pouvais pas la regarder. Je disais : "Qu'elle ne vienne pas, qu'elle ne vienne pas ici" et elle marchait, marchait, marchait. J'ai commencé à crier : "*ahhhhh* !", parce qu'elle me rattrapait. Puis je me suis réveillé. J'ai dit : "Mais qui est cette personne ?", et je me suis rendormi. Là, à nouveau, elle m'a tendu un piège. »

Dans ce deuxième rêve, Bartolo est entré dans une belle maison, au pied d'une montagne, là où naissait une rivière. La femme était à l'intérieur et l'a attrapé :

« C'était une femme grande, grandissime, je ne voyais que son ombre, ce n'était pas une personne que je voyais, mais une ombre, son ombre, et comme j'eus peur, je ne pus rien faire. Après elle m'a dit : "Regarde, tu es si petit, quel intérêt as-tu de me rêver moi, me regarder moi ?", me disait-elle. Je lui demandai : "Toi, pourquoi sors-tu de cette montagne⁹⁴ ?" »

Dans ce même rêve, ils s'affrontèrent :

« Elle m'a dit : "Toi tu n'es pas d'ici. Tu es si petit". Elle m'a pris comme une petite feuille. Comme une poupée toute petite elle m'a mis dans sa main. Elle m'a levé. Elle avait une main énorme. "Tiens-toi bien", me dit-elle. "Tu es si petit et tu veux parler avec moi", dit-elle. "Je suis une femme grande". Elle avait des pieds... Une tête... C'était une femme immense, immense ! Et des cheveux blonds. Et l'œil avait deux couleurs. Ici [l'iris] c'était rouge, la moitié jaune, et d'ici noir. Elle avait un nez... Et cet œil. »

Puis elle le laissa tomber de sa main, et il dut affronter deux gardiens. Remportant la lutte, la femme lui recommanda de ne plus avoir peur d'elle dorénavant. Finalement, elle est venue se montrer à lui en rêve, pour éprouver sa force et son courage.

Sorte d'ennemie onirique⁹⁵, elle devient un guide dans les rêves qui conduit Bartolo à connaître le passé des terres qu'il foule loin des siens sur le vieux continent. Pourtant, cette rencontre n'est pas sans rappeler certains modèles propres aux rêves quotidiens des Zápara quand ils se trouvent en forêt, dans la *sacha*. D'abord, cette femme vit au pied d'une montagne. Bartolo lui a même demandé : « Toi, pourquoi sors-tu de cette montagne ? » Or, les *urku* (montagnes, collines) du paysage piémontais du Pastaza sont essentiels dans la vie spirituelle et onirique des Zápara. À la question : « D'où viennent les rêves ? », Juan Cruz avait répondu

Les genres sont complémentaires dans le déroulement du rêve. Je n'ai pas recueilli de description des guides du rêve hormis la mention de leur beauté, la longueur de leurs cheveux, noirs ou blonds, et la clarté de leurs yeux.

⁹⁴ Sorte de « mère de l'insomnie », elle est celle qui empêche les hommes de dormir.

⁹⁵ Chez les Parakana, des relations s'établissent entre les rêveurs et les interlocuteurs oniriques. Fausto (2001) analyse la relation entre les rêveurs et les interlocuteurs oniriques comme une forme de familiarisation des ennemis.

qu'ils venaient des montagnes, comme le maître de la *chuchuwasa* qui en sort lui aussi. Pour les Zápara, ce sont dans les montagnes comme celle de Jandiayacu que vivent les maîtres des animaux. « Dans ces montagnes, seuls les *shímano* peuvent entrer, pour ouvrir et faire sortir [les animaux] ». En l'absence de chamane, chacun compte sur ses propres rêves pour communiquer directement avec les animaux. « Tu peux rêver, mais dans une montagne, avec ces personnes, jamais tu ne pourras parler. Ils sont enfermés là dedans. Et pour y entrer, tu dois te préparer, demander la permission, ils sont gardés, parce qu'ils ont aussi leur sécurité. Alors c'est difficile ». Ainsi, les *urku* sont vus comme des lieux qui font rêver pour la chasse, mais aussi parce que les âmes des *shímano* morts y trouvent leur ultime demeure. Les *urku* sont des mondes souterrains, où il y a abondance de gibier, de plantes, de bière. Les lagunes vertes, peuplées de nombreux esprits et des *shímano* morts sont décrites comme des lieux de savoirs. Kiawka raconte que « tous sont à Supay Urku. Ce sont des personnes, mais ils ressemblent à des animaux, à des jaguars. Ils se baignent deux fois par jour, le matin et l'après-midi. Là où ils se baignent, l'eau est verte. Dans cet autre monde, ils sont jeunes ». Supay Urku (« la montagne des esprits ») est aux flancs du village de Jandiayaku, sur le *río* Conambo. « La lagune verte, dit Bartolo, c'est la lagune du datura. Elle est le savoir. Ce monde du savoir est ainsi : en mourant, [les humains] vont vers cet autre monde ».

Ainsi cette femme rêvée habite au pied d'une montagne, dans une maison que Bartolo décrit d'abord comme très moderne, supérieurement équipée par des appareils électroménagers et informatiques (du lave-linge à l'ordinateur), de belles fenêtres vitrées et colorées et un système d'ouverture mécanique de porte répondant aux signaux de la maîtresse de maison. Mais lorsqu'elle lui demanda de regarder à nouveau cette maison, il vit ce qu'elle était : où il avait vu d'abord des fenêtres, une araignée construisait sa toile. L'ordinateur était en fait une bougie. « Regardant bien, c'étaient des choses qu'elle avait faites, elle avait changé ma pensée pour que je voie de cette façon », expliqua Bartolo. Pour lui, cela avait à voir avec la montagne et la rivière qui prenait sa source à ce même endroit. Finalement, cette femme rêvée en Espagne est assez semblable à ce qu'il aurait pu rêver dans la forêt. D'ailleurs elle habitait au milieu des arbres *pindo*.

Si cette rencontre onirique a eu lieu, c'est que Bartolo était dans une recherche spirituelle en Espagne et parce que cette femme hispanophone s'est montrée à lui en vertu de leur intérêt commun pour le rêve. Cet exemple⁹⁶ montre bien comment le rêveur construit une relation

⁹⁶ Il s'agit du seul dont je dispose. Pour les autres guides du rêve, je n'ai recueilli que des données sur leur existence au début du rêve, et non le processus de domestication préalable.

avec un être visible dans le rêve, laquelle se caractérise d’abord par une mise à l’épreuve, puis une confiance mutuelle. Le guide onirique est essentiel : il est celui qui amène le rêveur d’un temps à l’autre de façon fulgurante. Bien qu’il ne conserve pas toujours la même forme, il apparaît partout où se trouve le rêveur.

Les « secrets »

Proches de ces guides, les « secrets » sont rêvés et font rêver. Ce sont des esprits auxiliaires ou *yachay* reçus par un allié, en veille ou pendant le sommeil, ou rencontrés lors d’une vision onirique ou induite. Leur existence n’est pas divulguée. Souvent, les esprits de ces secrets se montrent jaloux et demandent à leur maître (celui qui le possède) une véritable attention. Pour les satisfaire, il faut les alimenter de fumée de tabac ou par le souffle de façon régulière. Ils peuvent se manifester en divers moments : la nuit dans le rêve, mais aussi, pour les personnes bien préparées, durant la veille. Ce qu’en espagnol local les Indiens appellent *secreto* s’apparente au charme. Un jour d’avril 2002, suite à une information obtenue via la radio de télécommunication, Kiawka décida de se rendre à la ville de Coca (Province du Napo), pour rencontrer un chamane. Elle avait appris que son premier fils, disparu il y a plus de dix ans en forêt, serait apparu à un enfant du village proche du lieu de la disparition. Vêtu de haillons, les cheveux très longs – comme ceux des esprits – un jeune homme d’environ dix-huit ans a donné quatre ou cinq gros poissons au petit Tsitsano, qui les a ramenés chez lui tout en narrant la rencontre à son père. Celui-ci se rendit immédiatement à l’endroit du fleuve où elle s’était produite, mais n’y a vu personne. Dans le village tous ont pensé à ce fils disparu dix ans plus tôt. Le père de Tsitsano a rapporté l’histoire à Kiawka par radio. Plutôt que de se rendre au village de Llanhamacocha – lieu de cette triste histoire – elle décida de voir le chamane Don Luis qui était venu autrefois au village pour l’aider à résoudre cette affaire. Comme d’autres chamanes, il ne lui avait pas permis de retrouver son fils. Néanmoins, Kiawka lui accordait toute sa confiance. Don Luis lui dit que son fils était « sorti de la *sacha* ». Dans la soirée, à l’aide de la fumée de tabac, il lui fit une *limpia* et annonça à Kiawka que son fils n’était plus en forêt avec les *sacha runa supay* (les esprits / êtres de la forêt), mais près de Llanhamacocha. Là, il vient régulièrement prendre chez sa grand-mère – la mère de Kiawka – un peu de nourriture. Don Luis assura alors qu’il fallait le laisser venir sans chercher à l’approcher. Quant à moi qui accompagnais Kiawka, il fallait, lui dit celle-ci, que je me souviens de mes rêves. En conséquence, il prépara un tabac, procéda à une autre *limpia* en soufflant de la fumée de tabac et me prescrivit un jeûne de trois jours. Le lendemain matin, sans nous en avoir parlé, il choisit de nous préparer et d’offrir à toutes deux un *secreto*. Pour cela, il sortit un os grand

qu'il présente d'une voix basse comme provenant de l'avant-bras⁹⁷ d'une femme. Il chargea Kiawka de le râper à l'aide d'un couteau. Puis de son souffle, il a porté une intention sur cette râpure recueillie sur un petit morceau de papier d'aluminium. Il l'a ensuite partagée en deux, et nous avons reçues chacune notre secret : un petit « paquet » d'aluminium, de 3 x 2cm. Notre secret – comme tous les autres que nous étions susceptibles de posséder – devait être conservé dans un *islambu*, c'est-à-dire un petit sac fabriqué dans une matière naturelle à garder toujours sur soi. Le plus souvent, ils sont achetés en ville et sont des petits sacs de cuir. La nuit suivante, Kiawka a rêvé le secret offert par Luis. Elle me dit qu'il ne s'agit pas d'une femme mais d'un homme métis. Le lendemain, je le rêvai moi-même, du moins rêvai-je l'ombre d'un homme grand et mince. Quand je le lui ai évoqué, elle me précisa alors qu'elle n'avait pas réellement vu son visage, car il était resté « derrière, dans l'obscurité ». Ce petit paquet couvert d'aluminium est certes matériel, tangible, préhensible et transportable. Cependant cette forme, d'une part, n'est pas figée (les formes des charmes sont multiples), et d'autre part, elle n'est pas indissociable de l'esprit anthropomorphe qui l'anime. Ainsi, un individu peut partir en voyage avec son *islambu*, donc avec son secret, sans cesser de l'alimenter, et pourtant se retrouver seul. Il arrive qu'en se rendant à Quito ou plus loin dans un autre pays, il n'accompagne pas son *amu*. « Peur » de la trop grande ville et distance difficile à parcourir sont deux arguments courants. De même que les leaders zápara ne parviennent que difficilement à rêver en Amérique du Nord ou en Europe, l'âme qui les fait rêver mettant plus de temps que leur corps à se mouvoir, les secrets rencontrent aussi des frontières⁹⁸ dans cet espace temps différent. Cependant, les personnes assez préparées les incorporent et sont dès lors assurées de leur présence incessante. Cela suppose une relation étroite avec son esprit. Ce dernier peut prendre corps dans la chair de son possesseur, mais aussi être envoyé par celui-ci dans un minéral qui devient alors une *chonta rumi*, « celle que les Kichwa appellent *aya rumi* » c'est-à-dire « pierre de l'esprit ». Elle est « noire, comme la *chonta* », un palmier au bois dur et à la couleur très foncée.

Puis, certains esprits secrets se donnent à voir et à percevoir par les cinq sens à leurs *amu* si ceux-ci sont particulièrement préparés, bref, s'ils sont chamanes. Le témoignage de Kiawka est spécialement éclairant à propos du secret que nous « partageons » et que je n'ai incontestablement pas réussi à emmener avec moi jusqu'à la capitale, d'où je m'envolais pour le Pérou. Elle dut y remédier, non par conviction, mais par nécessité, l'esprit du secret ne la

⁹⁷ Ma connaissance très partielle du squelette humain ne m'autorise ni à confirmer cela ni à l'infirmier. Puis le caractère privé de cette opération ne permettait que modérément de développer cet aspect, de mon point de vue.

⁹⁸ Sur les frontières dans le rêve, voir le chapitre 6.

laissant pas tranquille. Ce matin-là à 8 h, Kiawka m'appella et m'expliqua qu'elle était venue à Quito pour me voir. Elle pensait que je partais le samedi suivant pour le pays voisin. Elle était venue car cette nuit, il ne l'avait pas laissée dormir. Le secret lui avait tapoté l'épaule et dit :

- Où est la Angela ?
- Elle est à Quito.
- Et toi, tu ne vas pas aller là-bas ?
- Non. Elle, elle va au Pérou.
- Et toi aussi...
- Non, elle part seule.

Lui pensait que nous partions à deux et qu'il allait arriver avec Kiawka.

- Qui va prendre soin d'elle ?
- Et bien personne. »

Alors il lui avait dit qu'il allait partir avec moi. Pour cela, elle devait me « l'amener ». Quand il avait fallu qu'elle se lève pour prendre le bus de 2 h, elle était trop fatiguée. Une heure après, il l'avait obligée à se lever – Kiawka en conclut a posteriori qu'il devait savoir que je partais ce jour-là. D'ailleurs quand elle lui avait dit que je ne partais que quelques jours plus tard, il lui avait répondu : « Peut-être pas, peut-être plus tôt ». D'où son empressement. Comme elle ne pouvait pas dormir à cause de lui, alors elle s'était levée et rendue au Terminal. Là, ayant rencontré une jeune femme qu'elle connaît, elles avaient pris deux sièges voisins. Mais lui voulait son propre siège. Il se plaignait et finit par attraper Kiawka par sa chemise : « Qui me tire ? », s'exclama-t-elle. C'était lui. Elle déplaça où deux sièges étaient libres, un pour elle, et l'autre, près de la fenêtre pour le « secret ». Sur ce siège-ci, elle a posé son sac. Il s'est assis. « Tu es content ? », lui demanda-t-elle. Il opina de la tête.

Comme les guides du rêve, quand il apparaît de façon anthropomorphe, le secret est du genre opposé à son maître. Celui qui le possède est en effet appelé son *amu*. Il se présente à lui dans le rêve, et parfois y expose aussi son mode opératoire. Ce premier contact visuel et de communication est impromptu bien qu'attendu. Il n'est jamais évident en ce qu'il est d'abord une ombre ou un profil qui se dégage dans l'obscurité, un élément relevé aussi pour les guides du rêve. Comme pour ces derniers, une épreuve soumise au rêveur est décisive pour développer une relation d'entraide solide et satisfaisante. Pour qu'il soit véritablement un auxiliaire, une aide, un guide, soumis à une loyauté indéfectible, il doit être nourri du souffle de l'*amu* qui lui demandera conseils et assistance pour des actions précises. Il devient dès lors une force pour celui qui le possède, l'une des formes multiples de ses pouvoirs. J'ai relevé notamment :

- [1] La poupée en pierre - Autrefois, une femme *zápara* et *shímano* du nom d'Angela était en train de laver à la rivière ses habits de *llanchama*. Elle entendit la poupée de pierre pleurer qui lui dit qu'elle voulait vivre avec elle.
- [2] Une tête d'aigle - Cesar, le *shímano* du Pérou a trouvé un jour en forêt une tête d'aigle sculptée en bois rouge d'amarante (*Peltogyne*). C'est l'un de ses secrets.
- [3] Un dauphin - Le grand-père *shímano* Alejo avait un dauphin. Grâce à lui, il pouvait voyager dans l'eau.

Parmi ces trois formes, les deux premières sont matérialisées dans la pierre [1] et le bois [2], de façon assez représentative puisqu'il semble s'agir toujours de matériaux naturels. Par exemple, une figurine de plastique n'est pas perçue comme un objet susceptible d'abriter un esprit. Au contraire, la pierre comme le bois d'amarante sont des matériaux spécialement durs. Le corps de ces esprits doit être pratiquement inviolable. La forme [3] est intangible dans la vie de veille. Pourtant dans les visions induites et oniriques, elle prend consistance et épaisseur. Dans l'exemple [3], le dauphin est un secret car il peut être demandé à un chamane allié en possédant déjà un. Alors, durant une prise d'ayahuasca, il remet au demandeur son dauphin. Pour l'emmener, il faudra voyager par le fleuve. Le problème se posa durant mon séjour : alors que Kiawka était auprès d'un chamane du *río* Tigre, elle ne put recevoir son dauphin car elle ne rentrait pas en Équateur en remontant ce fleuve puis le Conambo. Par conséquent, c'est lors d'une prochaine visite qu'elle pourrait le recevoir, à la condition de choisir un moyen de transport approprié. Là encore il convient de relever la question du déplacement de ces êtres spirituels lorsqu'ils accompagnent un humain vivant, question à rapprocher de celle d'une dimension spatio-temporelle différente entre les deux ontologies.

La figuration du secret peut donc être matérielle comme immatérielle. Pourtant, l'existence de son « support » dans la veille modifie considérablement son mode opératoire : l'avoir avec soi, conservé dans le petit *islambu* ou l'avoir en soi supposent deux relations différentes. Le secret figuré peut apparaître comme un élément médiateur pour une action à réaliser dans le rêve ou la veille, sur le rêveur ou la personne que désigne le rêveur. Lorsque celui-ci lui insuffle un désir, le secret à la fois patient et agent, le met en œuvre. Sa position ambiguë vis-à-vis du rêveur rend difficile sa catégorisation.

Des esprits et des maîtres

La troisième catégorie de secrets contient des êtres divers aux ontologies comparables. Ce sont les maîtres des plantes, les maîtres des animaux, mais aussi les *sacha runa* et les *yaku runa* qui interviennent dans les rêves. Si pour Juan Cruz, c'est le maître de la *chuchuwasa* qui

fait rêver lorsqu'il sort des montagnes, pour Bartolo la préservation de leur environnement écologique est la condition pour que les jaguars et les anacondas continuent de les faire rêver. Ces différents esprits ont la particularité de troquer leur apparence corporelle avec celle des humains dans le rêve, et d'en acquérir le langage, les propriétés réflexives et aussi physiologiques. Le récit de Kiawka est à cet égard tout à fait éclairant :

« Un jour j'ai rêvé que j'étais près d'une lagune. Un grand boa, énorme, avec une bouche grande comme ça [Kiawka me montre un bidon d'essence] est sorti. Il a sorti sa langue, il était si grand qu'il m'a presque touchée. Puis je me suis réfugiée plus loin sur un arbre mais il m'a devancée. Il était si grand. J'étais apeurée. Alors j'ai décidé de sauter, qu'il me mange une bonne fois pour toute. Quand je me suis retrouvée par terre, c'était un homme qui était en face de moi. Il m'a dit que je ne dois pas avoir peur comme ça. Je lui ai dit qu'il était si grand ! Il a dit qu'il est parfois grand, parfois plus petit, que sans raison, il s'était fait si grand. Puis il m'a invitée à manger. Il m'a donné des bouts de viande. Il m'a dit qu'il ne faudra plus avoir peur comme ça des grands animaux que je pourrais rencontrer. Puis il est parti, il est retourné à la lagune. J'étais triste. Tellement triste. Alors le lendemain j'ai voulu le revoir et ai essayé de le rêver. Mais je n'ai rencontré qu'un arbre. Je lui ai dit que je cherchais le boa et il m'a dit : "Si tu veux, on discute". J'ai accepté. C'était aussi un homme. Il avait sur chaque joue une feuille. Il m'a montré et je lui ai retiré une feuille. C'était comme du sang, mais ça n'était pas du sang, ça collait. J'ai replacé la feuille. C'était amusant. Il m'a dit que quand il m'arrivera quelque chose, il me cherchera et m'aidera. Les arbres me chercheront ». Kiawka ajoute : « Moi, j'ai toujours rêvé des hommes, jamais de femmes. »

Dans les deux cas, ce sont des interlocuteurs oniriques, adoptant une apparence animale ou végétale puis une apparence humaine, du genre opposé au rêveur. Le serpent effraie d'abord Kiawka par sa taille. Il ne s'agit pas ici d'une véritable mise à l'épreuve, d'une part puisqu'il lui dit que parfois il se fait petit, et d'autre part si c'en était une, alors elle aurait été un échec comme le montre le saut résigné de Kiawka. Puis il apparaît dans une forme et avec un langage humains, avant de partager de la nourriture, de sorte qu'entre eux il existe des rapports de commensalité, indice d'une même physicalité. Comme les secrets ou les guides du rêve, il lui recommande à l'avenir de ne plus prendre peur. La description de sa rencontre avec l'arbre est assez étonnante car elle s'adresse de suite à celui-ci sans que l'on sache si déjà il a une forme humaine ou pas. Après s'être mis d'accord sur la possibilité de « discuter » ensemble et donc d'engager une conversation dans un même langage (un même mode de communication), elle vit que c'était un homme. Elle le décrit ayant des joues et du sang, ayant donc une physicalité comparable à celle des humains. Dans ces exemples, l'interlocuteur prend successivement plusieurs formes, lesquelles culminent dans une forme humaine qui, associée au langage (humain), rend la communication possible.

Quand Kiawka suivait sa préparation chamanique sous le contrôle de son père, elle rencontra en rêve un homme qu'elle épousa. Il est un maître du grand arbre *oje*⁹⁹. Très beau, portant de longs cheveux, il est son « premier mari » dit-elle, dans un ordre chronologique. Fort jaloux, il a tenté d'étrangler le compagnon de Kiawka. Peu nombreux sont les Zápara qui contractent une alliance matrimoniale dans « l'autre monde ». Selon le récit formulé par Juan Cruz, seuls les chamanes ont une femme boa (*amarun warmi*) :

« La femme anaconda, elle ressemble à une femme humaine. Elles sont les femmes des chamanes. Pas [celles] des gens de rien ! Nous n'en avons pas, d'autres ont des femmes de la forêt, nous, nous disons *pasuka supay warmi*, les femmes esprits *pasuka*. Les chamanes ont la femme anaconda... Quand cette femme vient, son âme s'élève là, quand la femme anaconda vient, elle monte [dans la montagne *urku*]. Elle vient voir son maître, puis elle repart dans la rivière. Ils font appeler les anacondas pour qu'ils aillent à l'eau, les *brujos*¹⁰⁰ appellent. Le grand anaconda tuk tuk tuk tuk tuk tuk tuk tuk tuk tuk tuk¹⁰¹ remonte le fleuve. Il vient en bateau. En bateau disent-ils. Là, le boa avance en venant, le maître fait boire du tabac il fait boire le tabac. Après avoir fait ça, il envoie encore une fois, il a sa maison. C'est ainsi que font les brujos. »

Les bons chasseurs ayant été bien préparés y ont parfois aussi une femme. Peu de femmes ont un mari onirique, à moins qu'elles n'aient suivi un apprentissage chamanique. Souvent c'est lors d'une vision induite qu'apparaît pour la première fois cette personne de genre opposé, à la forme humaine. Globalement deux descriptions en sont faites : masculine ou féminine, elle est indigène avec de longs cheveux noirs, ou métisse ou blanche avec des cheveux plus clairs – blonds le plus couramment – parfois bouclés ou frisés, des yeux clairs et la peau diaphane. Celles qui sont blondes aux yeux bleus sont alors comparées à l'apparence des *sacha runa*, les êtres spirituels qui peuplent la forêt. Parmi ceux qui ont un mari ou une femme onirique, rares sont ceux qui ont constitué une famille. Ceux-là sont les *shímano* ou leurs enfants, assez préparés pour parvenir à cette situation.

Tous sont susceptibles de rêver un animal qui prend l'apparence d'un humain. Le rêve suivant, relaté par Juan Cruz, montre comment se déroule la rencontre : il avait bu du tabac pensant aller chercher du gibier le lendemain :

⁹⁹ *Oje* en espagnol. Il s'agit du *Ficus insipida*, l'un des grands arbres d'Amazonie, aux racines hautes et visibles.

¹⁰⁰ C'est l'informateur lui-même qui dit « *burujos* », de l'espagnol *brujos* ou sorciers.

¹⁰¹ Cette longue onomatopée est semblable au bruit du moteur *peke-peke* qu'utilisent les Indiens pour leur canoë. C'est un bruit caractéristique et discontinu. Autant dire que l'anaconda remonte le fleuve comme s'il s'agissait d'une personne humaine dans un canoë pourvu de ce petit moteur emblématique des rivières d'Amazonie. En raison de sa popularité, réputé pour nécessiter peu d'entretien et pour être relativement économique, le *Summer Institute of Linguistics* (SIL) du Pérou a même édité un petit fascicule portant sur l'utilisation, l'entretien et la réparation du *peke-peke* en kichwa du Pastaza du Pérou, langue dénommée localement *inga*.

« “Il chemine en te cherchant”, a-t-il dit. “Où chemines-tu, *amigu* ?”, demanda-t-il, “Pour qu’on devienne amis. Maintenant nous nous rencontrons, *amigu*. Nous nous saluons par la main.” Ce pécari, un *runa*, un *runa*, était velu, il avait des poils. “Maintenant devenons amis”, dit-il. “Mon *amigu* a soufflé sur la couronne. Il soufflait la couronne. Alors soufflant le tabac, il a donné à boire”. Il a dit : “Maintenant tu ne mangeras plus de pécari. Oui. Les pécari deviennent tes enfants”, a-t-il dit. “Ils sont devenus comme tes enfants.” C’est ainsi que j’ai rêvé, ainsi rêvant. »

Puis, Juan Cruz raconte qu’il s’est rendu au Pérou par le fleuve, où les militaires lui ont donné de la viande à manger. Ils précisèrent que c’était de l’agouti. Juan Cruz mangea la soupe. Puis il but du tabac.

« Alors, m’allongeant pour dormir, mon *amigu* est arrivé. C’était ce pécari. “Alors, *amigu*, dit-il, ce sont tes enfants, tu as mangé ton enfant”, a-t-il dit. “À partir de maintenant, jusqu’à ta mort, toi, ne les manges pas”, il a dit. Ce n’est pas de la nourriture”. Alors encore il a fait souffler du tabac. “Regarde, dit-il, ton enfant, tu en as... quand tu chasses, ton chemin s’ouvrant, il veut entrer dans ta maison, c’est ton enfant”, a-t-il dit. Dans le rêve, je connais le maître du pécari. Il est devenu mon ami. »¹⁰²

Dans cet exemple, le narrateur fit un rêve après avoir bu du jus de tabac. La personne (*runa*) qu’il rencontre en chemin est un pécari en dépit de son apparence humaine. D’ailleurs Juan Cruz le dit « velu », ayant « des poils », ce qui est inhabituel chez les Zápara. Le maître du pécari le cherche et l’appelle *amigo*, ami. Cette phrase est performative¹⁰³ puisqu’en l’énonçant, leur relation devient « amicale ». Ils se saluent et sont amis. « Devenir ami » est un engagement. Chez les Zápara, il existe une amitié rituelle qui se scelle publiquement entre deux humains vivants. L’un des deux demande à l’autre s’il accepte de « devenir *amigu* » (*amiguta tukuna* en kichwa), puis agenouillés, ils s’embrassent. Cela donne lieu à une grande distribution de bière de manioc pour toutes les personnes présentes et invitées. Ils s’offrent ensuite mutuellement des présents. Désormais ils s’interpelleront *amigu*, ou *amiga* s’il s’agit de deux femmes. Les Zápara reconnaissent que cette pratique est kichwa. Les amitiés rituelles dont j’ai entendu parler, avaient lié des Zápara à des Kichwa ou des Achuar. Cette pratique est semblable à la fraternité rituelle relatée par Puruña : quand Carmi, une autre femme zápara, avait voulu « devenir sœur » avec elle, alors son père l’amena jusqu’à la demeure de la première. Là-bas elles devinrent sœurs (*kukuitiu* en zápara, litt. « faire sœur ») par une embrassade de chaque côté. Les femmes zápara devenaient sœurs entre elles, les hommes

¹⁰² Dans ce récit en kichwa, Juan Cruz utilise le nom kichwisé « *amigu* » de l’espagnol *amigo* qui signifie ami.

¹⁰³ Ici, il s’agit d’un acte illocutoire (Austin, 1970).

pouvaient « devenir frères », mais aussi, dit Puruña, ils pouvaient « devenir frère et sœur »¹⁰⁴. La relation entretenue avec l'*amigo* suppose une assistance et une entraide mutuelle imprescriptible, plus forte encore que celle du compérage. De fait, lorsque le maître du pécari demande à être l'*amigo* de Juan Cruz, celui-ci s'engage à ne plus chasser ni manger le pécari, et à toujours l'accueillir. Au-delà de l'amitié rituelle, Juan Cruz devient le père des pécaris. Si l'on sait qu'en Amazonie, le gibier est souvent perçu comme un beau-frère ou une conjointe potentielle, là, nous voyons par cet exemple qu'il est pour les Zápara des fils potentiels.

Comme Juan Cruz qui relate deux rêves qui ont suivi l'ingestion de jus de tabac, le plus souvent les Zápara rencontrent des esprits des plantes et des animaux lors de leurs expériences oniriques après l'absorption de tabac (fumé ou prisé), d'ayahuasca et de datura. Le végétal médiatise la relation entre deux sujets, et favorise leur communication et leur relation.

Un soir, lorsque Bartolo me raconta son rêve de la veille, il me dit que c'est un rêve « avec des secrets » :

« Nous étions près d'une cascade toi et moi. Le maître de la cascade était là pour nous enseigner. Il m'a appris des choses pour qu'ensuite moi-même je te les transmette, à propos de plantes, d'arbres. Puis dans le rêve je t'ai tout rapporté. Le maître de la cascade m'a alors montré une petite cruche très jolie, et elle était comme tu l'as dit, en deux parties. Le maître de la cascade m'a dit ce que c'est et, ce que sont ces deux parties. Mais il m'a dit de ne pas te le dire, car tu vas chercher toi-même de quoi il s'agit. Tu es venue pour ça. »

Ici l'interlocuteur onirique est le maître de la cascade (de forme humaine) qui durant le rêve devient l'un des maîtres d'apprentissage de Bartolo. En effet, il lui enseigne l'usage d'un certain nombre de végétaux, puis répond à une préoccupation partagée par plusieurs personnes à propos de céramiques que j'ai rêvées : en livrant ce savoir, la relation entre les deux protagonistes se fait plus étroite, comme le montre corrélativement ma mise à distance.

Dans cette catégorie comptent aussi les « esprits des lieux » (mon expression), c'est-à-dire le plus souvent les esprits des morts ayant vécu ou étant morts en cet endroit. Dans ce cas les Zápara appellent *aya* les esprits des morts. Lorsque séjournant loin de leur demeure, dans les *purina* ou durant un voyage ou une visite, les Zápara passent la nuit dans un lieu où ont vécu les ancêtres, voire où se sont déroulés des événements jugés importants dans la tradition orale, ils sont susceptibles de rêver les anciens maîtres des lieux.

¹⁰⁴ En kichwa, sœur de frère se dit *pani*, et frère de sœur *turi*. Puruña précise que hommes et femmes pouvaient choisir de « devenir *pani* » ou « devenir *turi* ».

Les ascendants et les ancêtres

La quatrième catégorie d'interlocuteurs oniriques est liée à la généalogie ascendante du rêveur. Il s'agit de pères, de grands-pères, de personnes nommées – le plus souvent *shímano* au temps du grand-père – et d'ancêtres sans nom. Dans ces cas, ils ne sont pas désignés comme des *aya*, esprits des morts, mais par le terme de parenté *ñuka yaya* (litt. : « mon père »), le nom de la personne, ou le générique *rukuguna* (litt. : « les ancêtres »)¹⁰⁵. Tous ont vécu dans un passé proche ou lointain. En cela, ils représentent une forme de savoir et de connaissance perdue par les Zápara contemporains qui affirment qu'autrefois, les humains n'avaient pas besoin de jeûner pour apprendre car ils étaient très préparés grâce à l'enseignement des parents. Toutes les données dont je dispose à ce sujet sont fournies par des enfants de *shímano* :

- [1] Andrea a plusieurs fois rêvé le père de sa mère qu'elle a connu et qui était chamane. Elle lui a demandé : « *Causanguichu* ? » [litt. « Vis-tu ? / Comment vas-tu ? »]. « Bien sûr. Je suis venu boire de la bière de manioc. » Elle lui a donné à boire. Une autre fois, elle a rêvé son père qu'elle ne connaît qu'en rêve. Il l'a invitée à faire une promenade d'une heure en canoë, sur le *río* Pucacuro.
- [2] Gerardo (de père kichwa et de mère zápara) rêve parfois son père mais celui-ci ne le conseille pas.
- [3] Kiawka rêve très souvent son père car c'est lui qui l'a préparée pour devenir *shímano*. Il continue de la conseiller et de la guider pour cet apprentissage continu dans le rêve, mais aussi pour des activités non chamaniques. Il est un interlocuteur onirique régulier pour elle. Parfois, il intervient dans le rêve, d'autres fois, Kiawka le convoque¹⁰⁶.
- [4] Bartolo rêve son père quand celui-ci peut répondre aux inquiétudes de son fils, souvent préoccupé en tant que leader par des problèmes politiques liés à l'organisation indigène, ou lorsqu'il nécessite une aide ou un soutien, comme lors de son premier voyage sur un continent lointain en Europe¹⁰⁷.

Dans ces exemples, seul Gerardo [2] ne relate pas la rencontre avec un père chamane – d'ailleurs son père était kichwa et non zápara. Il s'agit pour tous de pères morts depuis au moins cinq ans. Dans le cas [1], la jeune femme raconte ces deux rêves comme des rencontres

¹⁰⁵ En fait, *rukuguna* (la forme plurielle de *ruku*) se rapporte tant aux ancêtres, qu'aux anciens ou aux « vieux ». *Ruku* renvoie à l'âge et est fortement associé au respect. Il peut alors qualifier une personne jeune.

¹⁰⁶ À propos des ascendants convoqués en rêve, se reporter au chapitre 6 qui traite la relation avec les êtres du passé par le rêve.

¹⁰⁷ Dans les quatre cas, mes interlocuteurs rêvent leur père. Seule Kiawka m'a révélé avoir connu la mère de son père (Imidia, la femme d'Alejo) dans ce contexte. On ne peut voir, me dit-elle, que ceux qui ont un « pouvoir ». Elle décrit Imidia comme étant un petit peu plus petite et plus robuste qu'elle, droite dans sa façon d'être et de penser.

Lorsqu'une personne meurt, son âme erre d'abord avant de rejoindre celle des autres *aya*. Durant cette période, les morts – quel que soit leur genre – peuvent venir embêter les vivants et essayer de les emmener avec eux. Ceux-là sont une autre catégorie d'interlocuteurs oniriques que je ne relève pas ici : ils rendent visite aux vivants durant quelques semaines. Ils conservent leur aspect humain, viennent dormir avec les vivants, qui disent : « J'ai rêvé avec... ».

avec ses parents, sans parler d'apprentissage. En d'autres termes, elle rapporte l'événement sans lui attribuer de propriétés particulières. C'est aussi le cas de Gerardo [2] qui ne développera pas ce sujet peu pertinent à ses yeux. Kiawka [3] et Bartolo [4] rêvent leur père Blas. Pour eux, cela n'est pas exceptionnel. Fils de chamanes, ils le sont un peu eux aussi et ont des aptitudes supérieures dans l'expérience onirique. Leurs personnalité et histoire de vie différentes produisent des entrevues avec eux, rencontres qui s'opèrent sur des modes propres. L'une – Kiawka – a été préparée pour devenir chamane par son père. Il reste son guide principal qui la conseille sur les diètes à réaliser, les personnes auxquelles accorder sa confiance, les choses bonnes à faire et celles à proscrire. Il n'hésite pas à la réprimander mais la félicite aussi. Grâce à la communication qu'ils maintiennent uniquement dans le rêve, il reste en fait son maître d'apprentissage, disponible pour elle chaque soir. Pour cela, elle le convie quand elle a besoin de son jugement ou de ses conseils, mais parfois, il intervient lui-même directement pour l'aider. Cette assistance peut être plurimodale : de renfort face à un ennemi onirique à une collaboration dans un nouvel apprentissage, il coopère et soutient de façon permanente sa fille, contribuant de cette manière au maintien d'une personne « connaissante »¹⁰⁸ dans le groupe. La relation étroite qu'ils entretiennent dans l'expérience onirique est la continuité de celle qui lui préexistait jusqu'au décès de Blas.

Bartolo rêve son père lorsque celui-ci intervient dans son rêve. C'est-à-dire qu'il ne le sollicite pas pour cela. En tant que leader politique, il est soutenu par Blas qui l'avait encouragé à constituer l'organisation. C'est dans ce champ d'action que le père se manifeste pour guider et aider son fils à mener à bien des projets ou résoudre des problèmes, l'accompagner dans l'action politique. Ce fut le cas lors de sa première venue en Europe :

- [5] Après une semaine Bartolo a rêvé qu'il entraînait dans un condor de bois qui était comme un avion. Son père et son grand-père Alejo étaient avec lui. Ils ont ensemble visité tout le continent. Alejo s'est mis en colère contre celui qui faisait fonction de guide. Puis un édifice ancien s'est converti en humains. Ils ont vu trois hommes masqués, et aussi un ancien (*ruku*), avec une barbe et des cheveux blancs à droite et des cheveux blonds à gauche, noirs en bas. Les hommes masqués portaient l'habit qui d'un phoque, qui d'un cobra, qui d'un condor.

¹⁰⁸ En aucun cas Kiawka ne se présente elle-même comme *shimano*. Durant mon séjour, de plus en plus de personnes lui rendaient visite pour un soin. Il s'agissait principalement de Zápara ou de Kichwa. D'une part, ne pas dire publiquement qu'elle est *shimano* est une question de survie. Énoncer de telles choses, c'est permettre de les entendre, y compris à grande distance. Un chamane ennemi pourrait choisir alors de la tester et la mettre en danger. D'autre part de nombreux assassinats de chamanes ont eu lieu durant ces dernières années (voir les articles du quotidien quiténien *El Comercio* du 27.09.06 et la plainte du 14.09.06 de la fondation *INREDH* envoyée aux Nations Unies). Des chamanes kichwa et andoa partent vivre loin de la province du Pastaza. Kiawka a souvent été menacée et tient à ne pas être perçue publiquement comme une femme *shimano*. Enfin, son jeune frère Joaquin préparé et désigné pour être chamane par son père Blas ne souhaite pas le devenir. Il rejette même cette profession en raison des dangers qui l'accompagnent.

Chaque « vêtement » représentait l'origine de leurs connaissances car tous avaient été autrefois des dirigeants fameux. Ils étaient là pour souhaiter à Bartolo la bienvenue afin qu'il continue de rêver sur ce continent. Le plus vieux lui a demandé la raison de sa venue ce à quoi il a répondu qu'il est venu pour aider son peuple. Pour cela, quatre jeunes étaient en préparation dans sa communauté car ils veulent continuer à vivre. Le *ruku* lui a dit que comme il parlait avec son cœur, car il savait qu'il en est ainsi, il allait l'aider. Il lui a alors donné un chapeau, mais le père de Bartolo lui a conseillé d'attendre pour le prendre, car il faut d'abord qu'il entre dans un apprentissage. Quand il en saura davantage il le recevra.

Dans cet exemple, le soutien des père et grand-père de Bartolo s'applique à une dimension internationale. Quittant l'Équateur pour la première fois, il avait fait l'expérience de l'absence de rêves durant déjà une semaine : son âme qui rêve était restée dans son pays d'origine. Le rêve [5] fut le premier qu'il fit en Europe. La raison de ce séjour de deux semaines était de faire connaître le travail entrepris par la fondation Omaere à Puyo et d'obtenir des financements supplémentaires pour le parc éponyme. Deux représentants indigènes des travailleurs du parc y participaient, dont Bartolo. Bartolo a travaillé à la construction du parc pédagogique au tout début puisqu'en tant que « jardinier », il a défriché et aménagé les sentiers de découverte, a construit la « maison zápara », a entretenu le parc, puis dès l'ouverture au public, il a été « guide indigène ». Bartolo représentait aussi les Zápara durant ce séjour. Le rêve [5] répond à la préoccupation qu'il partage avec son père : la possibilité de la survie culturelle et spirituelle des Zápara. Blas et Alejo se trouvent avec lui en Europe dans cette quête. Ils le conseillent dans le rêve face à d'autres interlocuteurs oniriques qui offrent connaissance et appuis.

Cet exemple montre la présence du grand-père chamane dans le rêve. Les données nombreuses fournies par Kiawka sur ce point ne seront pas traitées ici mais dans le chapitre 6 : elle entretient une relation très spécifique avec Alejo, selon elle le plus fameux *shimano* dont on se souvienne. Alors qu'au début de mon séjour il intervenait régulièrement dans ses visions oniriques, la nature de leur relation a été modifiée : d'interpersonnelle (entre deux sujets mutuellement visibles), elle est devenue intrapersonnelle (entre deux sujets dont l'un a pris corps dans l'autre). En conséquence, la communication entre les deux, ainsi que les modes de la relation ont été bouleversés.

Hormis les pères et grands-pères, d'autres interlocuteurs du passé se présentent dans le rêve : certains sont nommés, d'autres sont les *rukuguna*, une catégorie complexe qui se réfère aux anciens (voir chapitre 5).

Les humains vivants

La cinquième catégorie d'interlocuteurs oniriques rassemble des humains vivants, perçus comme des chamanes, ayant donc le pouvoir de faire rêver autrui. Ainsi, Bartolo et Kiawka se rêvent fréquemment mutuellement. Ils sont tous deux leaders indigènes et bons rêveurs. Joaquín apparaît dans certains de leurs rêves. Bartolo rêve régulièrement ses frères Ricardo et Andres. Ricardo avait commencé un apprentissage¹⁰⁹ et Andrés est un chasseur hors-pair. Comme Kiawka, Bartolo et Joaquín, ils acquièrent des expériences oniriques plus approfondies que le reste de la fratrie. Un jour, alors que nous parlions de l'origine des rêves, Kiawka me demanda de dessiner d'un côté un garçon et de l'autre une fille ; le premier désignait ses frères, et la seconde, ses sœurs. Puis, pointant le doigt sur le garçon, elle dit : « Ils n'arrivent pas aux rêves. Seul Andrés rêve de chasse, parce qu'il a appris. Mon père n'a pas enseigné cela aux autres. Joaquín, je ne sais comment il rêve ». Puis à propos de ses sœurs : « J'ai parlé avec mes sœurs. Moi je rêve directement, pas elles. Elles ne se souviennent pas tant [de leurs rêves]. Elles rêvent de visites, de pluies, parfois, ce sont des mensonges. Parfois, ainsi comme les hommes, elles rêvent les morts. Moi je rêve directement : j'ai appris en prenant la stramoine ». Si elle ne parle pas de Bartolo, il apparaît pourtant très régulièrement dans ses rêves non ordinaires : il sont souvent associés à une recherche de connaissance ou de pouvoir, liée à leurs fonctions de dirigeants. En raison de la nature de cette association et puisqu'il s'agit de rêves de connaissances, Bartolo fait néanmoins partie – pour elle – de ses frères qui savent rêver et qui sont de véritables interlocuteurs oniriques. En revanche, pour Kiawka, la place de Ricardo n'est pas si claire : il a certes pris la stramoine, mais il est très peu présent dans ses rêves en sorte qu'il n'est pas pour elle un véritable interlocuteur onirique ou un grand rêveur, il n'est pas un allié dans le rêve.

Des chamanes non zápara se manifestent dans les rêves des uns et des autres ainsi que des personnes considérées comme *muskuyuj runa* (litt : « personne possédant des rêves »). Ils apparaissent alors tels qu'ils sont visibles dans la veille, alliés du rêveur, ou au contraire ennemis oniriques. Ces derniers ne sont pas nécessairement eux-mêmes chamanes ou bons rêveurs. Si certains le sont, d'autres sont les agents ayant sollicité un chamane pour agir contre le rêveur.

¹⁰⁹ Dans ce même chapitre est restituée l'expérience de datura de Ricardo.

Les leurres

La dernière catégorie est une « non catégorie » puisqu'elle réunit les « faux » interlocuteurs oniriques. S'y retrouvent des ennemis qui se déguisent en personnes proches et ceux qui empêchent le bon déroulement du rêve.

- [1] Kiawka a rêvé à plusieurs reprises que je la menaçais. À l'aide d'un couteau, elle a coupé mes cheveux, puis ma chemise et en a écarté les deux bouts avec ses mains : ce n'était pas moi. Elle a identifié cette autre personne (un chamane) et a demandé à celui qui « joue avec [mon] image de cesser cela ».
- [2] Bartolo a un « problème » : « Une fille me coupe mes rêves », dit-il. Elle lui propose des promenades. Une fois elle s'est présentée nue, une autre, bien maquillée, bien jolie ».

Dans les deux cas, un chamane agissant pour le compte d'un ennemi est à l'origine de ces désagréments. Dans le cas [1], Kiawka est trompée : une personne dont l'apparence est celle d'un ami proche tente de la tuer. Lorsqu'elle voit véritablement l'identité de l'agresseur onirique, elle le menace et montre qu'elle a déjoué son tour. Ce faisant, elle dévoile son degré de connaissances. De plus, si elle n'avait pas réussi à l'identifier, elle s'exposait à un danger : il aurait pu par la suite l'attaquer à tout moment la pensant particulièrement vulnérable. Néanmoins Kiawka a réussi à tourner la situation à son avantage. Cette scène onirique, dans laquelle quelqu'un ayant pris mon apparence (« ton corps, ta peau », dit-elle) la menace voire la tue, s'est produite à trois occasions durant mon séjour¹¹⁰. Dans le cas [2], Bartolo est distrait durant son rêve par une personne d'apparence humaine et féminine et ne parvient pas à passer à l'étape suivante¹¹¹ et à « bien rêver ». Il identifie la provenance de cette fille : c'est le président de l'organisation adverse qui paie un chamane pour lui nuire. L'expérience onirique si elle est une expérience personnelle, est aussi réalisée avec le concours, souhaité ou indésirable, d'agents : dans le cas [2], le leader politique rival est agent d'une action réalisée par le chamane ennemi dans le déroulement du rêve de Bartolo. Pour remédier à cette situation ennuyeuse reproduite trop fréquemment, Bartolo pense lui aussi faire appel à un chamane.

Ces considérations sont propres à un type de rêve : celui dans lequel le rêveur interagit directement avec une personne humaine ou non-humaine. Principalement, ce sont les chamanes ou ceux qui « savent » qui les font. Dans cette société où tous le sont un peu et où beaucoup ont expérimenté l'ayahuasca et le tabac, ils sont accessibles au plus grand nombre. C'est à sa capacité à rêver ces types d'interlocuteurs oniriques que l'on reconnaît le bon rêveur. Pour

¹¹⁰ Je reviendrai sur la relation entre Kiawka et moi à la fin du deuxième chapitre.

¹¹¹ Le rêve est décrit en trois étapes, lesquelles nécessitent un « passage » (chapitre 4 sur « les temps du rêve »).

cette raison, je n'ai pas inclus dans cette catégorisation l'ensemble des humains vivants, tous susceptibles d'apparaître lors d'une vision onirique. Par exemple, lorsqu'un Zápara rêve que sa mère va bien, ou que son frère lui rendra prochainement visite, il s'agit d'un songe à la portée de tous. De même, dans les rêves ordinaires, les rêveurs se retrouvent protagonistes avec d'autres séquences oniriques produisant une histoire.

Le rêve est une expérience de l'autre et du monde dans lequel l'interlocuteur onirique agit et évolue corrélativement au rêveur. Pour qualifier la relation établie entre ces deux sujets, ils ont d'abord été identifiés. La nature ontologique des interlocuteurs oniriques est parfois malaisée à définir. Cependant, il résulte de cette catégorisation que tous revêtent¹¹², le temps du rêve, une apparence humaine (par exemple : Kiawka a rencontré un boa puis un arbre qu'elle voit ensuite comme des hommes). Ils sont mobiles dans le temps et l'espace et le sont différenciellement dans la veille ou le rêve. Ils possèdent les attributs des humains (langage, réflexivité, intentionnalité). Leurs modes opératoires ou les manières par lesquelles ils agissent sont fonction de la forme et du mode de vie de ces entités. Tandis que la nuit ils se montrent dans le rêve, le jour ils semblent inactifs (cas des secrets matériels), invisibles (les guides du rêve, les esprits des végétaux et des animaux), voire inaccessibles (les ancêtres, les ascendants ou les autres personnes nommées contemporains des grands-pères). Néanmoins, les Zápara « un peu chamanes » perçoivent parfois leurs agissements et leur présence (visuelle, auditive ou tactile). Il en est de même pour les humains vivants de la cinquième catégorie qui apparaissent dans le rêve : ils se comportent autrement que dans la veille. Selon les Zápara, ils se présentent tels qu'ils sont : certains se posent en alliés, d'autres montrent leur inimitié, alors que le jour ils se défendent d'avoir attaqué le rêveur.

Une théorie onirique de la communication

Pour caractériser la relation entre le rêveur et les interlocuteurs oniriques, il faut interroger les liens établis entre les termes. Pourtant, au vu de la diversité de nature des seconds, cette détermination s'annonce difficile, d'autant que les rêveurs – c'est-à-dire ici les Zápara – sont autant de termes différents dans cette relation. Dans les exemples donnés précédemment, les rêveurs possèdent des capacités variables pour contrôler et agir dans le rêve. Dire qu'il y a autant de types de rêveurs que de Zápara ne serait probablement pas trahir la pensée des Indiens, tant le degré de connaissance et de pratique que chacun a de cette activité se distingue

¹¹² Si le radical « revêtir » peut sembler impropre, il permet une approche du concept de *clothing* qui n'a pas véritablement son équivalent français. Dans le chapitre 1 sur « rêver le corps des humains », j'aborderai rapidement la vêtue.

de celui des autres. Pour qualifier le rapport qu'ils entretiennent, les schèmes de relation nous sont utiles : « Entendus comme dispositions donnant une forme et un contenu à la liaison pratique entre moi et un autrui quelconque, [ils] peuvent être classés selon que cet autrui est équivalent ou non à moi sur le plan ontologique et selon que les rapports que je noue avec lui sont réciproques ou non » (Descola : 2005 : 425).

Parmi les interlocuteurs oniriques des Zápara, les humains et les non-humains se distinguent par leur physicalité et leur mode de vie. Les guides du rêve et d'autres entités tels que les secrets sont anthropomorphes, mais vivent différemment des humains : ils sont hyper mobiles dans le temps et l'espace et leur forme corporelle n'est pas définitive. Par leur nature, les non-humains sont différents des rêveurs, tandis que les humains vivants « un peu chamanes » – leurs sont semblables. Les relations qui se nouent, se tissent et perdurent avec ceux-ci sont connues : la nuit comme dans le jour, les deux personnes entretiennent des relations « réversibles » (Descola, 2005 : 425), marquées par la prédation, l'échange et l'entraide. Ceci vaut aussi pour les humains des temps passés.

Avec les non-humains oniriques, les rapports sont plus complexes. D'abord, certains d'entre eux se présentent dans le rêve lors d'une mise à l'épreuve qui peut être perçue comme une agression. Dès lors, par son action, le rêveur parvient à nouer avec lui une relation marquée par le mode de communication des humains : d'abord, l'interlocuteur prend une forme humaine puis adopte le comportement et la langue afférents. Alors l'entité modifie son mode d'intervention et de lien en faveur d'une relation d'échange et d'entraide. En quelque sorte, le rêveur « testé » par l'interlocuteur onirique non-humain, devient son maître s'il se montre valeureux. À plusieurs reprises les Zápara m'ont dit que les secrets choisissent leur maître. J'ajoute qu'ils le font la nuit dans le rêve. Durant celui-ci s'échangent des présents qui sont des connaissances et des pouvoirs : tabac, habit, pierre, outil (arme ou appareil photo par exemple). L'accession à des espaces-temps différents est rendue possible par les guides du rêve et les secrets. Le Zápara qui a participé à une telle expérience pendant qu'il sommeillait se réveille plus fort, plus « connaissant », et probablement mieux accompagné : recevoir un présent, ou rencontrer un être onirique qui deviendra son auxiliaire est assurément un bon rêve auquel il faut prêter attention et pour lequel il faut prendre des précautions particulières.

La prédation dans l'expérience onirique est manifeste lorsqu'un ennemi attaque – avec ou sans succès – le rêveur. Identifié ou pas, individu ou collectif, il peut dérober un objet ou des connaissances, détruire l'organe politique ou combattre directement le rêveur, avec ou sans armes. C'est le cas du songe suivant :

- [1] Bartolo a fait un mauvais rêve : leur laboratoire, situé dans la communauté était entièrement volé, puis brûlé. C'est un très mauvais rêve pour l'organisation car lorsqu'on rêve que l'on nous vole tout, c'est que quelqu'un cherche à voler notre connaissance, notre « recherche ».

Dans cet exemple le prédateur n'est pas nommé. Le laboratoire dont parle Bartolo doit être compris comme « un lieu de recherche » où les Zápara essaient de mettre à jour et développer un ensemble de savoirs. Il s'agit du bureau de l'organisation indigène où se concentrent plusieurs activités : outre l'action politique centrée sur le territoire et les relations régionales et nationales, la direction de l'éducation zápara qui collabore activement avec l'UNESCO et d'autres organisations réalise un travail de collecte sur la langue zápara, les mythes, les récits, les objets. Si la prédation peut être « une destruction productive indispensable à la perpétuation d'un individu » (Descola, 2005 : 435), alors le vol et l'incendie de ce que les Zápara perçoivent comme le lieu où se concentrent les documents sur eux-mêmes en est un, d'autant plus que ceux qui veulent s'en emparer ne sont autres que les ennemis oniriques les plus présents dans les rêves politiques de Bartolo : les leaders de l'autre organisation zápara.

* * * * *

Pour les Zápara le rêve est un mode de relation. Deux éléments étayent cette proposition : d'abord, comme nous l'avons vu, durant l'expérience onirique ont lieu des rencontres avec des entités humaines et non-humaines. Elles sont les prémisses d'une relation qui peut être d'entraide et d'échange, ou apportent l'évidence d'une agression quand l'interlocuteur onirique est un ennemi ou du moins un prédateur. Sorte de savoir-rêver incorporé, il est un attribut de l'être zápara puisqu'ils en sont les seuls possesseurs : les autres humains non zápara peuvent rêver, mais ne disposent pas de cette faculté *en eux*. « Ainsi Piatso nous l'a mis à nous. C'est pour cela que nous rêvons toujours », explique Puruña. En plus d'être le créateur du monde, Piatso est aussi celui qui avait prédit aux Zápara leur fin :

« Piatso a dit que la culture zápara disparaîtra, que d'autres hommes arriveront et que la culture zápara allait disparaître. Pour ne pas perdre ce pouvoir, [les Zápara] commencèrent à étudier le chamanisme. C'est pour cela que nous, la nation zápara comme les anciens, nous sommes venus en étudiant cela depuis le commencement, nous avons l'habitude de rêver, rêver, se souvenir, et vivre avec ça. »

L'être zápara est désormais un être qui sait rêver, se souvient de ses rêves et les utilise. D'ailleurs, lorsqu'il ne le fait pas, il est considéré comme défaillant et inachevé : « Si tu es

zápara, tu dois prendre en compte tes rêves », s'exclama un jour Kiawka à l'encontre d'un dirigeant jugé comme étant irresponsable. Alors qu'il avait rêvé un accident, il avait néanmoins pris un bus pour se rendre à la ville de Coca et participer à une réunion. Or, son bus s'était accidenté.

En conséquence, pour les Zápara l'expérience onirique les distingue des autres humains par l'origine qu'ils attribuent au rêve. Il s'insère dans un continuum visuel dont les termes sont les visions immédiate et onirique. La position de la vision induite est intermédiaire en ce qu'elle est parfois un médiateur pour provoquer le rêve souhaité durant le sommeil. Néanmoins, pour qui sait rêver et a expérimenté le datura, le rêve ne trompe pas, il est donc la vision véritable et laisse voir ce qui est vraiment. Enfin il convient d'ajouter que le champ onirique offre des possibilités de traverser temps et espace de façon potentiellement infinie : c'est en développant toujours plus leurs aptitudes que les Zápara peuvent « passer des étapes » dans le rêve, et aller ainsi toujours plus loin dans le passé ou sur le territoire.

Au terme de ce chapitre, il apparaît en définitive qu'il y a relation entre les uns et les autres quand l'interlocuteur entre dans le mode de communication du rêveur c'est-à-dire un mode marqué par l'humanité : celle de la forme, des comportements (commensalité) et du langage. La relation nouée est durable dans le temps, éprouvée par des mises en danger auxquelles le rêveur doit répondre. En montrant sa bravoure et sa force, il s'assure le soutien de certains êtres oniriques et dans d'autres cas, il reconnaît la véritable nature d'autres existants vus désormais comme des ennemis. Cette expérience permet ainsi de déterminer parmi les humains et les non-humains les alliés et les ennemis, grâce aux relations symétriques et asymétriques vécues dans le rêve.

Chapitre 3 – Les récepteurs de rêves

Il faut distinguer l'expérience onirique de sa narration : comme l'écrit R. Bastide (2003 : 67-69), le récit de rêve est une fabrication puisqu'il se construit par le souvenir. Or, reprenant les travaux de M. Foucault en 1906, il signale que « plus on note le rêve près du réveil, et plus il est une succession d'images sans aucune suite, entièrement disparates, et ne constituant en aucune manière une histoire quelconque » (2003 : 68). La reconstruction opérée est alors soumise aux exigences de la langue et de la « culture » du rêveur, « les normes de reconstruction des rêves étant données par des modèles extérieurs, fournis par la société et non une loi de la logique onirique (puisque l'onirique en tant que nature ne peut avoir une logique) » (*Ibid.* : 69). Cette assertion peut être le point de départ de cette réflexion sur la communication et la valeur des récits de rêve.

Est-il possible d'étudier les processus oniriques et la place du rêve dans la construction d'un présent identitaire zápara en s'attachant uniquement à la production des souvenirs des rêves d'autrui ? Quelles sont les limites d'une telle production et de son analyse ? Dans quelle mesure la connaissance que j'ai moi-même des rêves des autres est-elle questionnable ? En d'autres termes, les rêves des autres (peu importe leur identité) peuvent-ils faire l'objet d'une analyse sachant qu'ils sont au mieux une narration construite autour de brefs souvenirs épars d'images et de situations, noués de façon à produire du sens dans le récit ?

G. Herdt (1987 : 76) questionne la transmission des récits de rêve et préconise de s'attacher non seulement à l'étude des contenus oniriques mais aussi à la manière dont ils sont transmis, aux parties du rêve qui sont communiquées, etc. Ces aspects sont indissociables des interactions entre le chercheur et le rêveur. Comme le souligne D. Tedlock (1979), tous deux participent par ce biais à la construction de la réalité sociale. Cette « dialogique » n'est pourtant pas propre à la relation chercheur/rêveur : deux personnes échangeant leurs rêves s'impliquent dans cette construction. Une différence apparaît en présence d'un étranger au groupe car il vient avec des productions oniriques probablement d'un autre ordre, dans une autre langue,

avec d'autres références, modifiant et apportant potentiellement de nouveaux champs oniriques et de nouvelles clés de compréhension. Quand au réveil, nous remémorant les songes de la nuit, nous les reformulons, nous ajoutons du sens à ce que nous avons vécu, perçu et à ce dont nous nous souvenons. Ce faisant, nous transformons des pans de souvenirs visuels, auditifs, émotionnels et parfois olfactifs en récits construits, suivant un plan narratif : la séquence, même si nous n'en comprenons pas la signification, a alors un début, un développement, une fin. Le plus souvent, semble-t-il, les rebondissements en marquent le rythme. Nous pourrions dire aussi que ces séquences sont le produit d'un montage de souvenirs dans lequel un seul point de vue a été privilégié, alors qu'au plus près du réveil, les éléments oniriques dont on se souvient sont distribués selon plusieurs points de vue. Puis, comme l'a souligné Bastide, c'est par la langue et sa structure que nous fabriquons des récits de rêve plus ou moins fidèles à l'expérience onirique. Cela signifie que lorsque les Indiens me racontent leur songe, ils le construisent dans la langue kichwa ou espagnole avec des références culturelles zápara¹¹³. Beaucoup de rêves m'ont été relatés en espagnol. Or, la pauvreté du vocabulaire maîtrisé par les Indiens dans cette langue, associée à la grammaire hasardeuse de certains d'entre eux, modifie probablement de façon considérable la manière dont le rêve est raconté. À cela, ajoutons que de mon côté, ma faculté à communiquer en kichwa s'est améliorée mais n'a jamais été parfaite au niveau de l'expression et de la compréhension. Les deux langues kichwa et espagnol par lesquelles je communique avec les Zápara affectent la narration, d'autant plus qu'au final, mes interlocuteurs comme moi-même n'échangeons que dans des langues d'emprunt. Comment dans ces conditions effectuer une recherche ethnologique à partir des rêves rapportés par les Zápara ?

Dans cette thèse, ce qui m'intéresse n'est pas tant le contenu « réel » de l'expérience onirique d'après les récits que les Indiens en font mais plutôt l'examen des narrations comme des récits personnels et subjectifs de moments plus ou moins distanciés dans le temps et l'espace¹¹⁴. L'énonciation des récits oniriques est donc à analyser comme des textes-personnels et issus de l'expérience individuelle. Sans négliger les limites de cette approche, j'entends montrer qu'il est possible d'en tirer des bénéfices importants. Malgré les problèmes liés à la langue et sa maîtrise, c'est parfois ma présence qui orientait les narrations. D'une part, la

¹¹³ Selon les Kichwa, les Zápara parlent mal kichwa. Par exemple, ils ne marquent pas toujours l'interrogation par le suffixe *-chu*. La forme plurielle des verbes conjugués est moins souvent prononcée que chez les Kichwa. Lorsque je m'appliquais à formuler le plus précisément possible des phrases en kichwa, j'y trouvais des différences avec celles formulées par les Zápara. Néanmoins ils me disaient parfois que ma formulation était plus « correcte », à l'image du parler de Sarayaku.

¹¹⁴ À propos des rêves vus comme des textes, voir notamment : Kracke, 1987 ; Kilroe, 2000 ; Hunt, 1989 : 159-179, sur la « discontinuité narrative » du rêve.

position à laquelle les Zápara m'assignent génère des récits oniriques différents selon les rêveurs, à l'image de la perception qu'ils ont de moi, en veille et dans les rêves. Aussi, les raisons de me rapporter un rêve sont diverses : ils savent que je m'intéresse à leur histoire et aux récits qu'ils me feront du passé ; il m'arrive d'interroger directement certains d'entre eux sur ce qu'ils ont rêvé la nuit précédente ; d'autres savent que je rêve bien moi-même ; enfin, j'apparais dans leurs rêves. D'autre part, c'est parfois ma présence motivée qui génère des rêves : à force de les interroger sur tel ou tel point, ils en arrivent à rêver la réponse à mes questions. L'ethnologue devient dès lors une sorte de moteur onirique.

Le récit de rêve est celui d'une expérience personnelle, qui peut être énoncée à la première personne et dans un temps de l'indicatif. Le vu en rêve est assurément vrai¹¹⁵, nul besoin de

¹¹⁵ Pour les Kichwa, *musku* ou *musku* ne renvoient pas seulement à la vision onirique, mais plus largement à la vision connaissante, qu'elle soit transmise en rêve ou par l'ingestion de plantes. Pour les Achuar, le rêve (*kara*, terme générique) mène au même état de vision lorsque sont ingérées des plantes (Descola, 1989 : 441). L'expérience et la connaissance du monde passent par la perception visuelle qui est le premier sens immédiat, celui qui permet la pratique de l'observation et l'apprentissage par celle-ci. On assiste depuis quelques années au développement d'un nouveau champ de l'anthropologie, celui des sens dont C. Classen est probablement la chef de file. Ce qu'elle propose, dans ses *Fondements pour une anthropologie des sens* (1997), est d'abord la culture sous l'angle sensoriel, sans plus privilégier la perception visuelle comme ce fut longtemps le cas et le demeure encore aujourd'hui. À cet effet, elle rappelle que depuis Aristote, l'œil est l'organe sensoriel décrit et présenté comme le plus important parmi les autres. Parallèlement et de façon corollaire, les autres sens comme l'audition, l'olfaction et le goût ont été associés à l'animal et au « sauvage » (Classen, 1990). Conjointement à D. Howes (1986, 1990 et Howes, 1991) et P. Stoller (1989) pour ne citer qu'eux, elle propose donc une nouvelle approche des sens jusqu'alors inexplorés. Pour elle, cette nouvelle anthropologie des sens doit interroger à la fois leurs significations et combinaisons, les valeurs symboliques auxquelles ils sont attachés, mais aussi leur transmission. C. Classen appelle cela le « modèle sensoriel » d'une société, par lequel « ses membres "donnent sens" au monde ou traduisent les perceptions et les concepts sensoriels en une "vision du monde" particulière », (Classen, 1997 : 438). Il faut bien admettre que dans le bassin amazonien, on s'est davantage intéressé là aussi à la perception visuelle, au détriment probablement des autres sens. Néanmoins, des chercheurs orientent aussi leurs études sur les perceptions non visuelles telles que les perceptions auditives et gustatives (pour les Kashinawa, Keifenheim, 2002 ; pour les Suya, Seeger, 1981), mais aussi tactiles (pour les Kashinawa: Keifenheim, 2002 et McCallum, 1996). Dans tous ces travaux, on observe un rapport étroit entre perception et connaissance, à l'instar de C. Classen qui y décèle « les clés indispensables pour accéder aux voies par lesquelles [une] société donne forme et substance à un monde signifiant » (Classen, 1997 : 443). Pour une anthropologie des sens, consulter spécialement : Stoller, 1989 ; Classen, 1993 ; pour une anthropologie de l'olfaction, voir en particulier Howes, 1986, Howes, 1991 et Candau, 2000 ; le numéro spécial de la revue *Anthropologie et Société*, (1990) « Les cinq sens » réunissant notamment des contributions de Howes, Classen et Stoller et Olkes.

Tous les rêves que j'ai recueillis sont marqués par la perception visuelle et auditive, puisque le rêveur et son interlocuteur onirique échangent des paroles. Celles-ci surviennent parfois après une mise à l'épreuve qui marque le commencement et la possibilité d'une communication entre les deux termes. Dans son article intitulé « Les fantômes stupéfiants », A.-C. Taylor, à propos de la pensée achuar, écrit : « la "réalité", c'est-à-dire un état des choses où la question de la croyance ne se pose même pas, peut se définir comme une condition dans laquelle des sujets humains au même instant (se) parlent, (s')entendent et (se) voient, condition caractérisée en somme par un fonctionnement complet des organes de communication » (Taylor, 1993a : 441). Pour les Achuar, il existe plusieurs combinaisons entre le voir, le dire et l'entendre qui entre elles permettent de conclure à la qualification de réel ou de fictif la rencontre vécue avec les *iwianch*, les fantômes stupéfiants, dont l'existence est rendue possible par « la relation nécessaire qu'ils entretiennent avec la narrativité » (Taylor, 1993a : 438) : cela suppose que le témoin de cette vision (le voyant) rapporte celle-ci et décrive le champ de communication dans lequel a lieu la rencontre. Dans les états de vision onirique, induite ou hallucinée, la vérité de la perception visuelle est validée si le voir est associé au silence ou à la métaphore. Le dire est considéré comme vrai dès lors qu'il s'insère dans un métalangage. Enfin, la question de la validité de ce qui est entendu est plus complexe : le *wakan* (esprit ou image

recourir à des temps conditionnels ni de faire usage de bémols dans la narration : le rêveur, témoin direct d'une scène ou acteur de celle-ci rapporte son expérience qui est un vécu. Le rêve est une *performance*, réalisée par un *performer* qui agit, réagit, offense, défend. Par performance j'entends l'une des acceptions anthropologiques empruntées à la langue anglaise : « l'accomplissement, l'exécution, l'effectuation, la résolution de toute chose ordonnée ou entreprise ; le faire de toute action »¹¹⁶. Le rêveur *performer*, simultanément agent et patient, est pris dans des réseaux de relations d'humains et de non-humains, vivants ou pas, dans des sphères territoriales, spatiales et temporelles inégalement distantes. Le récit du rêve vaut celui des aventures de veille : à ce titre nul ne peut douter de sa véracité.

Performance, expérience et récits : tous trois, connexes dans le rêve, méritent d'être approchés conjointement. L'expérience (observations et pratiques qui génèrent l'acquisition de connaissances) se constitue à travers les données du vécu soumis à des émotions. Elle est éminemment personnelle et sa transmission ou son partage ne peuvent être complètement réalisés. C'est par les expressions (à la fois structurées et subjectives) de l'expérience que nous pouvons l'appréhender comme objet de recherche. Il s'agit alors de s'efforcer de rester au plus près des énoncés fournis par les Indiens, en recherchant des expressions qui leurs sont propres dans les récits. Dans ce chapitre, je veux analyser les différentes formes de communication du rêve, du rêveur au récepteur du récit de rêve. Pour cela, après avoir présenté les rêves ordinaires, je décrirai les moments durant lesquels les narrations sont rapportées et comment s'opère l'apprentissage du récit de rêves. J'en aborderai aussi les différents contextes d'énonciation durant et hors de mon séjour en Amérique du Sud.

En présentant dans le chapitre précédent les interlocuteurs oniriques, j'ai précisé que les rêves dans lesquels ils apparaissent sont des rêves de connaissance, du moins pour ceux faits par des personnes ayant développé des capacités oniriques supérieures, tels Bartolo et Kiawka. Pour les Zápara, si tous peuvent rêver, tous ne rêvent pas de la même façon. Les personnes ordinaires ne sont pas si « agentives » mais les actions qu'elles entreprennent dans le rêve sont

des humains) ne peut entendre que les vivants non humains et les humains morts. D'autre part, cela suppose des contextes propices (Taylor, 1993a : 440-445).

En termes de « sens » de la réalité, pour les Zápara, il semble surtout que la vue est ce qui permet d'avérer l'existence d'un fait ou d'une chose, en particulier si elle est associée à un contexte favorable : par exemple, quand Kiawka déclare avoir vu un *sacha runa* sur le chemin de Pitacocha, l'assertion est d'autant plus véridique que le rêve qu'elle avait fait la nuit précédente l'encourageait à se tenir sur ses gardes pour le voyage. De plus, le *sacha runa* évitait de se montrer, et enfin, c'est au bord d'une rivière qu'elle l'a vu (voir Annexe 1 « Voir »).

¹¹⁶ C'est la définition fournie par le *Oxford English Dictionary* : « *the accomplishment, execution, carrying out, working out of anything ordered or undertaken; the doing of any action or work* ».

tout autant véritables et susceptibles de porter à conséquences. Néanmoins, en raison de leurs moindres capacités d'action (liées aux connaissances acquises), par correspondance, elles sont moins exposées. La position de patient dans le rêve est proportionnelle aux capacités agentives du rêveur, lui-même performatif dans ses actes rêvés.

3.1 Les rêves ordinaires

Dans une même nuit, nous produisons plusieurs rêves qui peuvent être rappelés au lever du jour¹¹⁷. Pourtant, le plus souvent, à la question « as-tu rêvé ? », les Zápara narrent un seul songe. Cela peut signifier deux choses. Soit ils pensent que tel rêve est plus pertinent qu'un autre pour être raconté à une étrangère dont la pensée est orientée sur certains sujets et dont la compréhension de la langue est variable, mais qui est elle-même une rêveuse. Soit cela signifie qu'ils se souviennent uniquement de celui rapporté. Durant les longues nuits sous l'équateur, certains Zápara m'ont fréquemment déclaré avoir fait deux rêves, parfois trois. Ces séries peuvent inclure des rêves de connaissance et d'autres plus ordinaires qui sont distingués qualitativement comme bons ou mauvais. S'il ne semble pas y avoir d'ordre (du moins dans la narration, car il est impossible de vérifier celui dans lequel ils ont rêvé), il semble que les rêves bons et mauvais ne se répondent pas. Par exemple, être attaqué par une personne identifiée n'est pas suivi d'un rêve dans lequel le rêveur prend le dessus sur son attaquant du rêve précédent (ce qui peut néanmoins se produire lors d'une prochaine nuit). La répétition d'un mauvais rêve durant la même nuit¹¹⁸ constitue le seul cas relevé où il existe un lien de contenu entre les songes.

J'ai choisi d'appeler « rêves ordinaires » ceux accessibles à tous. Ils désignent les rêves qui guident la journée et nécessitent une interprétation : au réveil, les Zápara choisissent de réaliser certaines activités et en écartent d'autres en fonction de ce qu'ils ont rêvé. Cela vaut tant dans les communautés où les activités sont principalement orientées vers la production nourricière et l'habitat que dans la petite ville de Puyo, où l'attention des Zápara est tournée vers les questions politiques locales, régionales et nationales. Après un bon rêve (faste), les hommes dans les villages choisissent d'aller chasser, tandis que les leaders de l'organisation trouvent que c'est un bon jour pour signer un accord.

¹¹⁷ Dès les années 1960, les observations de M. Jouvet avaient montré que les phases de sommeil paradoxal correspondaient à des périodes de rêve chez le chat. Des études similaires ont été menées auprès des humains et il semble peu probable que l'homme ne rêve que durant les phases de sommeil paradoxal.

¹¹⁸ Les rêves qui s'enchaînent tel un feuilleton sont rêvés d'une nuit à l'autre.

Les rêves de chasse sont des rêves ordinaires car tous les hommes chasseurs les font. La compréhension s'y opère par métaphores. On distingue en effet les rêves littéraux et les rêves métaphoriques. À partir d'une comparaison entre le traitement des mythes et celui des rêves, Ph. Descola (1989) montre que, dans l'oniromancie achuar, l'interprétation métaphorique des rêves combine des règles structurales du même type que celles qui ont été mises à jour dans l'analyse structurale des mythes. À l'aube, les habitants d'une même maisonnée achuar partagent et interprètent leurs rêves, content les mythes aux enfants. Les connaissances exégétiques sont alors transmises à ce moment précis de la journée. Deux modes d'interprétation du rêve-présage de chasse ou *kuntuknar* sont établis : (1) par inversion de deux termes et (2) par conversion de culture à nature ou d'humain à animal. Pour les rêves de présage funeste *mesekrampar* (accidents, attaques, maladies), l'auteur relève trois modes d'interprétations : (1) par inversion selon les termes nature/culture ou humain/animal, (2) par une homologie d'effets, ou (3) par une homologie métonymique. En fait, « ce n'est pas l'expression métaphorique des *objets* rêvés qui ont une valeur divinatoire, mais la construction métaphorique de leurs *relations* »¹¹⁹ (Descola, 1989 : 448). Puis, les « décodages » du rêve portent sur trois domaines (technologique, zoologique et sociologique) qui sont aussi les codes mythiques. L'interprétation des rêves fonctionne donc comme la grammaire structurale des mythes (*ibid.*)¹²⁰.

Le tableau 4 présenté ci-dessous est uniquement indicatif : il correspond à des interprétations personnelles qui ne sont pas systématiquement collectives, même si dans la plupart des cas il y a un accord sur la signification du rêve.

De ces correspondances, on peut d'ores et déjà dire que le riz (1), un produit qui vient de Puyo et des non Indiens, renvoie au gibier chassé (*aicha sachá*, litt. « la viande de la forêt »). Quant aux excréments des agoutis, elles s'associent au riz en raison de leur petitesse. La vision onirique de plusieurs personnes réunies correspond à des collectifs d'animaux grégaires. Les pécariés et les singes en sont les meilleurs représentants¹²¹. Il apparaît toutefois que ce sont le plus souvent les gros mammifères qui sont rêvés. Ainsi, alors même qu'un chasseur avait rêvé une femme grosse, il était parti dès l'aube pensant revenir avec un tapir. Or, il revint avec un écureuil. Si nous essayons d'imaginer la situation inverse, où il aurait rêvé quelque chose qui voudrait dire qu'il allait tuer un écureuil, serait-il parti chasser de bon matin ?

¹¹⁹ Ma traduction.

¹²⁰ Voir aussi Guss (1980). C. Yvinec (2005) a réalisé une belle synthèse sur la communication par le rêve en Amazonie dans laquelle il reprend ces analyses.

¹²¹ Je ne dispose pas des correspondances oniriques qui sont associées aux toucans, bien qu'ils fassent partie de cette catégorie d'animaux.

	<i>Contenu du rêve</i>	<i>Signification</i>
1	Voir du riz	Gibier de la forêt, crottes d'agouti ¹²²
2	Manger du manioc	Aller à la chasse ; pluie
3	Réaliser un travail collectif (<i>minga</i>) ; boire de la bière de manioc en collectivité sans le rêveur	Pluie
4	Réunion de beaucoup de personnes ; visites	Apporter du gibier de la chasse ; singes faciles à chasser
5	Le rêveur est mouillé de bière de manioc	Quelqu'un va tirer sur le rêveur avec un fusil
6	Voir beaucoup de manioc pelé ou non ; choisir du manioc	Abondance de poissons
7	Voir un écureuil	Rencontre avec un jaguar (<i>puka puma</i>), ou un grand serpent <i>mutulu</i>
8	Voir une femme enceinte	Morsure de serpent
9	Voir un canoë	Chasser un tapir ; voyager en avion
10	Tirer avec un fusil	Voyager loin
11	Voir une femme grande qui lève la jambe ou une femme bien portante	Chasser un tapir
12	Le canoë se retourne et il est sorti par la pointe.	Chasser un tapir par le nez
13	Voir des termites <i>comejen</i> près de l'eau (rare)	Chasser un tapir

Tableau 4 – Exemples de correspondances des contenus de rêves métaphoriques

Les rêves ordinaires comprennent également ceux qui présagent la pluie, comme lorsque les Indiens rêvent que quelqu'un boit de la bière de manioc ou en jette au fleuve. Ils se révèlent incidents puisqu'ils génèrent parfois une modification dans le programme de la journée : selon ce que le rêve indique peut-être n'iront-ils pas aux jardins (photo 11) ni à la chasse. On relève

¹²² Rêver de manger du riz peut aussi être de mauvais augure : le riz renvoie, par la proximité visuelle, aux vers et donc à la mort.

également les rêves qui informent de visites : rêver un pécari, c’est que les Auca¹²³ (c’est-à-dire les Achuar en premier lieu et les Jivaro en général, ou dans une moindre mesure que les les Waorani) arrivent. Si les Zápara voient les Achuars comme des pécaries, c’est qu’ils les perçoivent comme du gibier, conformément à la théorie perspectiviste, les Achuar étant perçus comme les principaux ennemis des Zápara.



Photo 11 - Ana Maria montre son piège à son petit-fils.

Partis ensemble aux jardins, après avoir récolté du manioc en vue d’une minga, Ana Maria montre à son petit-fils le piège grâce auquel elle a attrapé un oiseau. Son mari chasse peu désormais, et ces astuces leur permettent de consommer des protéines animales.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2002

Plusieurs rêves annoncent des voyages. Là, il existe une inversion évidente entre le contenu du rêve et ce qu’il signifie (tableau 5).

	<i>Contenu du rêve</i>	<i>Signification</i>
1	Pêcher à la ligne.	Voyager en avion ; voyager loin.
2	Se déplacer en canoë.	Voyager en avion.
3	Se déplacer en avion.	Voyager en canoë.

Tableau 5 - Rêves de voyages.

¹²³ Il existe plusieurs niveaux de compréhension du terme *auca* : d’abord défini par A. Simson (1886) comme ceux qui ne mangent pas de sel et ne sont pas christianisés, cette définition a évolué mais subsiste l’idée que les *Aucas* sont des sauvages. Au niveau de la société nationale, il est courant d’entendre dans des conversations *Auca* pour désigner soit les Indiens d’Amazonie en général (*Auca* qualifierait alors l’Indien générique de la forêt), soit les Waorani, un groupe d’Indiens contactés récemment dans les années 1950 et vu encore par certains comme « les derniers sauvages ». Il arrive que les Zápara, puisqu’ils restent relativement peu visibles, soient interpellés comme *Auca* à Quito. D’ailleurs c’est d’autant plus fréquent et probable qu’ils se présentent comme Zápara, un nom inconnu encore pour beaucoup d’Équatoriens, ce qui accentue donc la confusion : des Indiens peu connus seraient probablement des *Auca*. Enfin, *auca* s’oppose à *runa*, ceux-ci étant perçus comme les bons Indiens (ceux qui mangent du sel, a fortiori des « civilisés », et chrétiens). Or, les *runa* sont avant tout les Kichwa. Nous avons vu dans le chapitre précédent que la catégorie *runa* est englobante et peut, de fil en aiguille, désigner l’ensemble du monde indigène.

Si pour les lignes 2 et 3 l'inversion est explicite, la ligne 1 est aussi analogique : les Zápara lorsqu'ils pêchent à la ligne le font depuis un canoë, qu'ils se trouvent loin de la berge ou pas. De fait, rêver que l'on pêche à la ligne, c'est aussi être dans un canoë, celui-ci étant l'inversion de l'avion. Il s'agit des deux principaux moyens de transport pour les Indiens dans les communautés ; en réalité, il n'en existe pas d'autre dans la région si l'on excepte la marche. Ils se déplacent à pied pour se rendre d'une communauté à l'autre, et en particulier de Jandiayaku à Masaramu. En raison des innombrables méandres du fleuve Conambo, ils préfèrent parfois gagner l'autre village par voie terrestre en trente minutes plutôt que par la rivière en plus d'une heure. Cette proximité est exceptionnelle : les autres communautés sont distantes de plusieurs jours de marche. Quatre jours sont nécessaires aux habitants de Cuyacocha (sur le Haut Pindoyacu) pour rejoindre les communautés du Conambo. Grâce au moteur hors-bord dont ils disposent désormais, les résidents de Llanhamacocha parviennent à Jandiayaku en une journée de navigation. La question de la disponibilité du carburant et de l'huile est récurrente quand le moteur n'est pas déjà endommagé. Néanmoins, celui-ci étant partagé entre les trois communautés d'ONZAE situées sur le *río* Conambo, il arrive que, de Llanhamacocha, ils descendent le fleuve à la force des bras, en propulsant l'embarcation à l'aide des bâtons de *pindo* , nombreux sur les berges. Le choix de cette technique de navigation est lié à la faible profondeur de la rivière, qui oblige en saison « sèche » à descendre parfois du canoë et à le pousser dans l'eau. Ainsi les visites entre les villages du Conambo sont faites en se déplaçant par voie fluviale, avec ou sans moteur. Il en est de même pour ceux du *río* Pindoyacu. Les uns et les autres vont parfois bien plus loin : une fois passée la confluence du Conambo et du Pindoyacu, ils sont au Pérou sur le Tigre, un fleuve qui se jette dans le Marañón.

En résumé, les rêves ordinaires subissent un traitement automatique grâce à leur traduction par un processus de conversion – l'inversion et l'homologie en étant des cas particuliers. Cette oniromancie métaphorique ne fait pas consensus sur tous les points : d'abord, certains éléments signifiants du rêve donnent lieu à plusieurs significations possibles qui seront examinées en fonction du contexte. Puis, selon l'expérience de chacun, ce travail de correspondance est ajusté de manière subjective aux circonstances. À l'inverse, des hommes et des femmes zápara produisent des rêves littéraux ne donnant pas lieu à interprétation. Il s'agit des rêves « de connaissance » et de ceux produits par les buveurs de stramoine. Contrairement aux Achuar, il ne suffit pas qu'il y ait dans le songe la présence d'un humain connu et nommé pour qu'il soit littéral. Il semble que pour les Zápara c'est bien davantage la capacité technique du rêveur qui permet, par sa puissance et son contrôle du processus du rêve, de rêver littéralement, ou

comme ils le disent eux-mêmes : direct, droit, sans faille. Les leaders que sont Kiawka et Bartolo disposent de ces qualités. Leurs productions oniriques, marquées par cette fonction, sont des rêves métaphoriques comme littéraux, une complexité qui peut poser problème au réveil.

Des rêves sous influence

Je dispose de peu de rêves de chasse : mes principaux informateurs masculins, étant aussi des leaders indigènes, faisaient davantage de rêves servant l'organisation et leur propre acquisition de connaissances. Il leur est difficile de savoir sur quel plan comprendre le rêve. Pour Bartolo, à la fois leader, fils de chamane en apprentissage continu et chasseur, la tâche est parfois rude. Alors que j'arrivais au village de Llanhamacocha par le même vol que le président de la COICA (*Coordinadora de las organizaciones indígenas de la cuenca amazónica*, l'organisation interrégionale des peuples d'Amazonie) et son épouse, Bartolo me dit que cette nuit-là, il avait rêvé qu'allaient venir des personnes et qu'il allait connaître un nouvel ami. Il pensa tuer un singe (en raison de la collectivité qu'il avait rêvée). Or un singe lui avait échappé ce jour-là de bon matin et nous étions arrivés.

Les Zápara qui vivent à Puyo sont les dirigeants de l'organisation. Certains, comme Kiawka et Bartolo, y habitent depuis plus de dix ans. Les autres dirigeants viennent vivre à Puyo le temps de leur mandat électif de trois ans. Néanmoins, les nombreux projets dans lesquels ils s'insèrent leur permettent de faire des incursions plus ou moins durables dans les communautés, avec les représentants des services de santé ou en compagnie d'un technicien géomètre ou encore à l'occasion d'un atelier devant réunir les Indiens pour un diagnostic ou une évaluation. L'expérience onirique depuis Puyo ou depuis le village n'offre pas le même éventail de rêves. Pour les dirigeants de Puyo de retour en forêt, l'occurrence des rêves ordinaires liés aux activités cynégétiques ou aux voyages est plus importante. De même, à Puyo (mais aussi à Quito ou à l'étranger) les rêves ont des ressorts plus politiques (aux niveaux régional et national en particulier) que dans les villages¹²⁴. L'organisation zápara s'est constituée non seulement pour demander puis obtenir un territoire légal, mais aussi pour résister à l'extinction annoncée de leur peuple. Pour répondre à ces deux points – l'absence de données sur cet aspect des rêves et l'aspect stratégique de l'organisation politique dans la

¹²⁴ À ma connaissance, ces rêves qui portent sur les activités politiques de l'organisation n'ont pas été abordés dans d'autres populations amazoniennes.

préservation de leur langue et culture – je vais présenter quelques rêves qui ne sont produits que par les leaders¹²⁵ :

- [1] Ça fait trois semaines que Bartolo fait de mauvais rêves. « Dans mes rêves, il n’y a que du sang », me dit-il ce matin. Puis il ajoute qu’aujourd’hui a lieu une rencontre avec Patricio [pseudonyme], le président de l’autre organisation.
- [2] Bartolo raconte son rêve : dans un canoë, Patricio et lui se disputent. Patricio lui donne un coup de poing. Bartolo tend la main et dit : « Paix ». Patricio refuse et sort un couteau, coupe les doigts de Bartolo. Bartolo réussit à lui soustraire le couteau, et coupe le bras de Patricio. Patricio dit qu’il va déposer une plainte.

Les rêves [1] et [2], liés à l’organisation, montrent à un an et demi d’intervalle qu’ils sont toujours du même type : Bartolo est en prise avec le même protagoniste. Patricio est le président de l’organisation alors dénommée ONAZE. Il est le fils d’un des derniers locuteurs de la langue zápara. Pour Bartolo, la manière dont il va aborder la journée va être déterminée en partie par l’activité onirique de la nuit précédente. Cela se traduit par une attention accrue envers tout ce qui pourrait être préjudiciable à son intégrité corporelle. Par exemple, pour aller de sa maison située à la périphérie de la ville jusqu’au centre de Puyo où siège l’organisation, il peut préférer effectuer le trajet en taxi et prévenir ainsi d’éventuelles mauvaises rencontres. De même, des appels téléphoniques ne sont pas pris : si l’émetteur est l’organisation adverse ou un ministère chargé de démêler les intérêts des uns et des autres, il fait signaler son absence. Après des rêves aussi mauvais, il choisit d’éloigner ce qui pourrait l’affecter. Il est arrivé qu’un rendez-vous à Quito soit annulé en raison d’un mauvais rêve. Le risque était pour lui, au mieux, de ne pas tomber d’accord avec ses interlocuteurs, ou au pire, de s’engager dans un domaine d’action ou un projet puis de se rendre compte de son erreur. Dans tous les cas, dans une telle situation, mieux vaut annuler (ou interrompre) l’activité ou la négociation en cours.

Ce qui importe dans ces rêves, c’est la relation observable entre les deux hommes. Dans les rêves de Bartolo et de Kiawka portant sur le conflit entre les deux organisations prétendument zápara, ils sont toujours agressés et se défendent. Ils ne sont jamais positionnés directement comme agents offensifs. Néanmoins, des rêves fastes soutiennent une relation plus cordiale comme le montrent les récits [3] et [4] rapportés le même jour et concernant une situation vécue ensemble par les deux leaders. Ce matin-là, au bureau de l’organisation, le président de

¹²⁵ En 1997, Bartolo Ushigua a fondé l’association ANAZPPA. Sa forme juridique a évolué jusqu’à devenir une organisation indigène reconnue par les confédérations régionales, nationales et internationales sous le nom actuel de NAZAE. Je reviendrai amplement sur l’organisation et son histoire, fondée suite à un conflit avec une autre organisation « territoriale » zápara (elle regroupe surtout des Kichwa et Achuar et aussi des Zápara, tous vivant sur le « bloc Záparo », délimité en 1992 sous le gouvernement de R. Borja) dans la troisième partie de cette thèse. À propos de la marche de 1992 des Indiens pour la démarcations des territoires, voir Whitten, 1996.

l'organisation adverse vint leur demander assistance. Après l'avoir fait patienter une dizaine de minutes, Bartolo le fit entrer dans son bureau et appela Kiawka. Patricio a des problèmes avec Octavio¹²⁶ et veut l'appui voire l'aide conciliatrice de Bartolo.

- [3] Bartolo a fait un *sueño lindo* (litt. : « un beau rêve »). C'est pour cela que lorsque Patricio est venu, il lui a tout de suite accordé son aide. Bartolo et Kiawka l'ont accompagné à la bourgade de Shell chez Octavio, pour que celui-ci s'explique avec Patricio, dans les bureaux d'ONZAE à Puyo.
- [4] La même nuit, Kiawka a rêvé qu'elle était invitée à une réunion au parc ethnobotanique Omaere par Benica (une jeune femme kichwa zápara de Sarayaku). Benica lui offre un *guacamayo* et un *loro* (respectivement : un grand perroquet ara et un petit perroquet parleur de type *Amazona*) qu'elle amène à sa mère. Celle-ci lui demande : « Mais pourquoi donc as-tu accepté ces oiseaux des *awallacta* [les Métis et les Blancs] ? ». À la fin de la journée Kiawka me rapporte que pour elle, son rêve s'est déroulé ce jour-même. Elle a eu une longue entrevue avec Octavio qui a dit qu'effectivement, il est une *mala hierba* car il a été mal conseillé par les *awallacta*. Elle lui a rétorqué que bien que mal conseillé, il peut faire preuve lui-même d'intelligence en réfléchissant par lui-même et en ne créditant pas tout ce que disent les autres.

Le *loro* est un oiseau parleur qui apprend à répéter ce qu'il entend, une analogie assez claire pour désigner la relation entre Patricio et ses conseillers : les Zápara d'ONZAE ont l'habitude de dire qu'il est mal entouré et suit les paroles de tous ceux qui l'entourent. De même le grand ara est le perroquet le plus spectaculaire par sa taille et ses belles couleurs, ce qui lui vaut d'être admiré et recherché par les Blancs et plus largement par les non-Indiens. Pour cette raison, il rappelle Octavio. Bartolo est vu par l'ensemble des dirigeants des organisations indigènes comme un conciliateur. En dépit de sa jeunesse, il a un fort charisme, et sa parole est écoutée : le volume bas de sa voix et le ton qu'il emploie lorsqu'il parle sont toujours marqués par beaucoup de calme¹²⁷. Ce jour-là, Bartolo sortant de son bureau était venu m'annoncer à la demande de Patricio qu'il se rendait avec lui et Kiawka à la Shell, car il avait fait un beau rêve [3] – dont il est regrettable de ne disposer de plus de détails. Ils allaient revenir ensuite pour discuter tous ensemble dans les locaux d'ONZAE. Il ne souhaitait pas avoir de discussion au

¹²⁶ Pseudonyme. C'est un personnage très controversé dans les organisations indigènes zápara et kichwa. Il est de Moretecocha (*rio* Bobonaza), fils de Zápara. Il a bénéficié de l'éducation des évangélistes et est l'un des plus éduqués de cette génération. Il est proche des fédérations indigènes évangélistes, et est accusé de nombreux délits. Il est néanmoins difficile de savoir ce qui est vrai et ce qui est faux parmi toutes les rumeurs qui circulent à son sujet. Ce qui est certain, c'est que toutes sont liées à son entourage : métis, blanc, national et international. Enfin, il est le fondateur de l'organisation adverse qu'il a longtemps dirigée, alors appelée ONAZE (voir Bilhaut, 2005 ; Viatori, 2007).

¹²⁷ Beaucoup d'hommes zápara partagent ces qualités, d'ailleurs tout à fait opposées aux attitudes de Kiawka : impulsive, elle lève la voix, hausse le ton, se redresse, se lève de sa chaise, menace parfois. Au sein même de l'organisme d'État CODENPE (Conseil de développement des nations et peuples de l'Équateur), Bartolo avait été nommé conciliateur.

domicile de Octavio, mais surtout il préférait une discussion à la fois plus formelle et plus maîtrisée. D’abord, il s’agissait de favoriser une discussion interne entre l’ancien et l’actuel président de l’organisation ONAZE. Il est donc légitime de penser qu’un lieu extérieur serait propice à une bonne entente. Néanmoins, choisir comme conciliateurs les deux dirigeants de l’organisation vue comme adverse voire ennemie et comme lieu leurs bureaux, me parut étonnant. Le conflit entre les deux est à la fois fort et perceptible¹²⁸ : outre de mauvais rêves, des menaces sont proférées, d’autres sont écrites, des villages sont attaqués. Pourtant, le dialogue semble toujours maintenu entre les deux organisations. D’ailleurs, si je m’attache à énumérer les lieux de rencontre entre les représentants des uns et des autres, une distinction est à opérer entre deux attitudes : là où l’environnement est marqué par l’aspect politique de l’organisation, c’est-à-dire aussi lorsque ce sont les *représentants politiques* qui se rencontrent, alors la discussion s’engage avec calme et une volonté des deux parties de s’exprimer pour trouver un accord. Cela se passe aux sièges des organisations, mais aussi dans des bureaux ministériels de Puyo ou Quito. Cependant, quand ils se croisent dans la rue ou lors d’une visite à domicile, avec moins de retenue ils se saluent ou ne se saluent pas, ils rient ensemble mais reçoivent aussi des menaces. Quant aux visites dans leurs communautés respectives, elles sont devenues impossibles tant le conflit est fort. Les dernières ont été soldées par des actes de séquestration et de violence physique¹²⁹. Cela étant, en dépit de la violence latente établie entre les deux organisations et les représentants qui les incarnent, l’appréciation positive d’un rêve oriente le choix de Bartolo dans sa décision d’accepter (ou pas) de prendre le rôle du conciliateur dans l’organisation adverse aux prises avec des conflits interpersonnels internes. On trouve d’ailleurs dans le rêve [4] une incompréhension de la part de la mère des deux leaders Kiawka et Bartolo, qui demande à sa fille pourquoi avoir accepté les deux perroquets, ce qui serait traduisible par : pourquoi avoir accepté de rencontrer les deux autres leaders, Patricio et Octavio.

Encore une fois, il ne faut pas occulter la situation extrêmement tendue entre les deux parties. À cet égard, les rêves [5] et [6] sont plus éloquents :

- [5] Mauvais rêve de Bartolo la veille : leur laboratoire, dans la communauté était entièrement volé, et il était brûlé. C’est un très mauvais rêve pour l’organisation.

¹²⁸ J’aborderai les raisons du conflit et présenterai les deux organisations dans la troisième partie de cette thèse.

¹²⁹ Je me réfère au voyage d’un dirigeant d’ONZAE à Conambo où il fut séquestré et maltraité (l’intervention des militaires de la zone avait permis sa libération) puis à une visite de la part de plusieurs hommes de Conambo et Torimbo à la communauté de Pindoyacu et à celle de Jandiayacu, toutes deux ayant généré des attaques physiques. La seconde a mené quelques personnes, hommes et femmes, à l’hôpital.

Il me dit : « Quand tu rêves qu'on te vole tout, c'est que quelqu'un cherche à voler ta connaissance ou ta recherche ».

- [6] Kiawka a rêvé qu'ONAZE venait s'emparer des locaux d'ONZAE, à l'initiative de Patricio.

Le rêve [5] rend compte de la bataille juridique menée par les deux organisations qui veulent toutes deux être reconnues comme la seule à représenter les Zápara. Dans ce contexte, rêver que l'organisation adverse pille leur siège [5] ou s'en empare [6] est explicite. Dans le rêve [5], le laboratoire est l'organisation, l'endroit qui concentre les savoirs sur les Zápara. Ils y élaborent les « projets » nationaux et internationaux, ou les choix et stratégies politiques qui rendent visibles les Zápara en tant que peuple ou « nationalité », conformément à l'usage local. Précisons qu'au moment du rêve ONAZE prétendait pouvoir récupérer légalement les locaux et le matériel d'ONZAE.

Le conflit entre les deux organisations est un thème onirique récurrent. Lorsque Bartolo se plaignait de ne pouvoir rêver en raison de la venue d'une fille qui le distrayait et l'empêchait de suivre le bon déroulement du rêve, il pensait déjà que c'était Patricio qui la lui envoyait. De nombreux rêves « d'agression » lui sont imputés. De même quand quelqu'un prend mon apparence pour tromper Kiawka, c'est le chamane d'un village emblématique de l'autre organisation qui est reconnu. Autrement dit, les rêves des leaders ont beaucoup à voir avec la situation politique régionale.

Néanmoins, en Équateur où le poids des organisations indigènes est fort dans la conduite de la politique nationale, en raison de leur capacité à se mobiliser voire à verrouiller le pays, l'attention des Indiens se porte aussi sur les dirigeants nationaux. À deux reprises, Bartolo a ainsi rêvé le destin du Président de la République de l'Équateur de l'époque, Lucio Gutierrez (2002-2005). Plus précisément, à la fin du mois de novembre 2002, Bartolo rentrait de Quito où il avait participé à des réunions durant toute une semaine à la CONAIE afin de discuter des engagements pris par L. Gutierrez vis-à-vis des indigènes et de la politique qu'il disait vouloir mener. Bartolo m'expliqua qu'il avait rêvé à deux reprises que L. Gutierrez « disparaissait » : la première fois, il était au milieu de la foule, adulé, puis il disparut. La seconde fois, il descendait d'un avion. Beaucoup de personnes l'attendaient. Soudainement, il disparut. Puis de tous les autres présents, il ne resta plus que les indigènes. Alors Bartolo m'expliqua que pour lui, cela signifiait que « Lucio » (comme les Équatoriens appelaient le Président) n'allait pas

être suivi, qu'il allait peut-être rapidement être rejeté, et, en conséquence, il devrait démissionner¹³⁰.

Ainsi les rêves permettent de mener à bien les objectifs de l'organisation. Lors de son allocution au Congrès National (juin 2001), Bartolo expliquait comment et pourquoi les Zápara s'étaient organisés comme peuple indigène et rapportait la manière dont il conduisait l'organisation : « Bien que nous n'ayons pas un *shímano*, parce que pour nous un *shímano*, c'est quelqu'un qui nous dirige dans nos chemins... Actuellement, la seule chose que nous faisons, pour nos plans, c'est à travers nos rêves. Avec cela nous cheminons ». Diriger l'organisation à la manière des Zápara, c'est le faire selon ses rêves.

Grâce au contact privilégié qu'ils ont avec les ancêtres et les *shímano* par l'activité onirique, les jeunes leaders choisissent d'être les garants d'une certaine « zaparaïtude » en menant l'organisation comme s'il s'agissait du village : le rêve est ici leur moyen propre de décision pour la pérennité et le succès de l'organisation tandis que la langue zápara récemment utilisée pour la désignation des fonctions politiques permet de réaffirmer leur identité intrinsèque¹³¹.

3.2 Ce que la bonne bière fait dire

L'expérience onirique est personnelle et à certains égards, elle est également privée. En effet, si les rêves ordinaires peuvent être racontés sans que l'ordre des choses ne soit bouleversé, communiquer un rêve de connaissance s'avère dangereux. L'activité onirique ne fait pas systématiquement l'objet d'un récit. Raconter ses rêves pourrait être contre-productif. Si au lever du jour un homme annonce qu'il a rêvé d'une belle femme corpulente, alors ses chances de parvenir effectivement à chasser un tapir s'amenuisent. D'ailleurs, il est plus fréquent que revenant de la chasse avec ses proies, il relate son rêve, qui dès lors justifie son succès. Dans ce cas, le rêve de chasse faste du point de vue du chasseur est aussi un indicateur de bonnes relations avec le maître du gibier, puisqu'il donne à rêver les proies qu'il l'autorise à prélever.

¹³⁰ C'est le 24.11.2002 que L. Gutierrez fut élu. Il prit ses fonctions le 15.01.2003. Fin 2004, il déclencha une crise politique en réformant la Cour suprême de justice, où il était accusé d'avoir placé ses hommes. Les protestations furent vives et après quelques mois, en avril 2005, le Parlement le destitua. Il s'enfuit alors au Brésil, aux États-Unis, puis au Pérou, etc. Ainsi les rêves de Bartolo s'éclairent à la lumière des événements postérieurs : si L. Gutierrez n'a pas démissionné, il a néanmoins été congédié. Les « disparitions de Lucio », sont traduites par sa fuite : dans les premières semaines nul ne savait où il était parti. Il avait bel et bien disparu.

¹³¹ Le 23.01.2003 une réunion rassembla les dirigeants : il fut convenu que désormais les directions de l'organisation s'appelleraient : Rapaka (litt. « terre » en zápara, pour désigner le territoire), Aytinu (litt. « apprendre » en zápara, pour traduire l'éducation), Ripaka (nom d'un personnage mythique, pour qualifier la médiation), et Yapekuakua (pour désigner la santé).

Dans les villages, c'est souvent autour de 5 h que les Indiens se lèvent¹³². La maîtresse de maison ou les jeunes filles vont prendre de l'eau au fleuve ou, dans les villages qui en bénéficient, au tuyau d'eau consommable installé en 2000¹³³. La première bière du jour est bue tiède : les femmes font chauffer l'eau sur le feu puis l'ajoutent à la poignée de purée de manioc déposée dans le récipient de calebasse (*pilchi*) ou de céramique (*mucawa*). Elles le malaxent du bout des doigts, en retirent les fibres et rendent l'ensemble homogène. Parfois plusieurs jarres de céramique (*tinaja*) sont entamées. Cela peut signifier que leur contenu renferme des bières dont le degré de fermentation est inégal ou qu'il s'agit de types de bière différents¹³⁴.

La bière blanche, *ali aswa*, est la bière « légitime ». À celle-ci s'ajoutent les bières avec des arachides (*inchik aswa*), des grains de maïs (*sara aswa*) ou encore la bière appelée *pukushka yanushka*, à base d'une purée de bananes fermentées (*warapu*) mélangée à la bière blanche ; les bières de papaye verte (*papaya aswa*), et celles du fruit du palmier *chonta* (*chunda aswa*) ne comportent pas de manioc. Les trois premières sont destinées aux fêtes et sont perçues comme fortes, tandis que les deux dernières, élaborées selon le même processus que la bière de manioc, sont *mishki*, c'est-à-dire douces, peu fermentées. Celles-ci sont consommées dans le cadre familial. Il existe encore la *papa aswa* (à base de *sacha papa*), la *shiwa mullu aswa* (des fruits du palmier *ungurahua*, *Jessenia bataua*) et la *morete aswa* faite des fruits de l'aguaje

¹³² À propos des récits de rêve formulés à l'aube dans les maisonnettes achuar, on pourra consulter Descola (1989 : 441).

¹³³ Dans ces villages (Llanchamacocha, Jandiyaku, Mazaramu et Cuyacocha), chaque maison dispose de l'eau courante. Un article de *El Comercio* daté du 19.03.2002 décrit cette installation.

¹³⁴ Chez les Zápara la bière de manioc ou « bonne bière » (*ali aswa*) est la plus commune, la bière véritable. Elle est élaborée par les femmes, les jeunes filles et les fillettes au retour du travail de jardinage. Chaque personne portant un panier considère alors que son contenu lui appartient. Le manioc pelé est ensuite lavé puis bouilli dans de grosses marmites achetées à Puyo. Après une dizaine de minutes d'ébullition, assises autour du *batan* – un mortier plat et long pourvu de rebords et taillé dans le tronc du palmier *chonta* – les femmes et filles de la maison se réunissent. Il arrive qu'elles en invitent d'autres à se joindre à elles : l'élaboration de la bière est une activité éminemment féminine durant laquelle le tubercule devient breuvage grâce à l'action collective des femmes, lesquelles se retrouvent et discutent tout en fabricant la bière. Le manioc cuit est déposé presque dans sa totalité sur le mortier et à l'aide d'un pilon, il est écrasé. Elles en attrapent un morceau, le mastiquent et le recrachent de sorte que la fermentation déclenchée par l'action de la salive, transforme la purée de manioc en bière. Les opérations conjointes de pilage et de masticage se terminent quand la masse est homogène. Il est alors temps de préparer la *tinaja* placée dans le sol creusé, de manière à rendre stable les jarres au fond arrondi. Couverte d'une paire de feuilles de bananier, elle renferme ce qui va prendre les qualités de la bière, d'ailleurs presque aussitôt prête à être servie. Il est habituel que le jour-même, en l'absence de bière plus ancienne, celle-ci bien que toute fraîche soit offerte. Le service est régi précisément. Les petites filles s'amusent très tôt à la servir, et dès l'âge de 8-9 ans elles le font couramment. Elles apprennent cette technique par l'observation : dans une calebasse d'eau, de la main droite elles versent la masse fermentée de manioc et malaxent le tout de manière à obtenir la consistance souhaitée. Puis, en un tour de main, elles nettoient le bord du récipient et le tendent à celui qu'elles servent. Dans un contexte plus festif ou de visite, elles utilisent systématiquement des *mucawa* en céramique joliment peinte et le portent à la bouche des invités, passant de l'un à l'autre, en commençant par les hommes. On trouvera une brève description de la confection de la bière et de son service dans Bilhaut (2006b). Les contributions réunies par Ph. Erikson dans *La pirogue Ivre* (2006) offrent un large panorama des différentes techniques rencontrées dans la région amazonienne pour la préparation des bières.

(*Mauritia flexuosa*). Les nombreuses bières de maïs ne sont plus produites : *chuya aswa*, *sara machu aswa*, *sara api* et *shukllan aswa*¹³⁵.

Au réveil, la première bière consommée est la bonne bière *ali aswa* tiède et douce – à moins qu’il n’y ait plus que des jarres de bières fortes ou aigres (*urti*). En buvant les premières gorgées, les Zápara se questionnent mutuellement sur les rêves de la nuit¹³⁶. En dépit de l’interrogation énoncée (*muskuranguichu* ?, litt. « as-tu rêvé ? »), la réponse peut ne pas être fort développée. En réalité, seules les expériences oniriques qui engagent peu la responsabilité du rêveur seront éventuellement narrées : une visite prochaine, un rêve ordinaire. Un rêve important, tel celui relatif à la connaissance (apprentissage d’un savoir ou d’un savoir-faire, rencontre avec un être du passé, par exemple) ne sera pas divulgué, sauf peut-être à un chamane ou un bon rêveur afin d’en connaître son interprétation.

Trouver l’interlocuteur

La question est formulée quand les Zápara sont récemment éveillés¹³⁷. À ce moment-là sont interrogés le contenu du rêve et ses implications sur le programme de la journée. La nécessité d’une tierce personne peut être ressentie pour trouver un axe de compréhension au rêve. Près du foyer, assis sur un banc, hommes et femmes s’interrogent mutuellement sans attendre de réponse. Ils savent qu’il faut être discret sur ces activités qui, il faut le rappeler, sont performatives. Communiquer son rêve suppose donc une confiance inébranlable en son interlocuteur. J’ai pu alors observer des échanges entre collatéraux (frères, sœurs et entre frères et sœurs), avec les ascendants (de mère à fils ou filles et inversement), et aussi entre conjoints. En fait, ils sont l’objet d’échanges conversationnels au sein du groupe domestique.

¹³⁵ La première est fabriquée à partir de maïs moulu, tous participent à sa mastication (hommes, femmes, enfants). La deuxième est faite avec le maïs moulu cuit dans des feuilles de kwayu puis mastiqué par tous. Les Arabela assurent qu’avant le contact avec les Blancs, ils produisaient de la bière de maïs. La troisième est à base de maïs moulu et de plantain mûr, mélangés à l’aube. Elle se fermente en cuisant et se consomme aussitôt car le surlendemain elle est déjà mauvaise. Enfin, la quatrième au nom improbable de *shuklla aswa* (litt. : « l’autre bière ») est une bière de maïs moisi : le maïs est cuisiné, conservé, on y adjoint un champignon. Une fois celui-ci développé, le maïs est mastiqué.

¹³⁶ Selon N. Whitten (1976 : 81), ce moment est propice pour que les Canelos se remémorent leurs rêves, tout en regardant intensément les motifs géométriques des *mucawa*.

¹³⁷ Dans Cipolli *et al.* (1992), les auteurs examinent en laboratoire la qualité du souvenir du rêve. Pour cela, douze sujets volontaires sont réveillés à quatre reprises durant la nuit, devant verbaliser une fois sur deux le rêve. Au matin, ils devaient formuler tous les rêves, racontés ou non durant la nuit. Les auteurs ont constaté que, dans tous les cas, cela n’avait aucune incidence sur le souvenir des rêves.

Pour être attentifs aux bruits que feraient les enfants mais aussi les animaux et les esprits, le sommeil des Zápara est léger. Durant la nuit, les couples racontent à la fin d’une période de sommeil leur expérience onirique à leur partenaire. Cela peut se produire plusieurs fois dans une nuit. Le matin, les échanges sont alors réduits puisque le contenu du rêve a déjà été rapporté.

Lors de mon séjour, je les ai examinés dans la maison de María Luisa, veuve du *shímano* Blas à Llanhamacocha (*río* Conambo), où habitaient aussi deux des petites-filles, Maira et Maricela¹³⁸. Parmi les enfants de María Luisa, plusieurs vivent désormais à Puyo depuis qu'ils dirigent l'organisation : Kiawka, Bartolo, Felipe et Ricardo. Joaquín y a terminé son éducation secondaire en 2005 et se destine à être professeur dans les villages zápara. Pour suivre les formations nécessaires, il demeure encore partiellement chez sa sœur Kiawka. Rosario est en passe de terminer elle aussi ses études secondaires et devrait reprendre le poste de secrétaire de l'organisation. Enfin Elena a épousé un Kichwa qui est *técnico* dans l'organisation depuis sa fondation. Il est l'ancien professeur qui a appris à certains d'entre eux à lire et écrire dans les communautés. Lorsqu'ils retournent à Llanhamacocha, ils s'installent chez leur mère María Luisa pour les jours et les nuits à passer. En étant moi-même invitée à y résider le temps de mes séjours, j'ai pu observer ces moments privés. L'interrogation qui n'attend pas toujours une réponse et portant sur le fait d'avoir rêvé ou pas est prononcée à voix presque basse et dirigée vers une personne. Contrairement à d'autres discussions, celui qui interroge se rend peu audible des autres, créant de cette façon une relation intime avec son interlocuteur, et excluant presque toute autre personne par une parole prononcée du bout des lèvres. La question qui nous intéresse alors est de savoir comment s'opère le choix de l'interlocuteur que l'on va interroger et à qui on va répondre. Il arrive qu'à peine éveillé, l'un d'eux, le regard dans le vide ou fixé sur la calebasse de bière tiède entame le récit de son rêve. Plutôt murmuré que dit, il s'adresse alors à un interlocuteur qu'il choisit en fonction de l'expérience onirique de la nuit qui s'achève.

Si son contenu est fait d'agressions, de prédation, d'actes délétères, il est dangereux pour l'auteur mais peut-être aussi est-il déconseillé de le raconter : quand quelqu'un a subi une attaque dans le rêve, si celle-ci fait l'objet d'un récit, alors la voix du rapporteur sera basse afin de ne pas être entendue par l'agent pathogène (un chamane ou un ennemi) l'ayant attaqué. Révéler ses faiblesses n'est pas souhaitable : étant plus vulnérable au réveil d'un mauvais rêve, le moment s'avère propice pour qui lui veut du mal.

¹³⁸ La première (alors âgée de 19 ans) avait été élevée depuis son plus jeune âge par ses grands-parents puisque sa mère, une fille de Blas et María Luisa, était tombée enceinte d'un instituteur venu enseigner au village avant de s'en aller très rapidement. Quand sa mère s'unit à un Kichwa, également professeur à Llanhamacocha, Maira demeura auprès de ses grands-parents, qui avaient des enfants plus jeunes qu'elle. Elle s'inséra donc dans cette fratrie composée de ses oncles et tantes, sans cesser d'appeler les sœurs de sa mère *mikia* (tante) et les frères de sa mère *achi* (oncle). Maricela, alors âgée de 9 ans, est la fille d'un fils de María Luisa. S'étant séparé de la mère, celle-ci lui a « rendu » sa fille. Il a laissé sa mère l'éduquer, et a fondé une famille ailleurs, loin de la communauté, à Santa Ana, un village accessible en bus depuis la ville de Puyo.

Il est extrêmement dangereux de raconter un tel rêve à une personne malintentionnée ou irresponsable qui informerait d'autres personnes. Or, chaque fois que l'expérience onirique est relatée le risque court que le récit soit entendu par des esprits ou d'autres agents pathogènes. Raconter un mauvais rêve suppose de bien choisir son interlocuteur, comme pour la narration des autres rêves où il y a agression : qui dans le rêve a défié ou tué une personne n'énoncera pas ces faits clairement, et dans le cas contraire, ce sera – encore une fois – en choisissant son auditoire. En définitive, celui qui entend le rêve en devient le « témoin », et cela le compromet. Un tel récit équivaut à reconnaître sa responsabilité dans un crime. Parfois, quand ils s'expriment en espagnol, les Zápara bilingues utilisent le terme *culpable* (coupable en français). Si certains d'entre eux réalisent des actions pathogènes ou délétères, il arrive qu'ils m'en fassent part *a priori* ou *a posteriori*. Quand l'action est effectuée, pensant que je ne vais pas me montrer solidaire, le récit se ponctue de « *No soy culpable* » (litt. : « Je ne suis pas coupable »), puis d'une explication : l'action délictueuse est parfois menée sans qu'elle soit du ressort propre de l'agent. Plus précisément, pour les Zápara, quand une personne est douée de qualités agentives fortes, celles-ci peuvent parfois agir indépendamment des intentions énoncées voire souhaitées. C'est notamment le cas lorsqu'elle reçoit les plaintes portant sur un tiers. En quelque sorte, à force d'entendre qu'un tiers est mauvais, l'agentivité de certains Indiens suffisamment préparés peut se manifester à l'encontre du premier. Que cette propriété soit difficile à maîtriser semble inéluctable. Par conséquent, ils préfèrent parfois dire à leurs proches qu'ils sont fatigués de les écouter parler des autres avec malveillance car c'est dangereux pour eux. Même s'ils n'ont pas l'intention d'agresser, ils deviennent suffisamment tourmentés vis-à-vis de l'autre pour que leur agentivité se manifeste. Dans ce cas précis, ils se déclarent alors non coupables : les coupables sont les autres, tous ceux qui ont fait des doléances se rapportant à un tiers individu.

Au contraire, quand Zápara me raconte avoir produit une action offensive, il reconnaît sa responsabilité en m'expliquant comment il a procédé pour ce résultat. Le récit suivant illustre les deux situations : celle où la responsabilité est reconnue et celle où elle incombe à l'ensemble des personnes.

Un matin de novembre 2002, Kiawka a passé sa tête dans la porte de ma chambre et m'a dit : « Il est mort ». Je lui ai demandé de qui elle me parlait. Il s'agissait de Domingo, le chamane achuar du village de Conambo auquel est attribué bon nombre de morts. Elle le savait car elle l'avait rêvé cette nuit. Une semaine avant, après une prise d'ayahuasca, elle m'avait déjà dit qu'il n'était pas bien. Puis elle a ajouté que ce soir même, elle allait reprendre le

breuvage pour récupérer le pouvoir du chamane défunt, ce qu'elle aurait dû faire la veille au soir, alors qu'il venait de mourir. Entendant cela, sa mère, María Luisa, s'est assombrie. Elle semblait mi-contente mi-inquiète. Enfin, Kiawka m'expliqua que la mort de Domingo était la conséquence d'une action de Cesar¹³⁹, à sa demande à elle¹⁴⁰. Comme Domingo avait sept vies, précisa-t-elle, personne ne parvenait à le tuer jusqu'à maintenant. Il avait réussi à décimer toute une famille (*terminar toda esa familia*), de laquelle il ne restait plus qu'un membre. Quant à la sienne, elle a été en partie épargnée par la vigilance de son père Blas dont les douze enfants, tous adultes, sont encore en vie. À ce propos Kiawka a opiné que ce Domingo n'a « peut-être pas tué comme ça ». Simplement, l'un de ses cousins lui racontait ses « histoires » vraies ou fausses et Domingo ayant alors des pensées mauvaises atteignait probablement ce résultat. Enfin, mon interlocutrice me précisa que c'était la raison pour laquelle elle ne voulait pas écouter les plaintes formulées par sa mère à propos de ses sœurs.

Ce jour-là, je devais être à 8 h à l'un des aérodromes de la Shell pour me rendre à Masaramu sur le fleuve Conambo. J'attendais déjà depuis une heure mon vol, quand l'un des employés me dit : « Tu ne pars pas maintenant, le mort n'est pas prêt ». *Alas de Socorro* est l'une des compagnies aériennes qui proposent des trajets de Puyo jusque dans les communautés de la forêt disposant d'une piste d'atterrissage. Elle est gérée par des missionnaires évangélistes installés à Shell et offre un service « d'ambulance aérienne » pour les malades requérant des soins médicaux¹⁴¹. Pour rentabiliser ce service notamment, de nombreuses combinaisons de vol peuvent être déterminées. Ainsi, je me rendais sur le fleuve Conambo dans le village de Masaramu, une femme également au départ de Shell se rendait à Pacayacu (fleuve Bobonaza), et nous attendions pour notre vol combiné que le mort soit prêt. L'employé de la compagnie aérienne m'expliqua qu'un homme avait été emmené deux jours avant du village de Conambo. Il était mort à l'hôpital la veille au soir. Il fallait maintenant le ramener à Conambo à la demande de sa famille. Il allait voyager dans un sac poubelle noir épais : le cercueil acheté par ses neveux était trop grand et n'entrait pas dans l'avion. Discutant avec ces derniers, des leaders d'ONAZE, j'appris que le défunt était Domingo. Il me fut alors conseillé de revenir pour 13 h.

¹³⁹ Cesar est le cousin chamane de Kiawka (fils du frère du père) du Pérou. Il habite à Doce-de-October et a été formé auprès d'un Indien Cocama et d'un autre Lamista. Il est le seul *shimano* du Pérou et souvent présenté comme le dernier *shimano*.

¹⁴⁰ On peut présumer que beaucoup de chamanes prétendent être les agents de cette action.

¹⁴¹ Dans ce cas, arrivant à Shell, ils sont envoyés à l'hôpital de la bourgade ou à celui de Puyo. Tous les villages où vivent des Zápara comprennent une piste d'atterrissage que les Indiens doivent entretenir. Ils disposent également de radio de télécommunication et peuvent se brancher sur la fréquence de *Alas de Socorro* s'ils souhaitent demander un vol. Les vols sont de deux types : on distingue les vols directs et les sauts.

Retournant chez mon hôte, je lui racontai ce que j'avais entendu. Elle me dit : « Je te félicite. Tu vas voyager avec Domingo ». Pour elle, cela signifiait que j'avais une chance inespérée en voyageant à côté de la dépouille d'attraper (*apina*) son pouvoir. Elle décida donc de préparer un tabac, puis le souffla sur moi pour que j'y parvienne dans l'après-midi. Ce jour-là et les jours suivants, la pluie ne discontinua pas et je n'eus pas à voyager à côté de ce sac encombrant.

Cette anecdote montre que le choix de l'interlocuteur « récepteur » du rêve est lié à la nécessité de s'assurer de sa coopération. Les échanges marqués par la réciprocité entre les deux protagonistes autorisent l'un à penser qu'en cas de besoin, l'autre saura montrer son aide indéfectible¹⁴². En me disant que le chamane ennemi le plus redoutable de la zone est mort à cause d'elle (ou à sa demande), Kiawka fait de moi le témoin de son action néfaste. Cela signifie aussi qu'elle est potentiellement en danger. Les chamanes sont dans un état de patient, en danger constant, puisqu'ils sont exposés. Cette position de patient est subordonnée au potentiel d'agentivité du chamane : plus son agentivité est efficace, plus il est exposé à l'agression d'autrui.

Une semaine avant ce jour, j'apparaissais dans la vision d'ayahuasca de Kiawka parmi des *shimano* zápara illustres à Supay Urku, la montagne sacrée près du village de Jandiayaku. J'y avais ma maison. Elle m'avait détaillé comment elle m'avait vue, dans quelles formes et quelles couleurs, des éléments qui permettent de déterminer les types de connaissances et de pouvoirs. Aux côtés de Kiawka, j'y sonnais même les cloches, signe de l'accomplissement et de la fin d'une période d'apprentissage. Dans cette vision, son père (*shimano* défunt) avait marqué sa volonté de nous rendre « égales » : « Il voulait qu'on soit égales, car il faut être deux. Chacune pour soigner, protéger, aider l'autre », m'avait-elle expliqué. À l'issue de cette expérience visionnaire, sans avoir moi-même bu le breuvage ni encore recueilli le récit de Kiawka, je lui faisais remarquer mon étonnement : j'avais effectivement entendu des cloches. Ce détail sonore fut pour elle le signe que j'étais réellement « prête »¹⁴³. Les récits de rêve me sont relatés car je suis perçue par elle comme une alliée : en apprenant auprès de Kiawka

¹⁴² G. Charuty (1996a) écrit : « L'exploration attentive des modes de circulation des récits de rêve définit une sphère de l'intimité qui peut, il est vrai, recouvrir des unités sociales très diversifiées : le groupe familial bien sûr, restreint ou élargi, les cercle des amis, mais aussi le groupe de travail (...) » C'est bien un intime du rêveur zápara qui va être récepteur de son rêve. Pour l'ethnologue, cela pose le problème de l'accès aux récits de rêve.

¹⁴³ Durant cette session selon Kiawka, nous étions ensemble au même niveau d'apprentissage. Les ancêtres *shimano* en nous laissant faire sonner les cloches d'un édifice considèrent que nous avions accompli une phase. Pourtant il y a un élément que je n'ai pas réalisé dans la vision de Kiawka. Chacune devons ingérer un cœur humain. Avoir refusé de le faire lui a semblé cohérent puisque dans nombre de ses rêves, je refuse les apprentissages qui me sont proposés et je rappelle continuellement que je ne souhaite pas « apprendre ».

(continûment selon ses rêves), nos pouvoirs sont théoriquement semblables et nous devons nous apporter mutuellement assistance. Faire de moi la réceptrice de ses rêves suppose aussi qu'en cas de nécessité elle pourra faire appel à moi.

Enfin, récupérer le pouvoir du défunt, c'est incorporer son savoir inclus dans la notion de *yachay* et aussi capter son âme (*alma*). Quand quelqu'un meurt, son âme principale cherche à se « coller » à un autre pendant un mois, parfois un an. Si elle n'y parvient pas, elle se projette et s'introduit dans la pierre qu'il possédait¹⁴⁴. Selon les Zápara, il ne faudrait pas brûler les morts, car le cas échéant, leurs âmes et leurs pouvoirs se consomment aussi. Ils ont pu s'en convaincre quand un avion s'était écrasé en forêt et avait brûlé avec ses passagers. Le défunt Blas avait pris l'ayahuasca pour voir ce qu'il était advenu d'un passager qui était chamane. « Il n'y avait plus rien » : tout avait brûlé. En me demandant de prendre le savoir du chamane mort, Kiawka veut éviter qu'elle ne soit prise par un Achuar à Puyo ou à Conambo. C'est avec ce village que son organisation a les conflits les plus durs. Aussi, c'est la certitude de pouvoir elle-même en bénéficier en raison de notre relation d'entraide¹⁴⁵.

Il en est de même pour Bartolo lorsqu'il me raconte ses rêves. Comme nous avons l'habitude de nous rêver mutuellement et que durant ces expériences oniriques nous sommes dans une relation d'entraide réciproque ou d'apprentissage connexe, les récits de rêve qu'il me rapporte sont « entre de bonnes oreilles ». Certains d'entre eux me concernent directement puisque j'y intervins, j'agis ou je suis simplement présente comme témoin oculaire. Dès lors, à l'instar de toutes les personnes visibles dans le rêve, je porte aussi la responsabilité de ce qui s'y trame¹⁴⁶. Bartolo, Kiawka et moi avons l'habitude d'être connectés ensemble dans nos rêves, soit y être liés et unis : c'est l'une des raisons pour lesquels les rêves, entre nous trois, sont mutuellement rapportés. Afin que je puisse prendre les décisions adéquates ou que je comprenne certaines situations, je suis réceptrice de leurs expériences oniriques (comme ils le sont des miennes) : connaître les tenants et les aboutissants du rêve dans lequel on intervient est nécessaire à la bonne conduite des affaires.

En d'autres termes, les récits de rêves sont faits auprès des personnes perçues comme capables de co-agir avec le rêveur. Au réveil, la question « as-tu rêvé ? » n'attend pas en réponse la narration d'un rêve de connaissance. Le plus souvent, c'est un rêve ordinaire qui

¹⁴⁴ Si le chamane possède une pierre magique, il peut entrer en elle. Selon Bartolo, dans ce cas, l'un des fils la prend. Cependant, si personne ne veut de cette charge, la pierre peut être plongée dans de l'eau bouillante et « s'ouvrir » : l'âme du défunt *shimano* part chercher une autre pierre. Tandis qu'il demeure momentanément sans corps, on entend les chants des esprits sans corps *chillus*, *chillus*, *chillus*...

¹⁴⁵ Kiawka m'appelle indifféremment amie ou sœur.

¹⁴⁶ Le cas le plus récent est le rêve fait à mon domicile en mars 2007 et rapporté dans le chapitre préliminaire.

sera relaté, car ils ne mettent pas en danger. Tous s'interrogent mutuellement de cette façon : le choix de la personne que l'on va interroger n'est pas spécialement pertinent, à moins que ne soit attendue la réponse à une autre interrogation sous-jacente. Plus précisément, quelqu'un peut au réveil interroger celui ou celle qui fut, durant cette nuit-là, l'un de ses interlocuteurs oniriques. Dans ce cas, lui demander ce qu'il a rêvé au même moment permet de mieux apprécier son propre songe.

Recevoir un pouvoir ou trouver en rêve la localisation d'une pierre magique sont des expériences individuelles qui restent secrètes. Les révéler, c'est à la fois se rendre vulnérable, accroître les possibles luttes de pouvoir en suggérant à autrui de tester le sien propre. Ceux qui m'ont été rapportés avaient le plus souvent à voir avec moi : soit j'étais moi-même active dans le rêve ou témoin de celui-ci, recevant peut-être moi aussi une connaissance, ou alors j'étais à l'origine de celle-ci. Par la suite, certains rêves de connaissance m'ont été racontés pour expliquer l'origine de savoirs possédés par mon interlocuteur.

Il apparaît bien – et c'est valable pour tous les rêveurs – que celui à qui l'on raconte son rêve est inscrit avec le rêveur dans une relation marquée par l'échange réciproque. Elle est caractérisée par la coopération et l'entraide entre les deux protagonistes qui s'offrent mutuellement assistance. Aussi, cela co-responsabilise le récepteur du récit de rêve avec son comparse.

Certains rêves requièrent une interprétation. Pour cela, c'est à une personne reconnue pour ses performances oniriques qu'il est fait appel. Les chasseurs pour leur part ne sollicitent pas autrui pour comprendre la signification d'un rêve. Lorsqu'au réveil, s'en souvenant, ils se rendent de bon matin en forêt, ils ne pronostiquent pas leur réussite. Néanmoins, revenant avec du gibier, ils expliquent parfois les signes rencontrés dans le rêve de la nuit précédente qui présageaient cette réussite. Il ne s'agit pas d'une « science exacte », comme le montre le désagrément du chasseur déjà vu précédemment, qui revint une après-midi après plusieurs heures de marche avec un écureuil, alors qu'il avait rêvé une femme corpulente qui « est » un tapir. À l'inverse, si un chasseur ramène beaucoup de gibier, probablement quand il s'assiera pour boire la bière de manioc, dans sa maison ou dans une autre, il racontera le déroulement de sa chasse et pourra justifier son succès par les visions oniriques de la dernière nuit.

Certains choisissent de raconter le produit de leur activité onirique à quelqu'un à même de réagir à cela : ainsi, María Luisa, inquiète après un rêve concernant l'un de ses fils résidant près

de Puyo, le raconte à un autre de ses fils, Felipe, arrivé deux jours avant au village pour rendre visite à sa mère. Felipe et son frère rêvé sont tous deux de jeunes dirigeants de l'organisation indigène ; en conséquence, ils partagent les mêmes difficultés et sont aussi soumis aux mêmes conflits. En relatant son rêve, María Luisa compte sur son fils pour démêler ce qu'il y a à y comprendre, puisqu'il connaît particulièrement bien la vie privée et publique de son frère.

D'autres rêves sont rapportés comme une façon de partager une information, telle la visite d'une personne. Quand Bolivar a rêvé un puma qui venait en colère, tôt le matin au réveil, il m'a demandé si j'avais rêvé la venue de mon compère Ricardo. Répondant par la négation et lui renvoyant la question, il dit : « Oui, j'ai rêvé un puma qui venait en colère ».

Enfin, Puruña dit qu'elle garde son rêve dans son cœur, car elle n'a personne à qui le raconter. Parfois, elle en fait part à sa belle-fille, puis elle ajoute qu'une autre femme du village « rêve mal elle aussi ». Ces déclarations faites sur un ton peiné témoignent de la difficulté qu'éprouve cette vieille femme à partager ses préoccupations. Beaucoup d'entre elles naissent du rêve.

Dans d'autres maisons, mari et femme se racontent mutuellement leur rêve au réveil. Chez les Canelos, N. Whitten (1976 : 67-68) écrit qu'hommes et femmes « dorment et rêvent ensemble ». À tout moment, l'un réveille l'autre et lui raconte « le voyage de son âme », partageant visions et interprétations durant la nuit, avant que le jour ne se lève. En fait, même si chacun a une expérience onirique propre, à mesure que la nuit avance, elle est partagée avec l'autre. Puis, durant une heure, tous deux s'affairent à leurs occupations respectives. C'est le temps nécessaire à la préparation du premier repas, lequel donne lieu à nouveau à une discussion sur les rêves. L'idée d'une expérience onirique partagée est sensiblement proche de ce que pratiquent les Zápara. Ils rapportent aussitôt le rêve à leur compagnon durant la nuit, puis en reparlent le matin en buvant les premières gorgées de bière. Néanmoins, cette pratique très privée est peu accessible pour celui qui n'habite pas la maisonnée.

En définitive, la narration des rêves est dirigée vers des « récepteurs » qui pourront les porter avec le rêveur. Raconter son rêve, c'est le partager. Cette proposition semble s'attacher principalement aux récits de rêve de connaissance ou d'agression. Pourtant elle peut être étendue à tous les types de rêves : ces expériences éminemment personnelles et privées deviennent partagées dès lors qu'elles sont racontées, en tant qu'elles engagent le récepteur du rêve vis-à-vis du rêveur, dans une relation de réciprocité et d'entraide.

Le cercle des rêveurs

Le récit de rêve est le produit d'un apprentissage de type vicariant – c'est-à-dire s'appuyant sur l'observation de pratiques jugées bonnes et efficaces – qui commence au plus jeune âge. Les enfants zápara s'y essaient, et à mesure que s'enrichit leur expérience du rêve, ils y portent de plus en plus d'attention. C'est en rapportant leurs premiers rêves qu'ils prennent conscience de la nécessité de tenir compte de leur vie onirique¹⁴⁷.

Les récits de rêves des enfants sont dirigés vers deux types de destinataires : les parents et la fratrie ou le groupe d'enfants. Vers l'âge de 8-9 ans, Bartolo rêvait souvent que ses parents laissaient leurs enfants, lesquels restaient seuls et tristes. Alors, dit-il, « Je me réveillais et je racontais à ma mère. Je disais : “Maman, j'ai rêvé ainsi, qu'était ce rêve ?” Et ma mère disait : “Je crois que nous allons aller au Pérou, à la frontière voir Pascual. Donc vous allez rester seuls”, alors je m'inquiétais ». Or, quelque temps plus tard, en effet, ses parents partaient. Faisant l'expérience du rêve comme source d'informations, les enfants apprennent à agir conséquemment à celui-ci. Ils comprennent dès lors l'utilité que peuvent avoir les expériences oniriques. En tant que jeune garçon, il se souvient qu'il cherchait à faire de bons rêves pour la pêche. Alors, au plus près du sommeil, il disait vouloir rêver beaucoup de manioc pelé. Au réveil, se rendant au fleuve avec les hameçons, il prenait « plus de poissons ». C'est en s'intéressant de plus en plus au rêve que les capacités oniriques se développent. L'apprentissage du rêve et celui de son récit se réalisent de manière simultanée et se confortent mutuellement.

Les rêves des enfants sont envisagés par les parents sans discrimination eu égard à l'âge de l'énonciateur : comme les rêves de tout autre, ils sont pris au sérieux et perçus comme signifiants. Un soir, le jeune Blas de Jandiayaku, en regardant un arbre près de la maison, dit à sa mère : « Maman, sur le *ocho poto*, c'est plein de singes hurleurs roux, là-bas, celui derrière la maison ». Sa mère, incrédule, regarda dans la même direction. Blas ajouta : « J'ai rêvé ». Elle lui demanda : « Tu as rêvé ? ». « Oui, j'ai rêvé », répéta encore Blas. Il faut préciser que le garçon de treize ans fait partie des apprentis de Cesar (Pérou). Bien que sa mère ne voie pas les singes, elle considère dès lors que l'affirmation est le produit d'une expérience onirique et qu'ils se trouvent bien sur l'arbre. Bartolo se souvient d'une situation survenue à plusieurs reprises dès ses 8 ans : « Quand tu rêves que le serpent va te mordre, tu le sens déjà et alors tu

¹⁴⁷ G. Bordin montre que pour les Inuit, les problèmes que rencontrent les jeunes (et en particulier la montée des chiffres du suicide) pourraient baisser si à nouveau les récits de rêve étaient exprimés. Or, ils sont de moins en moins énoncés. Leur circulation a donc des implications sociales importantes (2006).

ne marches plus. Moi je suis resté à la maison bien que mon père ait dit : “Allons-y, allons-y.” Moi je disais : “Pas moi, je ne veux pas marcher parce que le serpent va me mordre, j’ai peur”. Et je n’y allais pas, et jamais le serpent ne m’a mordu ». Les adultes, dit-il, rient de ce comportement des enfants mais l’acceptent. En précisant que jamais il n’a souffert de cette morsure, Bartolo rappelle l’importance de la prise en compte de ses rêves ou de leur « valorisation » (pour reprendre ses termes). Chaque fois qu’une vision onirique annonçant ce type d’accident est arrivée, il a agi en conséquence en faisant le nécessaire pour ne pas se mettre en danger.

Dès l’âge de 4 ans, les enfants commencent à parler de leurs rêves. Souvent les parents leur traduisent alors les images du rêve en une situation à vivre prochainement. Vers l’âge de 5 ans les clés de compréhension sont données, quand l’enfant commence à se voir lui-même comme *runa*, comme une personne. Plus tard, les rêves de chasse ou de pêche des garçons sont fréquemment narrés à leur père s’ils souhaitent s’assurer de leur propre entendement du rêve. C’est dans le cercle des chasseurs que se réalise l’apprentissage de la clé des songes, mais aussi quand ces jeunes accompagnent leur père dans les différentes activités cynégétiques.

Andrès, qui chassait déjà de petits animaux vers l’âge de 5 ans, a débuté son apprentissage de la chasse et des visions oniriques correspondantes à 9 ans, auprès de son père. À partir de ce moment, il dit : « En rêve, j’ai rêvé comment chasser, comment pêcher. Ça je l’ai rêvé et c’est comme ça que j’ai fait mes preuves personnelles, je suis parti comme je l’avais rêvé et de la même façon j’ai attrapé du poisson. C’est comme ça que j’ai appris ». poursuivant son apprentissage, dans ses rêves il retrouvait son père et allait avec lui chercher du gibier. Alors dès l’aube, Andrès se levait et partait, sarbacane à la main : « De cette façon, je trouvais du gibier ». La présence du père (maître de l’apprentissage cynégétique des garçons), espèce de guide onirique dans les visions, ne dure que le temps de la formation. Devenu un véritable chasseur, le père ne l’y accompagne plus. Le fils aîné d’Andrès (12 ans) a déjà suivi cette préparation et le plus jeune (5 ans) a commencé la sienne.

L’apprentissage du récit de rêve par l’ensemble des enfants décrit par Bartolo est particulièrement intéressant : réunis, ils reproduisent les pratiques de leurs aînés en racontant le produit de leurs activités oniriques aux plus grands, qui eux-mêmes vont écouter les récits des hommes :

« Nous, entre enfants, nous racontions ces rêves aux petits, aux plus jeunes, nous racontions les rêves et les enfants [plus petits] nous racontaient les leurs. Et les plus grands, nous allions à côté de nos pères et nous écoutions, nous écoutions, nous en écoutions tant. Après nous nous réunissions entre nous et nous racontions. Celui qui

écoutait un autre récit de son père, il nous le rapportait. De cette manière nous avons appris et nous avons rêvé de la même façon. Parfois, tard, avant de dormir, nous commençons à parler des rêves entre enfants, puis dormir, et rêver, rêver. »

C'est une pratique complémentaire à celle décrite précédemment où les parents sont présents sans être sollicités. Sorte de « groupe de travail » sur la compréhension des songes, les enfants zápara parviennent par eux-mêmes à en trouver les clés. Celles-ci ne pourraient d'ailleurs être fixées de manière définitive, tant elles dépendent des contextes dans lesquels sont réalisés les rêves : Qui rêve ? Où se trouve le rêveur ? Quel est son degré de connaissance et de pratique du rêve ? Dans quels réseaux de sociabilité se positionne-t-il ? Les réponses à ces questions et bien d'autres encore sont déterminantes dans la compréhension du songe. Aujourd'hui, cet apprentissage collectif n'existe plus et sa disparition doit être contemporaine de la division de l'ancien village de Llanhamacocha en plusieurs communautés dispersées¹⁴⁸ et de l'introduction de l'école dans les villages.

Il est remarquable que si les parents sont récepteurs des rêves de leurs jeunes enfants, l'inverse n'est pas vrai. Les premiers ne rendent pas les seconds coresponsables de leurs actions oniriques par le récit de rêve. Cela tend à corroborer l'idée selon laquelle partager le rêve, c'est en connaître ensemble les effets et donc savoir les maîtriser.

3.3 Contextes d'énonciation

On ne peut traiter des récits de rêves sans examiner le contexte d'énonciation. Pour ma part, j'ai pu distinguer et expérimenter trois situations qui impliquent chacune des contextes divers puisque j'ai eu accès aux rêves des autres (1) dans les villages, (2) à Puyo et à Quito et (3) « depuis » la France. Sont inclus dans le contexte d'énonciation le cadre spatio-temporel, l'âge, le statut social et le genre du locuteur et du destinataire, le moment d'énonciation... des éléments pertinents pour l'étude des récits de rêve. La plupart m'ont été rapporté directement. Parfois témoin d'un échange onirique entre deux personnes, je ne pouvais néanmoins entendre les paroles échangées entre elles. Je dispose aussi de récits de rêves anciens relatés durant une discussion ou un entretien enregistré.

Étudier les modes d'énonciation suppose de disposer d'enregistrements des rêves. Or ils sont rares. Ceux que je possède sont en espagnol et en kichwa, traduits par moi-même en

¹⁴⁸ Cette division a permis la fondation des communautés de Jandiayacu et Masaramu. Elle était un moyen d'occuper un territoire plus étendu afin d'en réclamer plus tard la propriété légale.

français et révisés avec l'aide de Bartolo. Je n'ai pas pu analyser formellement et précisément les modes d'énonciation, par manque de connaissances en linguistique.

Les récits de rêves dont je dispose en kichwa commencent par :

<i>Kunan tuta muskurani</i> Maintenant nuit rêver-passé-1sg	« cette nuit j'ai rêvé »
<i>kayna tuta muskurani ashillawata</i> hier nuit rêver-passé-1sg un peu	« la nuit d'avant hier j'ai rêvé un peu »
<i>callari urasta muskushka ñuka</i> commencement temps-COD rêvé 1sg	« j'ai rêvé [il y a longtemps] le temps du commencement »

Ils sont ponctués de :

<i>muskuibi</i> rêve-locatif	« dans le rêve »
<i>muskurani</i> rêver-passé-1sg	« j'ai rêvé »

Ils se concluent par :

<i>chasna muskurani</i> ainsi rêver-passé-1sg	« ainsi j'ai rêvé »
<i>chilla mara niuka muskuy</i> ainsi être-passé 1sg rêve	« c'était mon rêve »

Hormis ces indicateurs qui situent l'action décrite par l'énonciateur dans le temps du rêve, aucune référence n'indique formellement qu'il s'agit d'un récit onirique : le locuteur est le sujet *ñuka* (1^e personne du singulier). Les rencontres avec des chamanes morts et des esprits, les incongruences verbales ou comportementales sont les signes qui permettent de situer l'action dans le rêve. Comme dans tout récit rapportant des paroles, le rapporteur *nisha* (litt. le gérondif « disant », il(s) / elle(s) / on dit / disent) marque les citations des interlocuteurs oniriques. Très présent dans les narrations et discussions ordinaires, il ne l'est pas moins dans les récits oniriques, tendant à restituer la « réalité » du récit¹⁴⁹. Les narrations en kichwa des rêves zápara ne montrent pas de différences grammaticales et linguistiques avec les autres récits, hormis le marqueur *manakaylla* repéré dans un ensemble de récits de rêves rapportés par

¹⁴⁹ Pour B. Tedlock, le marqueur de citation *kacha'* des Maya K'iche' « indique que l'autorité de l'affirmation ne réside pas dans le soi quotidien conscient et éveillé du rêveur. Ceci est cohérent avec la croyance k'iche' selon laquelle les actions et les expériences se produisant dans les rêves sont celles d'une âme-libre mobile (*nawal*) plutôt que d'une âme-corps ou âme-vie (*uxlab*) plus intime ». Seules les personnes formées à l'interprétation des rêves l'utilisent aussi dans des contextes prophétiques (Tedlock, 1994 : 22).

Kiawka¹⁵⁰ (en gras dans les exemples ci-dessous). Il porte sur l'intensité d'une perception ou d'une émotion et n'est utilisé semble-t-il que pour les récits oniriques.

*Niuka **manakaylla** llakiriushka arani. **Manakaylla** niuka shunguwas llakirishka...*
J'étais **extrêmement** triste. Mon cœur était **extrêmement** triste...

***Manakaylla** runaguna tianaura yachak runaguna. **Manakaylla** runaguna...*
Il y avait **beaucoup** de personnes, c'étaient des yachak. Il y avait **énormément** de personnes.

*Puriushkaybiga imashti kasna rikuri mushka ashka ruku **manakaylla** ruku.*
Tandis que nous voyagions, il se présenta une chose **grande**, une chose **très grande**.

Dans les villages

D'abord, dans les communautés où je me suis rendue j'ai écouté des récits de rêve le matin en buvant la bière de manioc. Ils étaient relatés par les enfants s'adressant aux parents, les enfants étant des adolescents ou des adultes en visite. Des femmes âgées rapportaient leur rêve à leurs descendants adultes ou à leurs belles-filles. Entre eux les époux partagent le produit de leur activité onirique au même moment.

Des hommes évoquaient le rêve de la nuit passée en rentrant de la chasse, en particulier auprès d'autres hommes ou jeunes déjà chasseurs confirmés. Aussi, me rendant chez les uns ou les autres pour réaliser des entretiens matinaux dans les villages, souvent à mon arrivée il m'était demandé si j'avais rêvé. Ma réponse invariablement était suivie d'un retour de la question et du récit de rêve de mon interlocuteur.

Durant le travail d'entretien et de récolte dans les jardins ou lors de la préparation d'un nouvel essarts, il arrivait que des rêves soient évoqués pour expliquer une situation ou un incident, tel ce jaguar vu par Cecilia tandis qu'elle cultivait son jardin et qui rentra rapidement au village (Masaramu). Elle s'arrêta d'abord à « la maison de l'aînée », Ana María (la sœur de son père) et lui raconta sa mésaventure. Plus tard, alors que j'avais réuni trois femmes pour réaliser un entretien collectif, elle rappela encore sa rencontre, en précisant qu'elle ne l'avait pourtant pas rêvé.

Parfois, ce sont certains de mes faits et gestes qui *a posteriori* donnent du sens à un rêve, qui m'est alors raconté. Par exemple, quand j'ai offert à Bolivar (Jandiyaku) un paquet de

¹⁵⁰ Kiawka m'a fait parvenir en 2003 une cassette audio de récits de rêve en kichwa. C'est dans ces enregistrements qu'apparaît le terme, que je ne crois pas avoir entendu par ailleurs.

cigarettes, il me dit : « Cette nuit j’ai rêvé du pénis du singe capucin ». Or rêver cet organe signifie que l’on va recevoir ou fumer du tabac.

Certains Zápara sont récepteurs de mes rêves. Or, ceux-ci sont parfois peu compréhensibles et génèrent des interrogations. Lorsque mes interlocuteurs parviennent par leur rêve à expliquer ou donner un sens au mien, ils m’en font part. De même pour certains d’entre eux, mes questions ou mon intérêt pour les récits oraux, la mémoire ou le rêve, contribuent à leur production onirique.

Enfin, plusieurs de mes visites réalisées dans les communautés étaient concomitantes avec le passage de Kiawka. Nous partagions alors le plus souvent le même espace. J’étais réceptrice de tous ses rêves à mesure qu’elle se réveillait durant la nuit, et ce d’autant plus s’ils concernaient notre voyage¹⁵¹. Le plus souvent, c’est en espagnol qu’elle me les rapportait pour que ma compréhension soit immédiate et totale, disait-elle. Elle s’avérait également la réceptrice de mes propres songes, sur lesquels elle m’interrogeait.

Le rêve demeure du domaine privé. Interroger frontalement les personnes sur la production onirique de leur dernière nuit est peu envisageable. Réceptrice des rêves des uns et des autres dans les villages, à aucun moment je n’ai tenté d’enregistrer ces données. Je ne dispose donc pas d’enregistrement audio des rêves énoncés au lever du jour dans la maisonnée.

À la ville

C’est peut-être à Puyo auprès des dirigeants que j’ai entendu le plus grand nombre de récits de rêves. J’occupais l’une des deux chambres de la maison de Kiawka. Un matin, deux mois après mon arrivée chez elle, elle est venue avant l’aube dans ma chambre et m’a raconté l’histoire des femmes zápara, celles de sa mère et de ses grands-mères... À moitié endormie, quand elle a quitté la chambre, j’avais déjà tout oublié. Elle m’avait dit que comme je m’intéressais à leur histoire, elle s’était souvenue de cela et me l’avait raconté. À partir de ce jour, presque quotidiennement, en sortant de son lit, elle venait dans ma chambre et me racontait ses rêves quand elle croyait qu’ils seraient pertinents pour moi. Néanmoins, il fallut instaurer des règles pour que ces récits ne se perdent pas dans ma mémoire ensommeillée et que moi-même je puisse répondre à la question « as-tu rêvé »¹⁵². Le récit onirique qui suit a été enregistré car il faisait partie d’un entretien formel :

¹⁵¹ En particulier nous sommes allées ensemble au Pérou par la frontière. À partir du village de Balsaura, nous sommes allées jusqu’à Doce-de-October (*río Tigre*), de là à Andoas Viejo et Capawari (*río Pastaza*) et à nouveau sur le Tigre à Veintiocho-de-Julio.

¹⁵² Je ne dispose d’aucun enregistrement de ces rêves racontés avant l’aube (entre 4h30 et 6 h).

- [7] « Cette nuit, quand il allait bientôt faire jour, j’ai rêvé, j’ai dormi. Dans ce rêve, j’étais dans une maison, une grande maison. Là j’étais en train de regarder et le maître m’a dit : “Viens, entre”. Alors je suis entrée. Je t’ai appelée : “Viens à l’intérieur Angela”, ai-je dit. Toi, debout, tu riais. Étant entrée, tu t’es assise, tu étais assise. Entre eux, ils parlaient comme ça. Moi je ne savais pas ce qu’ils étaient en train de dire, mais toi tu savais. Mais sans parler tu étais en train de faire comme ça. Alors j’ai dit : “Ah, à quoi penses-tu ?”. Alors il a dit : “Viens t’asseoir”, dit-il. Nous regardions qu’il apportait une *mucawa*¹⁵³. C’était une *mucawa* grande, il y avait dessus des figures d’anaconda, de petits anacondas, mis par eux. Il y avait des petites grenouilles, et aussi des scorpions. Dans une forêt différente, il y avait beaucoup de petits animaux, ainsi, tout petits. Alors j’ai regardé et j’ai dit “Ayyy”, jamais je n’avais pensé qu’ils m’offriraient ces choses-ci. Alors j’ai dit : “Regarde, Angela”. “Oui, c’est à toi”, tu as dit. Dans mon cœur, j’étais très contente en regardant cela. Mais jamais de ma vie je n’ai pensé que quelqu’un m’offrirait ces choses. Alors nous avons regardé assises, et une femme apporta un *pilchi* [une calebasse] de taille normale.

Apportant la bière, elle est venue le remplir *sauuu*. Alors, une fois plein, j’ai dit : “Viens boire”. “Ah, tu as dit, je ne veux pas”. Alors j’ai bu moi-même. Mais j’ai bu juste un peu. Après que j’aie bu, tu as parlé. J’ai dit : “Angela, viens boire”, “Voyons, apporte”, alors je t’en ai donné [à boire] à toi aussi. “Ah, tu as dit, ceux-là que sont-ils ?” Ce sont des anacondas bien dessinés. Les figures étaient dessinées très joliment. Alors quand tu étais en train de regarder je t’ai dit : “Bois”, et tu buvais, après tu me l’as donné [le *pilchi*] à nouveau. J’ai dit : “Angela, maintenant tu dois laver cela”. Alors tu as dit : “Moi je ne vais pas laver”. Alors moi-même je l’ai bien lavé je l’ai séché et je l’ai pris dans mes bras. Après j’ai dit au maître : “Maintenant je pars”. Cette maison était une bonne maison. Pour vivre, il y avait toutes les choses. Je regardais disant ainsi : “Ah, je ne pensais pas arriver ici, dans cette maison. Pour la première fois j’ai connu cette maison, pour la première fois”. Cette maison était une maison qui n’était pas vue, et une maison qui n’était pas connue. Moi j’y suis arrivée. J’y suis arrivée, et je t’ai dit : “Maintenant je pars”, j’ai dit. Je marchais à côté de la maison, dans un espace nous marchions avec toi, regardant ainsi. En marchant nous regardions, tu disais : “Maintenant il faut que nous allions à la maison”. Alors j’ai dit au maître : “Je pars”, j’ai dit. Alors, ainsi je regardais le maître, il portait ici un collier. Il ressemblait à un cheval. Tu as apporté quelque chose ressemblant à une pierre, au milieu (au centre de la pierre) ça ressemble à un jaguar. Il était porté, comme ce collier. Ici, dans ce cou, avec une longue corde, une corde mince. Cela j’étais en train de le voir. “Ay, dis-je, pourquoi tu ne me l’offres pas à moi ?”, dis-je. “Ceci n’est pas un cadeau”, a-t-il dit. “Cette *mucawa* est à toi”, a-t-il dit. Il a dit : “Tu es une femme, tu n’es pas un homme. Je ne te l’offre pas”, dit-il. “Seulement aux hommes j’offre cela”, dit-il. Alors j’ai dit “Ah, en sortant de cette façon, je suis venue dehors”, et mon œil s’est ouvert, alors je me suis réveillée. C’était cela. Cela, j’ai rêvé. »

Dans cette maison, j’ai rarement écouté des récits de rêve dont je n’étais pas réceptrice. Le mari de Kiawka était souvent absent, partant travailler la semaine en forêt pour le compte d’un patron. Il n’y avait pas ce type d’échanges avec sa plus jeune sœur alors âgée de 19 ans. Il

¹⁵³ Celui qui apporta cette *mucawa* était le maître de la *mucawa*. En l’invitant à boire, Kiawka était en train de prendre les esprits figurés sur la *mucawa*.

arrivait que son fils (alors âgé de 12 ans) prenne des hameçons pour aller pêcher suite à un rêve qu'il ne racontait d'ailleurs pas. Dans les maisons voisines, Kiawka avait des frères et une sœur. Les seuls échanges de rêve dont j'ai été témoin se produisaient entre elle et son jeune frère Bartolo. Plus tard, à partir de 2003, le plus jeune frère de Kiawka, Joaquín, vint vivre chez elle. À partir de ce moment, il arrivait que Joaquín fasse part de ses préoccupations à sa sœur lorsqu'elles résultaient d'un mauvais rêve. Puis en 2004, il commençait à me parler de ses songes. « J'ai mal rêvé », me dit-il un jour, avant de me restituer les trois rêves de la nuit passée.

De la maison de Kiawka, nous nous rendions ensemble chaque jour jusqu'au bureau de l'organisation situé dans le centre de Puyo, une marche qui durait trente minutes. Durant ce temps, il était très fréquent qu'elle me parlât des activités de l'organisation, des conflits afférents, de l'histoire de son peuple, de leur légitimité à entreprendre de nombreux projets mais aussi de rêves antérieurs. Ceux-ci venaient étayer ses propos et valider son raisonnement.

Au siège même de l'organisation j'étais parfois appelée ou attendue pour qu'elle ou Bartolo me racontent leur rêve ou m'interrogent sur un aspect des miens, souvent liés aux leurs ou au peuple zápara. Leurs intérêts étaient présents dans mes rêves qui commençaient à servir leur souhait de connaissance sur la culture zápara.

À leur demande, j'ai eu souvent l'occasion d'accompagner les Zápara dans leurs démarches administratives dans la capitale équatorienne¹⁵⁴. Pour cela, je logeais dans le même hôtel qu'eux. Alors, j'étais réceptrice au matin des rêves produits la nuit, d'autant qu'ils s'avéraient parfois utiles pour mieux organiser l'attitude à observer durant la journée¹⁵⁵.

La correspondance du rêve

En 2003, après avoir quitté l'Équateur depuis plus de six mois, j'eus la surprise de recevoir dans un petit panier *saparo* une demi-carotte de tabac et une cassette audio que m'envoyait Kiawka. Je découvris qu'il s'agissait d'une série de récits de rêves. Chaque soir, près du fleuve Conambo elle avait enregistré les expériences oniriques de la veille. J'y étais présente dans la plupart, malgré ma longue absence.

¹⁵⁴ Divers ministères, ONG, fondations, fédérations indigènes, radios, universités, congrès, etc.

¹⁵⁵ Pour pallier les difficultés perçues dans le rêve, les secrets de Kiawka et de Bartolo étaient mis à contribution. C'est particulièrement vrai lorsqu'il s'agit de communiquer avec une personne désignée. Pour favoriser la communication, des fluides et des parfums sont couramment usités, en enduisant les mains qui serreront celles de l'interlocuteur.

Alors qu'en Équateur, elle rechignait le plus souvent à les dire en kichwa par souci d'une meilleure communication, ceux-là étaient tous racontés dans cette langue¹⁵⁶.

- [8] « Ainsi j'ai rêvé, cette nuit avant que le jour ne se lève... J'allais à une rivière, à une rivière loin, une rivière inconnue, une grande rivière. J'allais avec un canoë. Je suis arrivée à un village. J'ai regardé en haut d'une colline, ils avaient construit une jolie maison. Beaucoup de personnes étaient là. J'ai demandé : "Où puis-je aller ?", ai-je dit, et ils me prêtèrent un canoë, je suis entrée dans le canoë, et je suis partie comme ça. Je suis entrée dans le canoë, je suis arrivée. Je suis venue et [mon canoë] s'est retourné, mon fils [un *yachay*] a disparu dans l'eau, et j'ai attrapé quelqu'un. Je cherchais en pleurant toute la journée. J'allais en cherchant et j'ai trouvé une personne morte. Nous nous sommes rencontrés dans le rêve. J'étais très triste. Mon cœur était très triste, j'ai pleuré et je pleurais. J'ai regardé de l'autre côté, il y en avait une autre, une petite rivière et une lagune. De cette lagune, il y avait un chemin, un grand chemin. Ce chemin allait de l'autre côté, j'ai regardé dans ce chemin. Il y avait beaucoup de personnes, c'étaient des *yachak*, il y avait énormément de personnes. Et ils m'ont appelée en disant : "Viens". Moi en entrant j'ai regardé avec beaucoup de peur. Voilà. »
- [9] « Voici mon rêve Angela. De là je t'ai rêvée Angela. Moi dans cette nuit en dormant je t'ai rêvée. Tu es venue en faisant des cercles dans un hélicoptère brillant, tu faisais des tours en haut *tak tak tak*... Moi j'entendais le bruit que tu étais en train de faire le tour, j'écoutais, après avoir écouté, je suis montée sans m'en rendre compte à un arbre, un arbre grand, en haut. Comment ai-je monté cela ? En montant j'ai regardé : tu étais à l'intérieur de l'avion, à l'intérieur de l'hélicoptère. Ouvrant la porte, je suis entrée dedans. Moi j'avais peur en haut. "Comment es-tu venue faisant de cette façon ?", ai-je dit. Avec toi nous conversons. Alors nous nous faisons une accolade en conversant : "Après tant de temps nous nous rencontrons", disons-nous dans ce rêve. Alors de là je suis descendue et là [en bas] je suis restée. Moi j'étais en train de regarder, tu allais en haut, en haut, en haut, volant jusqu'en haut. Après je suis partie comme ça, je regardais rapidement, et là il y avait beaucoup de choses... à l'intérieur il y avait un grand anaconda. Cet anaconda parlait comme une personne. Ainsi il dit : "Pourquoi les personnes ont peur de moi ?", a-t-il dit. Moi je disais "*Hmmm*, pourquoi ont-ils peur de toi ?", dis-je. Il a dit : "Moi aussi je suis une personne", dit-il. "Je suis une personne de valeur, mais ils ne me valorisent pas et ont peur de moi", dit-il. Il parlait. Je disais : "Ne parle pas ainsi, moi je t'aime beaucoup", ai-je dit. Il a dit : "Je suis une personne qui a voyagé dans le monde entier", dit-il. "Moi je ne vis pas dans un seul fleuve", disait-il. Il conversait. Là il m'a invitée : "Une autre fois je t'appellerai", pour converser avec lui. Quelle nuit le rêverai-je ? En rêvant pour le rêver je prendrai l'*ayahuasca*. Je rêverai ce rêve. C'était juste ça mon rêve. »

Par téléphone, Kiawka m'a expliqué que cette initiative avait vu le jour car elle n'avait personne, me disait-elle, à qui les raconter. J'ajoute qu'en me rapportant les rêves dans lesquels j'apparais, elle renforce notre relation et l'alimente. J'y apparais en vertu de notre pouvoir partagé, de nos attitudes complémentaires et parce que je suis chargée de prendre soin d'elle.

¹⁵⁶ On trouvera quelques uns d'entre eux en Annexe.

Lors d'un apprentissage auprès de Cesar son cousin péruvien, celui-ci m'avait chargé de suivre le jeûne de Kiawka. Je ne savais pas alors ce que cela signifiait ni impliquait. Néanmoins, j'en vins à partager des expériences visionnaires non induites et des rêves avec Kiawka. Dans les visions de mon hôte, j'exprimais de nombreux désaccords, la convainquait de ne pas tuer quand elle désirait le faire et je refusais presque systématiquement tout type d'apprentissage, ce qu'elle me reprochait au réveil. Néanmoins, j'y recevais les cadeaux – des pouvoirs – que me faisaient son père, son grand-père et d'autres esprits en rêve. Je prenais soin d'elle dans la vie de veille et durant ces visions : mon rôle était le même dans ces deux espaces différents.

Les rêves reçus par e-mail ou entendus au téléphone après mon retour en France étaient de deux types : certains étaient écrits par Bartolo en kichwa, qui m'y informait des relations que j'avais avec les ancêtres ou de l'avancée de mes connaissances, en particulier à propos des céramiques bicolores que j'avais rêvées [10]. Grâce à Internet, il maintenait la relation que nous avions nouée autour de la communication du rêve¹⁵⁷. Kiawka n'écrivant pas, elle a demandé à plusieurs reprises à la secrétaire de l'organisation de m'adresser un message pour que je l'appelle. D'autres fois, elle m'a jointe par téléphone. Dans les deux cas, elle n'allait pas bien ou « ne dormait pas ». Elle me faisait toujours part de ses rêves liés à son état. Elle me déclara un jour : « Parfois, je parle avec mon oncle quand je suis en train de dormir, c'est ainsi que nous parlons. Parfois aussi je parle avec toi quand je suis en train de rêver, mais c'est un peu difficile quand tu te trouves dans ton pays d'entrer dans ta maison, ça n'est pas facile ». Néanmoins, elle a dicté un jour à la secrétaire (non kichwaphone) l'un de ses rêves [11].

[10] « Comment vas-tu Anguilla. Moi cette nuit je t'ai rêvée. En regardant une grande montagne, là toute ma famille, je l'ai réunie dans ce rêve. Toi tu avais apporté une *mucawa* peinte, de vieilles femmes te parlaient, elles t'enseignaient comment peindre une *mucawa*. Là ma belle-sœur a apporté trois singes. Un chien aboyait de ces trois singes. Alors j'ai crié : “Singe puissant, singe puissant”. Alors tout le monde a ri. Ainsi j'ai rêvé¹⁵⁸. »

[11] « Bon, j'ai reçu ton courrier écrit en kichwa mais je ne comprends pas très bien ce que tu veux me dire, je comprends que quelque chose est mort ou est malade, cela je ne le comprends pas très bien. Écris-moi à nouveau en m'expliquant bien. Bon, l'autre chose, je te raconte mon rêve que j'ai eu au réveil de lundi. Tu venais me chercher avec une petite valise, moi j'étais dans une communauté inconnue, tu me disais que nous allions à Guayusapungo, la communauté ancienne des Zápara où

¹⁵⁷ G. Charuty (1996a) souligne que les rêves participent à l'entretien des liens sociaux.

¹⁵⁸ *Causanguichu / Anguilla / Ñuca canda cunan tuta muscurani shuc atun chiri urcu sapibi tiauta ricusha, chaibi tucui ñuca ayllu gunan aushca rani cai muscuibi can charisha tiaurangui shuc pintashca mucahuata apisha shuc ruku huarmigunan rimaurangui paiguna yachachinaura canda imashina aguana an mucahuata. Chaibi ñuca cachun apishcara 3 cushilluta chi cushilluguna apinaura shuc allcuta paigunata capariuta chaibi ñuca caparirani sinchi cushillu sinchi cushillu nisha chabi tucui runaguna asinaura chasna muscurani.*

ils habitaient tous, mais j'étais petite quand ils vivaient ainsi, parce que je connaissais cette communauté. Tu m'as emmenée et nous sommes arrivées. Nous avons dormi dans une maison bien ancienne. Elle s'appelait *churro* parce qu'elle avait comme des escargots aux deux côtés, il y avait aussi deux hamacs, un d'un côté et l'autre de l'autre côté de la maison. Cette maison était comme si elle était la tienne. À ce moment-là vinrent nous rendre visite tous les petits morts depuis mon père. Joaquín, Melchor, de là sont arrivés Gonzalo et Guillermo [tous sont des frères défunts de son père], eux tous étaient en train de discuter et tu dirigeais la réunion avec eux, expliquant. Cette réunion c'est ce qui m'est arrivé, l'incident avec les Achuar et après j'ai laissé des pièges avec des armes, puis tous les morts sont partis chercher les Achuar pour attaquer, et durant l'une d'elles, je suis sortie en me réveillant au meilleur moment. Raconte-moi Angela pourquoi serait ce rêve, as-tu envoyé quelque chose pour moi ou je ne sais pas. Écris-moi s'il te plait. »

Ces exemples ont valeur d'illustration et seront repris ultérieurement. Il est néanmoins remarquable que seuls les leaders font des rêves comme le récit [11] : il fait référence à la fois au massacre de Rukuguna et aux attaques plus récentes (2003 et 2005) des Achuar. Il légitime à la fois la position politique personnelle de Kiawka et son statut dans l'organisation : d'une certaine manière, ce type de rêves fait de celui qui les rapporte un leader.

* * * * *

La « mise en récit » du rêve est réalisée lors du réveil, durant la nuit ou au lever du jour, mentalement pour soi-même ou bien verbalement pour autrui. Il peut être raconté plus tard, dans la journée, la semaine, ou après plusieurs années. Rattraper ainsi dans le temps une expérience onirique antérieure survient lorsqu'à la recherche de réponses, on se souvient de ce qu'avait montré le rêve. Puis, certains rêves anciens sont remémorés et narrés pour expliquer des faits passés inscrits dans la mémoire collective des Zápara et sur le territoire. Herdt (1987 : 62) distingue le récit de rêve (*dream talk*) de l'histoire rêvée (*dream story*) : le premier est spontané et énoncé au réveil ; le second désigne un rêve fait longtemps auparavant, remémoré en fonction des événements.

La mise en récit transforme les éléments oniriques épars en une narration cohérente. Le rêve est bien une activité créatrice : des images, des outils, des personnes, des lieux, tous connus ou inconnus s'organisent dans la vision onirique. Afin de le conserver dans sa mémoire ou de le partager, le rêve prend cette forme narrative. La question du choix du récepteur du récit est

importante, car elle souligne la relation étroite entre lui et le rêveur. En partageant son rêve, le locuteur se met à nu¹⁵⁹, montre à la fois ses faiblesses et ses forces, partant, sa vulnérabilité.

Les rêves ordinaires sont échangés au cours de la journée, mais en premier lieu au réveil. Leur narration n'est pas absolument quotidienne, et elle est le plus souvent tournée vers les autres membres du foyer : entre époux, entre parents et enfants adultes, des jeunes enfants vers les adultes. Les rêves de chasse sont rapportés au retour de l'activité cynégétique et justifient la prise obtenue. Pour les rêves non ordinaires, une relation d'entraide et de réciprocité lie le porteur du rêve et le récepteur et offre au premier l'assurance du soutien du second. Cette coopération a lieu à la fois au cours de l'expérience onirique et dans la vie de veille. Elle associe alors des personnes partageant un même type de connaissances, d'activités ou de responsabilités, qui ont l'habitude de se rêver. Par l'apparition fréquente d'une personne dans les rêves d'une autre, cette dernière sait alors exactement qui est cet interlocuteur onirique, comprenant ses qualités, ses connaissances, ses défaillances et aussi sa fiabilité dans la relation tissée entre eux.

Considérant la relation et la communication dans l'expérience et la narration onirique, la transmission du contenu du rêve semble être une construction sociale pour créer ou entretenir des relations avec autrui. D'ailleurs jusqu'à maintenant – même si la fréquence est plus ponctuelle –, on me rapporte puis on m'envoie des rêves soit comme des contenus « à rêver » (« faire rêver autrui »), soit comme des narrations oniriques à lire (e-mails) ou à entendre (téléphone).

Le modelage du récit est réalisé en fonction des intentions du rêveur. Autrement dit, selon ses attentes exprimées à l'égard du récepteur, le récit peut être amené différemment. Quand le récepteur est l'ethnologue et que le rêveur souhaite mieux faire connaître son peuple ainsi que le processus qu'ils sont en train de vivre, les rêves répondent à cette préoccupation. À condition de ne pas occulter cela, la production des souvenirs oniriques des Indiens permet d'envisager le rêve non seulement comme élément central dans la construction identitaire contemporaine de ce peuple mais plus largement dans la production des idées et des concepts zápara.

¹⁵⁹ Dans l'article de M. Carrin (2002) sur l'expérience santal du rêve (Inde orientale), son informatrice lui dit « Quand je te raconte mon rêve, je me vois dans l'eau ». Cette vision de soi dans l'eau est une ombre qui quitte la personne quand elle meurt. Pour elle, il semble que raconter son rêve soit aussi une mise en danger.

PARTIE 2 - LE SAVOIR DU RÊVE

Après la mort du chamane Blas, les Zápara pensaient ne plus avoir besoin du rêve car ils considéraient être un peuple en train de s'éteindre et que la prophétie de Piatso était en voie de se réaliser. Cependant, en retrouvant confiance dans leur devenir collectif, ils se mirent de nouveau à rêver comme avant, sous l'impulsion de Bartolo :

« Quand nous avons commencé à nous organiser, nous avons commencé à parler des rêves. Ils disaient : “De nouveau vient Blas qui parlait des rêves”. C’est pour cela que j’ai commencé à valoriser la vie des anciens. “Tu connais ça, tu connais ça aussi, et tu rêves. Et ce rêve, si tu ne le valorises pas, comment vas-tu vivre alors ?” [...] Je suis allé leur parler une autre fois. Dans certaines communautés, ils commençaient à récupérer, se souvenir de leurs rêves. »

La situation que rapporte Bartolo montre que la pratique du rêve nécessite d’être portée par la croyance que le peuple zápara continue d’exister, malgré sa démographie et la mort du dernier *shimano*. L’organisation zápara, née l’année du décès de Blas, allant jouer un rôle central dans leur survie culturelle, le rêve a retrouvé sa place dans la conduite des affaires quotidiennes, sociales et politiques. Ce sentiment d’identité et de continuité constitue la première condition à l’exercice du rêve pris comme mode de connaissance et d’action sur le monde.

La « viabilité culturelle » (Svensson, 2003) des Zápara a atteint un seuil critique qu’ils reconnaissent d’autant plus aisément qu’il a motivé la constitution en association puis en organisation du groupe. Leur préservation passe par un sauvetage de connaissances chamaniques et mémorielles. Afin d’atteindre cet objectif, des Zápara parviennent à atteindre le passé, le connaître et le partager grâce à leurs activités oniriques.

Dans cette partie, je décrirai en premier lieu les nuits des Zápara (chapitre 4). Du crépuscule à l’aube, les temps nocturnes sont marqués par l’enseignement et la transmission du patrimoine

immatériel. Au sein des groupes familiaux, les mythes sont racontés, la vannerie et les artefacts en *chambira* sont confectionnés. Durant le sommeil, les expériences oniriques sont la source d'informations et de savoirs obtenus par les interlocuteurs oniriques. La nuit doit orienter aussi la collectivité : « Avec les rêves nous vivons, avec les rêves nous cheminons ». Pour cela, l'apport de conseils émanant des ascendants mais aussi des esprits auxiliaires amis ou de certains vivants sont pris en compte. Dans la recherche précise de savoirs, une quête du rêve est lancée montrant que celui-ci est résolument un acte cognitif, qui s'appuie sur un processus visuel de production des connaissances. Dans le chapitre 5, j'explore un aspect particulier de cette quête. Pour atteindre la connaissance sur le passé, retrouver la mémoire et rencontrer l'histoire, les meilleurs rêveurs qui sont des (chamanes), rendent visite aux êtres du passé et en tirent des bénéfices à titre personnel et en faveur de la collectivité. Les véhicules pour s'y rendre sont la substance minérale et l'eau. Pour retrouver la mémoire, je décrirai un espace pourvoyeur de ces connaissances qui fonctionne comme une médiathèque où se rendent des rêveurs : ils y déposent leurs « mémoires » et accèdent à celles laissées par d'autres. D'autres pratiques isolées de « spécialistes » permettent d'envisager des manières originales d'atteindre la connaissance. Néanmoins, le rêve demeure le lieu où l'on retrouve la mémoire. Le chapitre 6 s'éloigne de cette problématique du rêve comme acte et lieu de mémoire car j'y traite de ses limites. D'abord j'interroge le sujet de l'expérience onirique en posant les questions de l'agent *du* rêve, et de l'agent *dans* le rêve. J'examine ensuite les relations intersubjectives entre humains par le partage du rêve et par la faculté de rêver pour autrui. Dans la détermination des cadres du rêve, l'existence de frontières et de mondes contaminés en altère la qualité. Or la perméabilité des champs oniriques est questionnée par les Zápara qui y voient une menace à leur survie.

Chapitre 4 – La production des connaissances *

Piatso tenía un maíz. Ese maíz él cultivaba. Y cuando él cultivaba este maíz al día siguiente ya el maíz estaba cargado y cosechado. Y muchas personas preguntaban a él para cultivar maíz. Y él tenía una hamaca nos contaban nuestros mayores, una hamaca. Tenía mucho de maíz. Cuando pedían, el Piatso regalaba maíz cocinado. Y muchas personas iban a cultivar pero nunca crecía. Ellos no sabían que el maíz era cocinado. Y así una vez, en ese tiempo el grillo era persona, le gustaba cultivar maíz y tanto está pidiendo que él cogió y masticó este maíz y vio que era cocinado. Y regresó vuelta a la casa y cogió su instrumento musical, y empieza a tocar para que duerma el Piatsu. El Piatso se quedó un poco dormido y él estaba tocando al lado de un palo. Y como el Piatso se quedó un poco dormido, empezó a subir. Y él se cambió su piel. Subió y le cogió este maíz, unas 4 o 5 pepitas. Y como el grillo sabe tener su rondador, pudo llenarlo... por eso escondió otros en la boca así, y bajando. Uno de esos se resbaló y se cayó en pleno corazón del Piatsu. El Piatso dijo: "Creo que alguien está robando". Por ahí el grillo estaba bajando con el maíz. Y bajó. Volvió en su piel. Y después dejó allá sus instrumentos y se fue a cultivar.

Y cuando cultivó, este maíz al día siguiente ya estaba grande, cosechado. Viendo eso, el Piatso dijo que por el grillo el maíz va a quedar en este mundo. Y fue así.

Bartolo, 21.06.2001 (Universidad Andina de Quito)

Dans cet extrait Bartolo raconte comment grâce au grillon, les Zápara savent cultiver le maïs. Tandis que le demiurge Piatso dormait dans son hamac, le grillon vint lui voler le maïs et le sema. Le jour suivant, il avait déjà poussé.

L'apprentissage des connaissances est un thème majeur de l'ethnologie car il se confond avec celui des processus de la transmission. Or, celle-ci est la condition de la perpétuation culturelle d'un peuple. Pour que la société se reproduise, il faut que ses membres soient porteurs de savoirs et de pratiques spécifiques, d'expressions propres qui sont transmis, recréés, mis en œuvre au quotidien. En dépit de la démographie vacillante des Zápara, ce qui les rend encore vivants en tant que peuple est la transmission d'un certain nombre de

* Ce titre m'a été soufflé en rêve par J.-P. Chaumeil.

productions matérielles et idéelles qui constituent leur patrimoine immatériel¹⁶⁰. Aujourd'hui, une partie de cette transmission a été déplacée de l'environnement familial vers l'école, introduite récemment de manière stable. C'est en 2000 que les Zápara ont créé leur propre direction d'éducation, la DIENASE (Direction d'éducation de la nationalité zápara), grâce à laquelle désormais, à l'école, on apprend aussi à être zápara (voir chapitre 7). Cependant, traiter de la transmission du patrimoine zápara n'est pas sans lien avec le rêve : autrefois c'est durant la nuit qu'elle s'effectuait, au crépuscule et plus souvent encore à l'aube. Les parents et les anciens faisaient passer leurs connaissances à travers des récits et aussi par l'observation des techniques artisanales ; des pratiques qui s'amenuisent sans toutefois disparaître. Alors que la nuit est le temps de l'apprentissage pour les enfants, elle est aussi, pour tous, le temps d'apprendre auprès des interlocuteurs oniriques et celui de « travailler » pour le jour à venir.

Dans ce chapitre, je montrerai pourquoi rêver est un acte cognitif. Cette introduction à l'anthropologie de la nuit des Zápara montrera l'existence de « temps du sommeil » et de « temps du rêve », qui font écho aux « temps de l'apprentissage » et à ceux de l'acquisition de connaissances nouvelles. J'ai choisi ici une approche chronologique de la nuit, allant de sa préparation durant le crépuscule aux différents moments de la nuit véritable, puis au réveil à l'aube, lorsque les apprentissages, récits et rêves sont en voie d'incorporation. Puisqu'un assoupissement diurne ne peut donner lieu à des rêves à proprement parler, il faut donc essayer d'approcher au mieux la nuit. Ainsi, dans ce chapitre la place de l'apprentissage dans l'alternance jour/nuit sera étudiée ainsi que son déplacement : à travers les apports de la modernité dans les villages, le jour commence à rattraper ou déplacer la nuit.

4.1 Les nuits des Zápara

Le rêve est une activité de l'esprit qui se réalise durant le sommeil. Pour les Zápara, le *muskuy* ne survient que la nuit, c'est-à-dire dans le sommeil nocturne et en aucun cas lors d'un

¹⁶⁰ Le « patrimoine immatériel » est un concept récent dont la définition normative est la suivante : « On entend par "patrimoine culturel immatériel" les pratiques, représentations et expressions, les connaissances et savoir-faire qui procurent aux communautés, groupes et individus un sentiment d'identité et de continuité. Les instruments, objets, "artefacts" et espaces culturels associés à ces pratiques font partie intégrante de ce patrimoine. Le patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et les groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire. La sauvegarde de ce patrimoine est une garantie de la durabilité de la diversité culturelle. Le patrimoine culturel immatériel se manifeste dans les domaines suivants : les traditions et expressions orales ; les arts du spectacle ; les pratiques sociales, rituels et événements festifs ; les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers ; les savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel ». Cette définition (Article 2 de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel) a été entérinée par l'UNESCO le 17 octobre 2003. L'expression « Patrimoine culturel immatériel » pour sa part apparaît en 1982.

assoupissement diurne. Ils disent aussi que durant la nuit, ils « travaillent », ne cessant d’agir en rêve. Dès lors, il convient d’examiner de plus près la nuit et le sommeil selon les Zápara. Il est remarquable d’ailleurs que parmi ceux qui se sont intéressés aux rêves des Amazoniens, seul F. Santos Granero (1991 : 158-162) semble avoir consacré quelques pages à la nuit et au sommeil des Amuesha (ensemble linguistique Arawak). Il s’y emploie afin de décrire l’errance des âmes lors du sommeil. Les Amuesha expriment le verbe dormir par *mueñets*, qu’ils utilisent aussi par euphémisme pour évoquer la mort. Pour eux, trop dormir est dangereux, et ils abhorrent dormir de jour, un acte tout à fait irresponsable car c’est durant le sommeil (de jour comme de nuit) que l’âme, en errance, est la plus vulnérable et susceptible de rapt, donc de maladie, voire de mort. F. Santos Granero distingue trois moments dans le déroulement du jour : la veille, le crépuscule et la nuit. À la première est associée la capitalisation des connaissances, l’apprentissage y compris chamanique, comme si l’acquisition de la connaissance était diurne. Le crépuscule est, dit-il, le moment le plus dangereux, puisqu’à la tombée de la nuit les esprits maléfiques sont à l’écoute des voix humaines qui les attirent. Même les mères préfèrent jouer avec les nourrissons pour qu’ils ne dorment pas et ne soient pas attaqués par ces êtres délétères. Enfin la nuit est de plus en plus longue : tandis qu’autrefois l’heure du coucher était autour de 22 h selon les Amuesha contemporains, aujourd’hui dès 20 h tous dorment déjà. Il faut pourtant se garder de trop dormir. Alors – et encore maintenant dans une moindre mesure – certains y pratiquent quelques activités cynégétiques et halieutiques, ce qui leur permet d’affiner leur habileté à la chasse et d’accroître leurs forces, tout en s’assurant de ne pas mettre en danger son âme. Les chamanes et ceux qui sont en voie de le devenir doivent veiller doublement à la leur : en effet, la nuit est le moment où ils vont changer de corps, devenir particulièrement exposés et donc vulnérables face aux esprits et aux humains non préparés qui les voient comme du gibier.

Cette introduction par les Amuesha permet avant tout un point de départ comparatif et en partie opposé à la situation des Zápara, pour lesquels les apprentissages se réalisent à l’approche et durant la nuit. Le crépuscule (photo 12) est marqué avant tout par la possibilité accrue de communiquer avec les autres sujets, humains et non-humains ou de préparer cette communication qui s’exprimera dans le rêve plus tard dans la nuit. En temps ordinaire¹⁶¹, loin d’être apeurés par l’endormissement, les Zápara recherchent avant tout un bon sommeil, c’est-à-dire un bon rêve et un bon réveil, à l’aide des techniques décrites antérieurement (chapitre 2).

¹⁶¹ Quand une personne est malade ou menacée, elle peut être plus spécialement vigilante face au sommeil.



Photo 12 - Le crépuscule à Jandiyaku.

Il arrive qu'à la fin de la journée, vers 18 heures, le ciel fasse l'objet de toute l'attention des Indiens. Ils le trouvent particulièrement lumineux ou coloré et interprètent à partir de ces caractères.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2002

Le sommeil et le rêve sont marqués par un découpage du temps. À l'instar de la nuit qui se segmente en trois moments – le crépuscule, la nuit véritable puis l'aube – chaque temps peut être caractérisé par des propriétés, et demande une préparation diurne. Schématiquement, on peut déterminer trois temps du sommeil : (1) le crépuscule et la préparation du sommeil ; (2) la nuit et le sommeil véritables ; (3) l'aube et le réveil. Quant aux temps du rêve, ils s'y superposent, puisque (1 bis) les techniques en vue du bon rêve sont mises en œuvre au crépuscule (hormis les jeûnes qui se poursuivent la journée durant) ; (2 bis) la production onirique se déroule durant le sommeil nocturne ; (3 bis) au réveil sont rapportés les récits de rêve et les bons et les mauvais rêves donnent lieu à des techniques pour leur incorporation et remémoration (rêves fastes) ou leur rejet (rêves néfastes).

Le crépuscule

Certains comparent volontiers le rêve à l'usage de la radio. Parfois même celui-ci est évoqué pour expliquer que les jeunes portent moins d'attention au processus onirique en général et à leurs rêves en particulier. Ainsi, pour m'expliquer le désintérêt de certains, Bartolo me dit : « D'autres cultures se sont connectées. Le rêve ne les intéresse plus, ils disent que ce n'est plus pareil, ce n'est plus comme avant, maintenant nous avons la radio, nous pouvons appeler n'importe quel jour ». Cette déclaration anecdotique rend compte de la dimension de la communication du rêve, celui-ci étant un attribut de l'être zápara pour leur permettre de continuer à communiquer avec Piatso. Aujourd'hui les moyens de communication sont amplifiés. Chaque village possède sa propre radio haute fréquence (radio HF). Les villages de l'organisation zápara sont donc conviés à allumer le poste tous les jours à 17 h environ. Si parfois il n'y a aucun échange, à d'autres occasions, les communications durent plusieurs heures. Elles s'effectuent entre les villages ou avec l'organisation, sur une fréquence qui leur

est propre. Chaque organisation indigène dispose d'une fréquence sur laquelle se branchent les villages adhérents. Cela signifie qu'en raison de la dispersion des Zápara dans des villages affiliés à des organisations différentes, ils ne partagent pas tous la même fréquence. Cependant, les personnes préposées au service radiophonique savent se connecter sur celle des autres, zápara ou kichwa, pour communiquer avec les autres villages ou pour écouter parfois ce qu'il se passe dans la région¹⁶².



Photo 13 – Radio HF de Llanhamacocha

Des Zápara du Pérou venus pour la rencontre binationale de 2004 essaient de joindre leur communauté. La communication entre les deux pays est souvent brouillée.
Photo : NAZAE, 2004.

Dans les villages, les radios HF fonctionnent à l'énergie solaire. Financées pour la plupart par Prodepine, le projet de la Banque mondiale pour les peuples indigènes d'Équateur¹⁶³, elles s'insèrent dans le cadre de « projets de renforcement » (politique)¹⁶⁴ de l'organisation et du sentiment d'appartenance au peuple zápara, pour une meilleure cohésion de ses membres. Ces radios sont abritées dans de petites maisons sur pilotis construites à cet effet. Très différentes d'une communauté à l'autre, celle de Llanhamacocha est assez basse (à environ un mètre du sol), accessible et grande tandis que celle de Jandiyaku est haut perchée, à un peu plus de deux mètres, protégée par un espace qui ne peut guère accueillir plus de trois personnes. L'affluence lors des communications radiophoniques est donc différente selon que l'on se trouve dans l'un ou l'autre des villages. Durant tous mes séjours, la radio de Masaramu était

¹⁶² Ainsi, en décembre 2002 et janvier 2003 au plus fort de la lutte contre l'exploitation pétrolière à Sarayaku, les Zápara écoutaient sur plusieurs fréquences les Kichwa se déplacer sur des campements provisoires. L'écoute discrète des communications est dirigée vers les communications en kichwa ou en espagnol uniquement, les deux langues que maîtrisent les hommes zápara. Des villages tels que Conambo, kichwa-achuar, communiquent principalement en kichwa, sauf s'ils ne souhaitent pas, par exemple, se faire comprendre des Zápara du haut Conambo. Dans ce cas, ils privilégieront la langue achuar. Des hommes et des femmes shuar et achuar vivent dans les villages du haut Conambo (Llanhamacocha, Jandiyacu, Masaramu), mariés avec un(e) Zápara. Ceux-là ne sont que rarement au poste de radio.

¹⁶³ Prodepine : Projet de développement des peuples indigènes et noirs de l'Équateur. Voir Coignet (2005) pour une approche politique.

¹⁶⁴ Le mot « projet » est devenu un mot-clé pour les Zápara comme pour les organisations indigènes d'Équateur. On l'entend en espagnol (*proyecto*) dans les conversations en kichwa des membres des communautés.

endommagée. En conséquence, en cas de nécessité, c'est de la radio de Jandiayaku que les villageois communiquaient, les deux communautés étant à trente minutes à pied de distance.

À Puyo, la radio a longtemps été installée dans les bureaux de l'organisation, puis elle a été déplacée en 2004 au domicile de Kiawka. Cela a probablement contribué à reculer davantage l'heure à laquelle les échanges ont lieu puisque du lundi au vendredi, les Zápara de Puyo sont « au bureau » de 8 h 30 à midi puis de 14 h à 17 h¹⁶⁵. Les communications s'effectuent donc au plus tôt autour de 18 h. Néanmoins, pour pallier les difficultés qui pourraient naître d'une impossibilité à se joindre en cas d'urgence, elle est souvent allumée le midi.

Dans chaque village, un homme est chargé d'allumer la radio chaque jour à 17 h. Si un correspondant souhaite parler spécifiquement à un(e) habitant(e) de la communauté, le préposé va le chercher. Ce mode de communication est essentiellement utilitaire : il permet de demander ou commander un vol aérien par lequel se rendre à Puyo, mais aussi de savoir ce qu'il se passe au niveau politique local comme régional ou international. Les relations interethniques sont discutées, le travail réalisé à Puyo ou Quito aussi et lorsqu'un représentant part à l'étranger pour une conférence internationale ou le Forum des peuples indigènes, c'est encore par la radio HF qu'ils s'en informent. Celle-ci, loin d'être infaillible est parfois brouillée. La communication est souvent impossible en raison de la simple absence d'interlocuteurs. Il n'est pas rare que la radio reste éteinte quand dans les villages un travail collectif ou une pêche à la nivrée se poursuit par des visites de maison en maison où la bière coule à flot. La radio de télécommunication sert aussi à annoncer une venue prochaine dans un village, prendre des nouvelles, s'accorder sur une date d'assemblée. Aussi, en fonction de la portée de la radio, des appels peuvent être émis vers le haut Tigre au Pérou, au village de Doce-de-October (photo 13). Là encore, le propos est essentiellement motivé par les visites entre les deux pays ou une assemblée pour la nouvelle Fédération binationale du peuple zápara d'Équateur et du Pérou, la FEBPZEP.

Outre la défaillance du matériel ou celle du destinataire, une autre limite à cet usage est manifeste dans la communication urgente. L'urgence est avant tout médicale. Dans ce cas, la personne en charge de la radio allume alors à tout moment le poste, voire y reste toute la journée jusqu'à parvenir à communiquer avec l'organisation par exemple. Sans réponse, il

¹⁶⁵ En fait, leur présence est souvent plus étendue que ces tranches horaires officielles. Certains partent plus tard, d'autres arrivent plus tôt, et il est fréquent qu'en milieu de journée, on trouve une personne dans le bureau qui pourra donc répondre au téléphone ou à la radio. Néanmoins, si la personne présente n'est pas à l'aise avec la langue espagnole, il est probable qu'elle ne répondra pas au téléphone. En revanche, la communication radiophonique s'effectue largement en kichwa, de sorte que tous, y compris certaines femmes qui comprennent mais ne parlent pas espagnol, sont susceptibles de prendre le micro en cas d'appel.

arrive que le communicant se reporte alors sur une station alliée basée à Puyo qui dispose d'un téléphone et peut appeler par ce moyen l'organisation zápara, laquelle allume alors sa radio pour communiquer directement avec la communauté. Ces voies détournées sont souvent nécessaires si le besoin de communication est indispensable voir vital. Dans les villages comme à Puyo, il est assez fréquent que personne ne songe à allumer l'équipement.

Dans les villages zápara, seule l'école est pourvue d'une installation électrique, laquelle ne sert pas tant à illuminer la nuit (souvent il n'y a pas d'ampoule) mais plutôt à brancher le poste de radio du maître d'école kichwa. Aucun foyer ne possède d'installation électrique. Presque tous disposent de bougie. L'usage du copal (*kundjiña* en zápara, *kupal* en kichwa) pour éclairer la nuit est devenu extrêmement rare. Au Pérou, ce sont les *lamparina* qui sont utilisées pour l'éclairage : une boîte de conserve ou une bouteille de verre transformées en lampe à pétrole. Le combustible requis est l'essence achetée en ville (à Intuto, sur le Tigre, ou à Iquitos, la capitale régionale du Loreto) ou celle obtenue auprès des compagnies pétrolières.

La bougie dans une moindre mesure, comme la *lamparina* et les radios rattrapent et écourtent la nuit. La multiplication des modes de communication issus de la technologie moderne, prend l'avantage sur la pratique du rêve. Celle-ci s'avère coûteuse car elle nécessite préparation, attention, contrôle. Le rêveur est exposé dans l'expérience onirique car il s'y trouve dans une position de patient vis-à-vis d'autres rêveurs plus expérimentés et aux intentions pathogènes¹⁶⁶. Si pour certains Zápara la valorisation du rêve est une inutile résurrection du passé, c'est que désormais ils disposent d'un certain nombre d'outils tant pour communiquer que pour apprendre ou se soigner, lesquels bénéficient tous des qualités attribuées aux produits apportés par la société nationale.

Presque chaque maison dispose d'une petite radio personnelle : elle fonctionne le plus souvent les jours qui suivent le retour de la ville d'un membre de la maisonnée puisque après quelques jours d'usage intensif, les piles deviennent inutilisables. Pour ceux qui ont plus de chance ou de stock d'énergie, ou encore pour les plus stratégiques et organisés, le poste fonctionne alors durant une à deux heures, à partir de 19 h : le programme, capté de Puyo, est bilingue (espagnol/kichwa) et offre à l'auditeur la possibilité de recevoir des messages personnels de salutations ou des nouvelles importantes, entrecoupés le plus souvent de chansons en kichwa. C'est aussi par ce biais que certains organismes (tels des réseaux de service de santé) informent de leur venue prochaine. Alors après cette écoute informative et

¹⁶⁶ De même, il se trouve dans une position d'agent vis-à-vis d'autres rêveurs moins expérimentés qu'il va vouloir tester.

efficace depuis leurs lits, la radio est éteinte et laisse la place au sommeil : vers 20 h les auditeurs de la forêt s'apprêtent à s'endormir. Il fait déjà nuit noire.

Comme moyen de communication uniquement sonore, la radio a de quoi intriguer les Zápara : il n'est pas nécessaire pour communiquer d'utiliser plusieurs des sens. Par exemple, il est relativement fréquent que les humains entendent des voix d'humains morts ou de non-humains, dans le jour comme dans la nuit, en forêt comme dans les maisons des Zápara de Puyo. Or la radio leur donne à entendre des voix sans que l'on voie les corps des locuteurs. De là le parallèle entre la radio, qui pourrait être confondue avec une hallucination auditive, et l'envoi et la réception d'e-mails, sorte d'hallucination visuelle de la parole écrite. Si la télévision (photo 14) est dépeinte comme un instrument qui empêche de continuer de bien rêver, c'est aussi parce qu'elle offre à la fois le visuel et l'auditif, tout en informant. Elle offre presque une hallucination synesthésique.



Photo 14 - Devant la télévision

Dans la chambre de Kiawka, à l'heure des telenovelas, dès 18 h 30, beaucoup se retrouvent devant la télévision. Seuls Kiawka et Bartolo disposent d'un téléviseur.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2004

Enfin, c'est au crépuscule, juste avant la tombée de la nuit, que les Zápara préparent l'ayahuasca lorsque quelqu'un est malade. C'est le moment d'envoyer un message à un chamane pour qu'il rêve celui qui est malade, ou encore d'envoyer par le souffle ou la fumée de tabac une intention malveillante qui serait un mauvais rêve. Le crépuscule est le moment le plus propice à la communication, c'est celui où se préparent le bon sommeil et le rêve, selon les techniques présentées dans la première partie.

Les lieux du sommeil

Le lieu où l'on dort exerce une influence sur le sommeil et le rêve. Aujourd'hui, beaucoup de Zápara disposent de lits, et tous de moustiquaires en plus ou moins bon état. Les lits sont fabriqués à l'aide d'une tronçonneuse qu'ils savent manier et avec laquelle ils découpent quelques planches robustes. Souvent, les enfants en partagent un ou dorment sur le plancher surélevé. Le temps où ils dormaient sur une grande *llanchama* est révolu. Faite de l'écorce

frappée de ficus, elle était médicinale puisque selon les Zápara, en dormant dessus toute douleur dorsale disparaissait. Néanmoins, bien qu'ils aient l'habitude d'affirmer cette phrase, son usage n'est plus avéré¹⁶⁷.

Cecilia, qui dort sur le plancher de sa maison surélevée au village de Pitacocha (haut Curaray), raconte qu'autrefois il y avait une seule grande maison (*shuklla wasi*, en kichwa) habitée par plusieurs familles. Les hamacs étaient disposés tout autour de la maison, à l'intérieur de celle-ci, au-dessus des feux que chaque couple entretenait. Selon elle, c'est l'arrivée des Kichwa et leur influence qui modifia l'habitat : progressivement les maisons devinrent conjugales, petites et surélevées. G. Tessmann (1990 : 295) le confirme : les Zápara dormaient dans les hamacs (*kwaticha*, en zápara) tendus entre les piliers latéraux de la maison, ou des piliers latéraux vers un pilier central, sous lesquels un petit feu permettait de se maintenir au chaud¹⁶⁸.

Les maisons (*itia* en zápara) ne comportent pas de chambre. Autrefois elles étaient complètement ovales et ouvertes, à même le sol en terre battue.

Aujourd'hui, toutes comprennent une petite surface surélevée, sur pilotis, non nécessairement fermée, et spécifiquement dédiée au sommeil : c'est là, en hauteur, que l'on installe sa couche. De plus en plus, on observe l'une à côté de l'autre une maison sur pilotis, de taille et forme variable, et une autre, souvent ovale et plus grande, à même le sol (photo 15). Sur le plancher de la première s'amoncellent les affaires personnelles des membres de la famille : vêtements, mais aussi savon, ornements (colliers, bracelets, couronnes). C'est là qu'ils dorment, avec ou sans lit. Surélevée, elle est un obstacle aux animaux qui s'approcheraient trop durant la nuit, en particulier l'ensemble des rampants, les décès accidentels les plus fréquents étant dus aux morsures de serpent. Les maisons de terre battue sont alors strictement des lieux domestiques avec deux feux : l'un est celui des femmes et de la cuisine, l'autre celui des hommes. Un ou plusieurs hamacs divisent arbitrairement cet espace de vie¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Chez les Arabela (du même groupe linguistique) les femmes dormaient sur l'étoffe d'écorce (selon l'entrée « *maquetaque* », du dictionnaire de Rich, 1999). Néanmoins selon Filip Rogalski, désormais plus personne ne l'utilise. Les Arabela dorment surtout sur le plancher et quelques-uns disposent de lits en bois. Quant aux plus jeunes, ils dorment souvent dans les hamacs (communication personnelle).

¹⁶⁸ Jusqu'à aujourd'hui, quelques Zápara ont l'habitude de se déplacer avec leur hamac, une pratique ancienne selon eux.

¹⁶⁹ Cela est vrai de l'habitat zápara en Équateur. Au Pérou, à Doce-de-Octubre ou Veintiocho-de-Julio, les maisons sont disposées et construites apparemment arbitrairement, à l'aide de matériaux de récupération en provenance des compagnies pétrolières.

Photo 15 - Maison de Maria Luisa.

Maria Luisa prépare de la bière de manioc pour son invité. On distingue en arrière plan les jarres de bière, couvertes d'une feuille de bananier. Cette partie de la cuisine est protégée d'un mur arrondi. Le reste de l'espace est ouvert. À droite, le *batan* dans lequel est préparée la bière est retourné.

Photo : Anne-Gael Bilhaut, 2002



Fabriqué par les femmes et les hommes, le hamac en *chambira* est désormais vendu à vingt à cinquante dollars à Puyo ou à la Shell. Notamment, les hamacs servent encore souvent à régler le coût d'une hospitalisation. Grâce à ces produits en *chambira*, les hommes subviennent à leurs besoins ou parviennent à réaliser leurs achats à la ville. Certains ont acheté à Quito ou à Iquitos des hamacs colorés en coton ou en laine, qu'ils préfèrent à ceux en *chambira* pour leur confort.

Le hamac représente la sphère privée du *shimano*. Il est le siège des esprits auxiliaires et amis des humains. En effet, toute personne ayant suivi un jeûne pour acquérir des esprits auxiliaires fait du hamac, qui l'a supportée durant cette période, un lieu propice à la communication avec ceux-ci. Il faut préciser qu'à l'achèvement d'un premier apprentissage (et pour quelques autres suivants), un nouvel hamac est requis, fabriqué par la mère du jeune apprenti. Il devient le lieu où l'impétrant dort, sommeille, rêve après une prise d'ayahuasca, de datura ou de tabac. Il le conserve ensuite précieusement car de cet endroit, ses rêves et ses visions en général seront plus clairvoyants¹⁷⁰. Pour cette raison, nul ne s'allonge dans le hamac d'un *shimano* sans y être autorisé. S'y endormir pourrait même donner lieu à de mauvais rêves si quelqu'un allait outre cette interdiction. D'autres ne parviendraient tout simplement pas à trouver le sommeil en raison des bruits incessants et des voix qu'ils entendraient dans un grand brouhaha. Au contraire, un *shimano* peut inviter une personne à occuper son hamac, dans l'objectif inavoué (mais deviné par l'invité) de capter une partie du savoir de l'autre. En mon absence, Kiawka dormait parfois dans la chambre quelle m'avait laissée afin de s'isoler ou dans la quête d'une vision secondaire, un lieu semble-t-il propice aux rêves. À moi qui dormais dans cette chambre crainte, Kiawka me dit un soir que pour repousser les mauvais rêves, il faut

¹⁷⁰ Dans les visions oniriques ou induites par les plantes, les hamacs sont le plus souvent des boas.

retourner mon oreiller. « Mon oreiller » était pour elle « mon » lieu de sommeil ou un aspect de celui-ci, auquel sont attachés mes propres auxiliaires.

Le choix du lieu du sommeil permet de jouer sur la qualité du sommeil et du rêve¹⁷¹. L'endroit (d'où l'on dort est porteur des principes de communication, c'est-à-dire qu'il la permet en ouvrant et en couvrant un potentiel de relations. En particulier, les lieux du sommeil peuvent être l'assurance d'une meilleure communication avec les esprits auxiliaires.

Apprendre la nuit ou les temps de l'apprentissage

Moments privilégiés pour le récit de mythes, les Zápara racontent qu'autrefois les veillées étaient plus longues et les nuits plus propices aux activités artisanales. Le coucher était plus tardif, et le réveil plus matinal aussi. Il n'est pas anodin que les adultes et les anciens me demandaient de venir à la tombée de la nuit, lorsqu'à ma demande ils allaient me raconter un mythe ou un récit sur le passé.

La nuit était propice à de nombreux apprentissages : celui de la vannerie et du tissage de *chambira* (pour des hamacs et des sacs), celui des récits et des mythes également. Depuis 2000, les Zápara ont intégré ces activités à l'éducation scolaire. Désormais, ce n'est plus au sein de la famille que se transmettent ces connaissances et savoir-faire : la collectivité en a pris la charge (voir chapitre 7). Néanmoins, il serait excessif de dire que les enfants apprennent à réaliser des paniers à l'école par exemple. C'est principalement dans la maison, auprès de leurs parents, qu'ils s'en instruisent. Les garçons construisent des canoës, bâtissent une maison, les filles cultivent, ramènent le bois mis en fagot, produisent de belles céramiques, en trouvent la meilleure terre, aux bonnes couleurs. Désormais ces apprentissages sont principalement diurnes : aux premières lueurs du jour, les filles et les garçons, les hommes et les femmes commencent leurs activités. En somme, ce sont surtout les récits sur le passé et les mythes qui sont encore transmis à la tombée de la nuit ou à l'aube.

Depuis que l'éducation scolaire s'est développée dans les villages, les mères partent plus tard à leurs jardins. Les filles, dès qu'elles rentrent de l'école, sinon après avoir grillé quelques bananes plantains ou un bout de viande, rejoignent leur mère dans les jardins, tandis que les

¹⁷¹ L'existence de lieux propices aux rêves thérapeutiques était commune durant l'Antiquité égyptienne, grecque et romaine. Dans ces temples sanatorium, les personnes venaient recevoir l'avis de la divinité sollicitée en rêve. L'« incubation » fournissait aux prêtres spécialistes les symptômes et partant, le soin de guérison. À propos des lieux de rêve, on consultera en particulier : Baptandier (1996) sur le temple des Pierres et des Bambous, où, dans une salle, les pèlerins viennent rêver (Chine).

garçons partent souvent pêcher ou s'éloignent du village avec leur sarbacane, à peine plus courte que celle de leur père. Ce n'est que vers 15 h ou 16 h qu'ils prennent leur repas principal. Les enfants font leurs devoirs avant la tombée de la nuit, pour parfois les terminer à l'éclairage d'une bougie. Au crépuscule, à la lueur de quelques flammes courtes, les parents ou grands-parents commencent à conter un mythe ou une histoire.

Si l'école n'a pas seulement modifié les processus d'apprentissage des savoirs zápara, elle a aussi redéfini le temps donné à la transmission. Si l'on a longtemps pu associer la nuit à l'apprentissage (sans pour autant exclure celui acquis le jour), la scolarisation des enfants a changé ce rapport. Aujourd'hui, les parents, sensibles à la réussite scolaire de leurs progénitures, sont également attentifs à leur sommeil, comme si les réveiller trop tôt, les occuper avant d'aller à l'école serait compromettre leur réussite scolaire. Il faut bien remarquer que les parents eux-mêmes ne veillent plus le soir comme autrefois, voire se lèvent plus tard également, comme ces mères qui partent aux jardins après avoir préparé et donné à manger aux enfants avant l'école.

Cependant, certaines familles (dans lesquelles le père et la mère sont zápara, et les enfants scolarisés) semblent maintenir le rythme des anciens : une à deux heures après le coucher du soleil ils installent leur couche, se réveillent vers 3h30 ou 4 h pour réaliser quelques petites tâches : vannerie, tressage, réparation d'outils pour les hommes ; boucanage, tressage pour les femmes. Parfois, les hommes partent chasser ou pêcher, ou encore s'en vont trouver quelques plantes médicinales pour soigner celui ou celle qui se réveille malade.

À l'aube ou au crépuscule, il arrive que des hommes, des femmes et des enfants se rendent au fleuve avec des machettes : tandis qu'il fait encore nuit, certains poissons sont plus faciles à pêcher. C'est le cas des *ashin* (en kichwa, ou *wanchishi* en espagnol régional), les anguilles et plus généralement des poissons aux activités nocturnes. Des femmes se réunissent aussi pour prendre des grenouilles *kuwa* ou *tulumba*. La connaissance qu'ils ont des animaux est le fruit d'une observation diurne et nocturne, la nuit servant aussi à réaliser « un type d'investigation pour savoir comment est la vie des animaux de nuit. [...] Par exemple, le *bocachico*, à 22 h, il commence à dormir et reste endormi ; si quelqu'un arrive alors, il l'attrapera avec la main parce qu'il est comme mort [...] Donc nous savons à quelle heure dorment les poissons » (Bartolo).

La diversité des situations suggère qu'il y a autant de descriptions de la nuit que de maisons, comme si sur certains fleuves, dans certains villages, les habitudes des uns et des autres sont différentes. Par exemple, dans le Haut Curaray, dans le village kichwa-waorani-zápara de

Pitacocha, quelques vieilles femmes zápara fument chaque soir depuis leur couche, un gros cigare de tabac, et vers 4 h préparent et boivent une décoction légère de *wayusa*. L'une d'elle, Cecilia, le justifie en indiquant que par ce tabac fumé le soir, elle entretient son pouvoir : initiée dans sa jeunesse par sa tante elle-même *shímano*, elle n'a jamais pu exercer en tant que guérisseuse, s'étant finalement mariée. Or, la pratique chamanique est selon elle, inconciliable avec une vie conjugale. Néanmoins et jusqu'à aujourd'hui, elle s'est efforcée de ne pas perdre ce pouvoir qui est en elle. A présent veuve, elle craint désormais d'exercer son art, et préfère alimenter sa propre force de ce tabac qu'elle « mange ». L'autre femme, Serafina, fume chaque soir du tabac pour bien dormir, dit-elle. Quant à la *wayusa*, les Zápara du Conambo ne la consomment pas au réveil, ils considèrent ces pratiques propres aux seuls Auca, c'est-à-dire, aux groupes jivaro¹⁷².

On distinguerait alors une géographie des pratiques de sommeil parmi les Zápara. Là encore, leur faible nombre nous oblige à nous interroger sur la validité d'une généralisation. Comment mettre en regard les villages isolés du Conambo avec ceux plus accessibles du Haut Curaray ou du Tigre, ou ceux qui vivent à Puyo ? Que dire des familles aux enfants scolarisés, par rapport aux jeunes couples ou aux anciens sans petits-enfants demeurant chez eux ? Enfin, la radio qui apporte les nouvelles de ceux qui se sont rendus en ville n'a-t-elle pas pris une place de plus en plus importante à la tombée de la nuit, modifiant son abord par cet usage ?

L'aube

Il y a encore une trentaine d'années, le maître de la maison réveillait les siens et chacun avait une occupation : les garçons faisaient des *apaka* (*ashanga* en kichwa) ou des *saparo*. Les deux sont des types de paniers faits de la liane de *tamshi*. Les premiers, les *apaka*, servent à transporter les denrées alimentaires, et les *saparo*, qui comportent un couvercle, permettent de maintenir les vêtements au sec. Ces paniers sont fabriqués tout au long de l'année par les hommes pour leur épouse et leurs filles célibataires, ou par les jeunes garçons, pour l'usage de leurs sœurs et mère. Les garçons affinaient aussi la pointe des dards pour aller à la chasse ; avec leur père ils préparaient le curare. Parfois, à l'aide de la gomme d'hévéa ou d'une lanière d'écorce frappée de *llanchama* le père recousait une tunique. La nuit était aussi le moment d'améliorer ou réparer les outils.

¹⁷² Selon Cecilia, les Zápara du Curaray boivent de la *wayusa* au lever, tandis que ceux du Conambo boiraient du *chiricaspi*. Aujourd'hui, sur le Conambo, les Zápara ne consomment pas quotidiennement ce type de boisson.

Pour leur part, les filles et leur mère commençaient par ranimer doucement le feu, peut-être chauffer un peu d'eau pour servir de la bière tiède. Elles réalisaient certains tissages confectionnés à l'aide de simple fil de couture acheté en ville, et prenant progressivement la forme des sangles du *matiri* (kichwa), le carquois du chasseur. Pendant la saison de maturité de la fibre de *chambira*, après l'avoir cueillie et fait sécher, elles fabriquaient les hamacs. De leur côté, les hommes en récoltaient aussi et la préparaient – parfois pour les femmes d'ailleurs – avant de confectionner des hamacs ou des *shigra*, petits sacs bien connus, qui servent aux hommes comme aux femmes. La famille était réunie autour du foyer, et là les aînés racontaient un récit du passé, peut-être de vie personnelle ou un mythe. Parfois ils donnaient des conseils sur comment bien vivre et se comporter en tant que Zápara. Parfois, l'un ou l'autre, tout en buvant la bière préparée et servie par les femmes et jeunes filles évoquait ou racontait son rêve s'il était un rêve ordinaire (de chasse, pour les jardins, les visites...). Du moins, voilà ce que disent aujourd'hui les Indiens. Ils se souviennent que lorsqu'ils étaient jeunes, et jusqu'à vingt ans auparavant, c'était ainsi que cela se passait.

Des rêves enchâssés dans les purina

Dans les *purina* (litt. « marche, voyage »), les lieux de chasse, le temps diffère quelque peu : le simple abri qu'ils offrent permet des activités limitées et différentes. L'heure du sommeil est retardée, les nuits sont courtes et actives. Les Zápara s'y rendent en famille emportant avec eux de quoi passer une ou plusieurs nuits. Sur place existe déjà un toit : quatre troncs de la palme de *chonta* supportent le toit de feuilles. Les *purina* des Zápara se situent parfois dans les interfluves, mais plus souvent le long de la rive. Pour s'y rendre, la pirogue permet de transporter plus aisément les biens.



Photo 16 - *Purina wasi* de Tiawicachi

Sur la rive élevée de Tiawicachi, les Indiens ont construit cette maison de chasse il y a quelques années. Il abrite les familles le temps de la *purina*. C'est ici que Bartolo a rêvé que sous sa couche se trouvaient de nombreuses céramiques des ancêtres.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2002

Accompagnant deux familles – deux frères zápara Bartolo et Andrès, leur épouse kichwa avec leurs enfants, et la mère des deux hommes – à la *purina* de Tiawicachi (*río* Conambo) d'où une grande pêche à la nivrée a été effectuée (oct. 2002), j'ai noté les tâches suivantes :

Jour 1 – Nous sommes arrivés vers 18 h 30. Il faisait déjà nuit. La famille d'Andrès est arrivée environ deux heures avant et a nettoyé la *purina wasi* (maison de *purina* ou maison de chasse) de 8m² (photo 16).

Jour 2 – Tous se lèvent vers 4 h 30. Les hommes sont allés chasser et ont ramené une perdrix et un écureuil vers 6 h. Après avoir mangé un caïman tué la veille par Andrès, les femmes sont allées chercher du bois et des feuilles pour cuisiner plus tard des papillotes. De leur côté les hommes et tous les garçons sont allés au fleuve en canoë, un peu plus haut sur le cours d'eau, pour commencer à le « fermer » avec des roseaux. Vers 11 h, la pluie a commencé à tomber et tous sont rentrés au campement. Bartolo a soufflé de la fumée de tabac pour qu'elle parte vers Sarayaku. Après s'être reposés, déjeuner à 13 h. Le soleil est réapparu à 14 h 30. À 17 h 30, les deux hommes et les deux fils les plus grands (9 et 12 ans) partent chasser avec les fusils. Les femmes préparent la couche (plastique par terre, couvertures, moustiquaires). À 17 h elles mangent le cœur de palmier qu'elles ont rapporté dans la matinée. À 18 h une femme décide de réchauffer de la nourriture (un bouillon de perdrix) pour qu'il soit encore bon le lendemain. Vers 18 h 40, les hommes rentrent bredouilles. L'un d'eux pense qu'ils sont partis trop tard. Vers 19 h, tout le monde est couché.

Jour 3 – Lever vers 4 h 40. Les hommes partent chasser. Vers 7 h l'un d'eux revient avec un hocco (petit dindon), et l'autre est de retour quelques minutes après sans avoir rien pris. En milieu de matinée, María Luisa reste à la *purina wasi* avec les enfants et la femme d'Andrès. Les autres femmes et jeunes filles partent avec paniers, machettes et une hache chercher des fruits. Elles emmènent deux « paquets » de bière de manioc. Les hommes ouvrent la marche, l'un avec un fusil, l'autre avec une sarbacane. Diego, le fils d'Andrès, quinze ans, a un autre fusil. Au bord d'un ruisseau, les femmes déposent les paquets de bière pour le retour. Arrivant aux palmiers *morete* (ou palmier-bâche, *Mauritia flexuosa*) – les arbres qui portent les fruits éponymes – les hommes en font tomber un : les femmes et les jeunes filles remplissent leur panier des fruits qu'il portait. Puis l'une d'elles ouvre le tronc du palmier pour en extraire le cœur, partagé ensuite entre toutes, mariées et célibataires (*sulteras*). Après avoir attendu les hommes quelques temps près de l'arbre, elles se sont dirigées vers la rivière, ont préparé la bière et ont bu. Elles attendaient les hommes pour qu'ils confectionnent un *aswakiru* en tressant des feuilles *shiwa panga*, pour l'une des jeunes filles sans panier. Ils sont arrivés avec

des poissons et un *paujil* qui ont été données à Mirian, la seule femme mariée du groupe. Plus loin, sur le chemin du retour, les femmes ont prélevé de la cannelle, des feuilles de *karunsi chaki*, et des fleurs *atalla gallas*. Celles-ci seront utilisées pour les traitements thérapeutiques de la peau. Mirian a pris également un bout de cèdre « bon pour se baigner ».

Jour 4 - Durant la nuit, à 2 h 45, un troisième frère, Felipe, arrive en canoë et appelle : « *Ala ! Bartolo !* » Les hommes se lèvent et préparent le barbasco à deux ou trois mètres de l'abri. Ils ont amené du village les racines qu'ils frappent fort afin de libérer le poison. À 4h30, les femmes commencent à se lever, préparent l'eau chaude pour la bière de manioc du matin, grillent pour elles et les enfants des petites bananes ; enfin, elles accommodent les restes pour le repas de 5 h 40. À 6 h, les hommes s'en vont avec les garçons régler les derniers détails au fleuve pour la pêche à la nivrée. À l'aide de bambous, ils dressent une barrière piégeant les poissons. À 6 h 15 les femmes partent elles aussi, toutes dans une même pirogue, avec machettes et paniers, pour remonter le fleuve jusqu'à l'endroit où a lieu la pêche collective (photo 17). Vers 11 h 30 tous rentrent : la pêche a été mauvaise en raison du mauvais *jambi* (poison). Les femmes nettoient le poisson, le salent. Elles en préparent pour le repas.

Jour 5 : À 5 h 30 l'un des frères demande à leur mère ce qu'elle a rêvé. Andrés était déjà occupé, comme les deux jours précédents à la préparation des dards pour sa sarbacane. À 6 h 20 les hommes sont partis chasser. Quelques femmes vont chercher de l'argile (elles rentrent à 10 h sans rien), pendant que Maira et Beatriz vont chercher des larves d'abeille avec succès. C'est à 17 h 45, au retour des hommes, que tous ont mangé. Les femmes avaient cuisiné chacune de leur côté, mais attendaient le retour des hommes pour commencer le repas. Ils sont revenus chacun avec un singe laineux (*Lagothrix lagotricha*) ; Diego, le fils d'Andrés a donné le sien à sa grand-mère ; aussitôt les papillotes (*maitu*) de poisson ont été ouvertes et mangées, pendant que les femmes préparaient déjà la viande à boucaner. Elle fumera presque jusqu'à 1 h du matin, sous l'œil vigilant des femmes¹⁷³.

Les nuits et les jours dans les *purina* sont marqués par les pratiques cynégétiques : le jour est consacré à la cueillette, à la pêche et au traitement de la nourriture, puis au crépuscule et à l'aube, les hommes chassent. Des activités artisanales peuvent avoir lieu : durant ces jours de

¹⁷³ Quand les hommes reviennent de la chasse avec beaucoup de gibier, par exemple avec un tapir, ils le ramènent au village par gros morceaux dans des *shigra* et des *aswakiru* qu'ils confectionnent sur place. Dès qu'ils rentrent, des parts sont distribuées par les femmes aux autres maisonnées et l'une est destinée au professeur(e). Puis durant une partie de la nuit, la viande est boucanée. Les femmes surveillant la préparation de la viande retardent l'heure du coucher. Aussi, quand un chasseur prend ce gibier en fin de journée et loin du village, il en ramène les tripes et peut-être un autre morceau le soir même, puis avec ses fils ou d'autres hommes il retourne le lendemain matin là où il a laissé le gibier et le ramène.

chasse sont prélevés les matériaux nécessaires tels que les fibres de *chambira*, la terre glaise aux couleurs variées avec laquelle les femmes réalisent des pièces de céramiques, et les hommes affilent les dards pour leur sarbacane. La fibre de *chambira* est séchée sur place et y est parfois filée.



Photo 17 - Pêche à la nivrée

Après avoir obturé la rivière, les enfants et les femmes attendent que les poissons asphyxiés arrivent jusqu'à eux pour les prendre à l'aide de machettes, de petites lances et de harpons. Les hommes, plus haut sur le fleuve, ont laissé les racines toxiques dans le fleuve. río Conambo, *purina* de Tiawicocha.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2002

Les rêves rapportés durant ces jours-là ont le plus souvent à voir avec les pratiques de chasse. Ainsi, une femme a rêvé une pierre magique et a trouvé le lendemain un bézoard dans un poisson qu'elle nettoyait, puis l'a remis à son mari. Chaque jour de bon matin, les hommes sont partis avec leur sarbacane ou leur fusil après une expérience onirique annonçant une bonne chasse. Enfin, Bartolo a rêvé de céramiques et de pierres enfouies dans la montagne, là où nous nous trouvions à Tiawicachi. Il faut souligner que pour y arriver, il faut passer par l'ancien site du village Rukuguna et la descente de la rivière est continuellement marquée par les habitations disparues des anciens illustres *shimano*. Alors, rêver de céramiques et de pierres en cet endroit, c'est aussi rappeler qu'autrefois les chamanes vivaient ici. Par cette simple donnée, ils en font un lieu puissant ou sacré, où les rêves sont plus forts sur cette terre porteuse.

4.2 Le travail de nuit

Le sommeil (*puñuy* en kichwa) est important car il est celui qui permet le rêve. Osculati relève *mackino* pour dormir. Nous avons vu dans la partie précédente que « rêver » et « dormir » en langue zápara se distinguent par un suffixe :

maki-nu dormir

maki-haw-nu rêver

Ailleurs chez les Arabela (de l'ensemble linguistique záparo, habitant le long de la rivière éponyme, affluent du haut Napo au Pérou), *maquenu* désigne à la fois : dormir (intransitif),

rêver (transitif), et le nominal rêve (Rich, 1999)¹⁷⁴. Pour les Zápara, le rêve véritable ne survient que la nuit. D'ailleurs l'assoupissement diurne ne demande pas de techniques préalables pour bien dormir ou rêver, de même qu'il n'existe pas de véritables productions oniriques durant la sieste puisqu'elles sont considérées comme non valables. Enfin, et pour cette raison, les rêves réalisés de jour ne donnent pas lieu à des récits. Ces indications concourent à montrer l'incongruence comme l'inintérêt des activités oniriques diurnes du point de vue des Zápara.

Quand rêver, c'est faire

La nuit, dans le sommeil, les Zápara disent qu'ils travaillent. Tandis qu'ils rêvent, des problèmes se dénouent, des outils se présentent, des solutions s'annoncent, des choses se réalisent. Le rêve est simultanément un mode de communication, un mode d'être, de faire et de connaître. Il est comparé à un livre, en tant qu'instrument de connaissance, et permet une lecture du monde et une ouverture au monde.

Pour les Zápara, si la nuit est un moment important pour la conduite des affaires quotidiennes et politiques notamment, c'est qu'elle est aussi celui durant lequel des connaissances sont acquises, des dispositions sont prises et elle permet, en conséquence, d'envisager des solutions. Comme le rappelle C. Yvinec (2005), dans les rêves il n'y a pas tant de présages que de diagnostics de la situation présente¹⁷⁵. L'extrait suivant issu d'un entretien avec Bartolo l'illustre assez bien:

« La nuit nous sert [...] à partager surtout les connaissances, la connaissance que nous avons en relation avec le monde de la forêt et la connaissance que nous avons surtout dans la forêt. Et aussi pour vérifier l'esprit de chaque animal, des animaux, des plantes, des montagnes, l'esprit des fleuves et avec cela, cette activité nous sert énormément parce que nous faisons comme une planification pour le futur. »

Les Zápara considèrent que ce qu'ils apprennent grâce au rêve est le produit d'une observation ou expérience du rêve, laquelle permet d'adapter le comportement à avoir pour « planifier le futur » ou envisager l'avenir. Cependant, ce qui concerne la collectivité est affaire

¹⁷⁴ *Maquetoque*, qui désigne en arabela l'étoffe d'écorce sur laquelle dormaient les femmes, conserve la racine verbale de dormir *maque*, -*nu* marquant la forme non conjuguée ; – *toque* désignant une pièce de tissu ou de vêtement (communication personnelle de Filip Rogalski).

¹⁷⁵ En reprenant quarante exemples ethnographiques amazoniens, C. Yvinec (2005 : 44-45) rappelle que les « présages » oniriques sont davantage des « actions sur la volonté ou un “travail sur la subjectivité” », non pas tournés vers le futur mais fournissant un diagnostic de la situation présente dont les rêves sont les symptômes.

de chamane. En d'autres termes, les affaires collectives seront rêvées par celui-ci, lequel n'avisera pas les siens mais agira en fonction du rêve. La consultation faite auprès des anciens et l'aide reçue par les esprits auxiliaires lui permettent d'effectuer des choix stratégiques pour l'ensemble de la société.

L'orientation de la nuit

La vision la plus intéressante de l'activité onirique est probablement celle, personnelle, de Bartolo selon lequel la nuit durant le rêve, le cerveau travaille et résout les problèmes. Prenant l'image d'une ruche, il exprime comment les préoccupations et les problèmes qu'il peut rencontrer sont résolus durant le rêve si le rêveur s'endort sereinement, confiant en quelque sorte en l'efficacité de la nuit. Dans ce cas, les ennuis se résolvent un par un : « Dans le rêve, ce petit problème qui voulait nous affecter, *pak*, il est résolu ! ». Ce qui s'y trame peut aussi être résolu par les chamanes : « Le chamane sait que l'âme [*alma*] est devant, réalisant des choses ». Cependant, n'ayant plus de véritable *shimano*, chacun essaie de s'arranger avec ses propres rêves, comme l'explique Bartolo :

« Par exemple quand un problème va passer, d'abord il passe dans l'âme, dans le monde spirituel. Alors le problème est déjà passé, tu ne sais pas qu'il va te passer le jour suivant, mais il vient. Quand tu es en train de rêver, tu dis : "Ah ! cela va m'arriver ! ". L'âme te prévient, là tu peux voir comment faire. »

Selon lui, le rêve laisse découvrir à l'âme les travers et problèmes qui vont se manifester avant que la personne ne les expérimente. De cette manière « préventive », le rêveur pourra agir en conséquence. Quotidiennement Bartolo et les autres bons rêveurs parviennent ainsi à contrôler des situations délicates. C'est là la portée de plusieurs expressions de Bartolo pour qui l'activité onirique se substitue en partie à la figure disparue du *shimano* :

« Bien que nous n'ayons pas de *shimano*, parce que pour nous un *shimano* est une personne qui nous dirige dans nos chemins, actuellement, la seule chose [que nous faisons], nous suivons nos plans à travers nos rêves. » (Université Andine, Quito)

« [Les rêves] sont ceux qui nous orientent, [ils] nous amènent à faire le chemin que nous, nous voulons faire dans la forêt. » (Congrès National, Quito)

« Avec les rêves nous vivons, avec les rêves nous cheminons. » (Puyo)

Précisément, l'idée selon laquelle le rêve *oriente* les actes permet d'affiner cette analyse. Les exemples qui suivent sont des récits de rêve dont le contenu exige une attention particulière et des comportements adéquats :

- [1] Kiawka a rêvé que Juan Vargas [alors directeur de la Direction de l'éducation zápara], elle et moi marchions nus, pleins de savon, tous trois blancs de savon et nous sommes arrivés au fleuve Conambo. Le frère défunt de Puruña, Roberto, qui était *banco* – grade élevé sur l'échelle chamanique¹⁷⁶ –, était là. Il se présente comme le compère du défunt Blas et veut nous montrer à Kiawka [la fille de son compère] et à moi comment c'est dans l'eau. Je refuse. Elle, triste, y va. Quand elle sort de l'eau elle est habillée et est très triste de me voir, « misérable » dans mon savon. Elle pleure et me dit qu'il faut que je m'habille. Le *banco* lui dit d'aller me parler et de me dire de ne pas aller dans les grands fleuves, de faire attention à moi dans l'eau. Le lendemain au réveil elle était triste et préoccupée pour moi.

Dans ce rêve, le défunt shímano Roberto veut nous offrir à toutes deux qui sommes nues et pleines de savon (c'est-à-dire sans savoir), un savoir du fleuve. Seule Kiawka accepte. Elle sort de l'eau avec un nouveau savoir « matérialisé » par cet habit tandis que je reste nue et donc sans ce savoir aquatique. Si Roberto lui dit de me faire des recommandations, c'est que si je tombe à l'eau, ne possédant pas ce savoir aquatique, je serai vulnérable.

- [2] Kiawka a rêvé qu'elle était invitée à une réunion au parc ethnobotanique Omaere par Benica (une jeune femme kichwa zápara de Sarayacu). Benica lui offre un *guacamayo* et un *loro*¹⁷⁷ qu'elle amène à sa mère. Celle-ci lui demande : « Mais pourquoi donc as-tu accepté ces oiseaux des *awallacta* ? »

À la fin de la journée, Kiawka me rapporte que pour elle, son rêve s'est déroulé ce jour-même. Elle a eu une longue entrevue avec Octavio qui a dit qu'effectivement, il est une *mala hierba* car il a été mal conseillé par les *awallacta* (non Indiens). Elle lui a rétorqué que bien que mal conseillé, il peut faire preuve lui-même d'intelligence en réfléchissant par lui-même et en ne créditant pas tout ce que disent les autres¹⁷⁸.

Parmi les activités oniriques des leaders zápara, nombreuses sont celles qui soumettent au rêveur des contenus symptomatiques des relations interethniques et inter-organisationnelles. Y est mise à jour la relation (conflictuelle) entre les deux collectifs, le plus souvent à travers deux protagonistes. Dans les rêves suivants, les expériences oniriques de Kiawka et de Bartolo permettent d'établir un diagnostic de la situation (duquel le contenu du rêve est le symptôme) :

- [3] Rêve de Kiawka : sa mère est malade, elle crache du sang.

¹⁷⁶ À propos des grades on pourra consulter Chaumeil (1988 et 1992c). Les grades de *tabaquero* ou *bancu* existent aussi chez les Zápara. Quant aux *sume* ou *sumi*, ils sont ceux qui possèdent les savoirs aquatiques obtenus au Pérou, et le plus souvent par les Cocama, de façon directe ou indirecte.

¹⁷⁷ Respectivement : un grand perroquet ara et un petit perroquet parleur de type *Amazona*.

¹⁷⁸ Ce rêve a été analysé dans le chapitre 3, à propos des rêves politiques des dirigeants.

- [4] Dans le rêve de Kiawka, je la tue. Elle découvre que c'est le chamane Domingo qui prend mon apparence.
- [5] Kiawka rêve qu'ONAZE s'empare des locaux d'ONZAE, sous l'impulsion de Patricio.
- [6] Kiawka a mal rêvé : elle était attachée avec un tissu noir, je l'ai aidée à le retirer. Elle sait qui l'a attachée.
- [7] Dans un canoë, Bartolo se dispute avec Patricio. Celui-ci lui donne un coup de poing. Bartolo tend la main et dit : « Paix ». Patricio refuse et sort un couteau, coupe les doigts de Bartolo. Bartolo réussit à lui soustraire le couteau, et coupe le bras de Patricio. Patricio dit qu'il va déposer plainte.

Dans ces exemples, seuls des faits sont établis : la mère est malade dans le rêve [3], une situation considérée comme liée au conflit qui opposent les deux organisations, quatre de ses enfants étant des leaders, parmi lesquels deux sont constamment menacés. Dans les cas [4] et [6], la rêveuse est attaquée par le chamane ennemi du village emblématique de « l'autre » organisation. Dans le songe [5] c'est le siège de l'organisation qui est disputé. À travers cela, c'est toute la gestion administrative et politique qui est menacée ainsi que les relations avec les autres groupes locaux et leur identité même. Dépossédés de ce qui fait d'eux une « nationalité », les Zápara disent alors « se sentir vides ». Dans l'exemple [7], Bartolo invite le président de l'organisation adverse à faire la paix. Non seulement sa proposition n'est pas acceptée mais en plus son adversaire l'agresse en lui coupant les doigts – lesquels sont utiles pour tenir un crayon et signer des accords ou autres documents politico-administratifs. Bartolo répond à l'agression qui prend ensuite un tour judiciaire.

Les notes suivantes ne concernent plus la collectivité mais le rêveur lui-même ou ses proches. Il s'agit là encore de symptômes rêvés qu'il reste à résoudre.

- [8] Kiawka a rêvé de gros animaux qui veulent la tuer.
– *Elle dit qu'elle va se rendre à la ville de Coca voir un chamane à Noël. Elle pense que le problème vient du fait d'avoir mangé du tapir.*
- [9] Alors qu'elle s'apprête à bientôt se rendre au Pérou, Kiawka fait ce rêve : elle voyage en pirogue et on lui vend un singe. C'est un mauvais rêve car un singe est un *runa*.
– *Elle se demande si elle doit voyager au Pérou.*
- [10] Kiawka est soulagée ce matin-là lorsque j'arrive de Quito : elle a rêvé que deux personnes m'avaient attrapée et fait tomber en bas du ravin sur la route Baños-Puyo. Je criais, j'appelais. Elle souffrait de ne savoir que faire puis parvins à me rejoindre. Elle me demande : « Qui a fait ça ? ». « Je ne sais pas, ils sont partis par là ». Alors je lui demande de se transformer en boa pour pouvoir les chercher dans la terre. Elle finit par réussir mais ne les trouve pas. Nous remontons, mais elle ne

parvient pas à redevenir « personne ». Je ne veux pas bouger, car je suis sans vêtement. Alors elle retire sa chemise et me la donne. Elle m’a sauvée dans son rêve. Ce rêve s’est reproduit une seconde fois cette nuit-là. Elle s’est ensuite réveillée et dirigée vers ma chambre, mais je n’étais pas revenue.

– *J’arrive sauve de Quito dans la matinée suivante. Elle a réussi à contrôler à deux reprises son rêve et à me protéger aussi (en me remettant son habit).*

- [11] Kiawka est très inquiète. Elle a rêvé qu’elle et Bartolo étaient ensemble, se préparant pour une réunion. Ils me voient arriver dans un canoë. Couverte de boutons, je suis fiévreuse.

– *Kiawka me donne de multiples recommandations car ce jour je pars en avion à Masaramu sur le río Conambo : elle craint que mon retour ne soit marqué par une agression ou une maladie (qui serait une agression) et me recommande à de nombreuses reprises de ne pas lâcher le canoë durant mon séjour car il ne coule jamais.*

Néanmoins, certaines expériences oniriques laissent le rêveur désarmé. C’est le cas en particulier des rêves où l’on perd ses dents ou ses cheveux, où l’on est attaqué et vaincu. Ces mauvais rêves ne sont pas réversibles.

Les consultants du rêve

Des humains apportent leurs conseils dans l’expérience onirique. Ils sont des consanguins défunts dont la position est à G + 1, G + 2 ou des ancêtres indéfinis, et aussi des consanguins à G – 1. À ceux-là s’ajoute l’ethnologue insérée dans une famille zápara : outre les termes d’adresse (sœur de sœur, sœur de frère, et fille, cousine, tante, etc.) utilisés dans les conversations quotidiennes, des rêves des Zápara confirment cette parenté. J’apparais dans la fratrie de Bartolo, Kiawka et Joaquín, également avec leur mère María Luisa. Ma connaissance supposée de leur histoire me positionne néanmoins dans leur passé. J’ai une place dans les rêves de certains Zápara auprès des *shímano* défunts (dans des rêves de Kiawka je possède ma maison dans la montagne sacrée et la lagune verte ; de même je suis avec elle gardienne de la maison des céramiques). En parlant de moi qui suis « histoire », Kiawka (qui m’appelle sœur) dit à plusieurs reprises que je suis « comme son père » ou qu’elle me traite comme lui. Aussi, celui-ci, dans l’expérience visionnaire de Kiawka, la nuit où elle a incorporé son grand-père, voulait que je l’incorpore à mon tour – ce que j’ai refusé. Or cela tendrait à faire penser que ma position est en G - 1 ou G - 2 vis-à-vis du père, donc dans une relation oblique ou horizontale avec Kiawka. À partir de ces énoncés, il devient difficile de me situer : ma position est-elle horizontale par rapport à Kiawka et Bartolo (relations de germanité ou d’amitié) ou l’est-elle par rapport aux grands-pères puisque j’apparais parfois dans les mêmes lieux et temps qu’eux ?

Seuls les consanguins semblent conseillers les rêveurs vivants. En effet, si les ancêtres leur remettent de nombreuses connaissances – historiques ou descriptives sur ce que sont les Zápara mais aussi moyens d’offense ou de défense, pour être meilleur agent dans le rêve et dans la veille –, seuls le père et le grand-père conseillent leurs descendants. Il est d’ailleurs remarquable que pour Kiawka, qui a l’habitude de rêver voire de convoquer les deux, si elle nécessite leur assistance, l’un (le père) propose préférentiellement des résolutions pacifiques et des conseils de défense, alors que l’autre (le grand-père) est plus radical et prône d’éliminer les ennemis en tuant les humains (de l’autre organisation) qui les génèrent.

Pour ma part, j’apparaissais presque quotidiennement dans les rêves des deux leaders durant mon séjour. En particulier, je leur fournissais des conseils quand les enjeux étaient internationaux.

- [12] Kiawka, Bartolo et Oscar¹⁷⁹ m’ont rêvée à Veintiocho-de-Julio quand j’étais en France. « Tu étais avec nous ». Dans les rêves de Kiawka, j’apparaissais pour la « guider ». La veille de l’Assemblée, elle a rêvé que je lui expliquais comment présenter la situation et les choses à réaliser aux Zápara du Pérou de façon positive, afin qu’ils comprennent l’enjeu et acceptent de s’organiser : à quoi sert l’organisation en termes de droits et de pouvoirs notamment.

Le lendemain, se réunissant avec Bartolo et Oscar pour discuter entre eux du programme de la journée, elle leur dit qu’elle n’était pas d’accord avec la présentation et qu’elle avait rêvé qu’une *amiguita* [amie] lui expliquait qu’il fallait d’abord montrer l’intérêt de l’organisation. Alors ils changèrent le programme se trouvant d’accord avec la proposition émise par Kiawka.

– *Après m’avoir raconté cela, Kiawka me fit part de sa surprise en me découvrant dans ce type de rêve. J’apparais souvent dans ses rêves pour la guider. Elle ajoute que d’habitude c’est plutôt son père qui en rêve la conseille. Kiawka me demande une fois de plus si je veux « apprendre ».*

- [13] Bartolo part à Washington représenter les Indiens d’Équateur à l’Organisation des États d’Amérique (OEA). Il m’a rêvée cette nuit et les nuits antérieures.

Le troisième type de personnes qui interviennent dans le rêve sont les fils (à G - 1). Plusieurs exemples ethnographiques amazoniens rapportent l’existence d’enfants perçus comme progénitures de pères non-humains¹⁸⁰. Pour les Zápara l’idée selon laquelle une mère peut enfanter sans avoir eu de relations sexuelles, mais en vertu d’une volonté d’un non-humain n’est pas étrangère. Dans ce cas, il semble difficile d’identifier la paternité

¹⁷⁹ Oscar est le mari kichwa d’une sœur de Kiawka et Bartolo. Il est aussi celui qui a enseigné à certains, tel Bartolo, à lire et écrire quand il était professeur à Llanhamacocha. Depuis l’existence légale de l’organisation puis de la DIENASE, il travaille pour l’organisation zápara.

¹⁸⁰ Voir en particulier : Saladin d’Anglure et Morin (1998) sur les Shipibo ; Carneiro (1964) sur les Amahuaca ; Henry (1964) sur les Kaingang et Kracke (1990) sur les Parintintin.

« spirituelle » de l'enfant. Cependant ces situations sont rares¹⁸¹. Kiawka a bien un mari non-humain, mais n'a pas d'enfants avec lui :

[14] Cette nuit, le « premier mari »¹⁸² de Kiawka, le « très beau » aux cheveux longs est venu. Il l'a cherchée longtemps, « partout », dit-il, et vient de la retrouver. Il ne pouvait pas la trouver à cause de toutes les « erreurs » qu'elle a faites. Il lui a offert deux cadeaux et a annoncé qu'il veut un enfant d'elle, qu'ils vont le faire « dans une porte d'eau ».

– *Elle me dit que ça va être difficile car elle dort avec son mari. Ils vont le faire dans l'eau, sans doute dans une cascade.*

Depuis ce récit de rêve, cet enfant n'est pas apparu. Avoir des enfants oniriques est nettement plus valorisé que d'avoir un mari ou une femme non-humains. Ainsi, à propos du grand-père Alejo, on dit qu'il avait une femme, et *même* des enfants. J'ai déjà évoqué la disparition du fils de Kiawka, José, à l'âge de huit ans¹⁸³. Kiawka parle de lui comme d'un enfant réceptif aux apprentissages par les plantes et les esprits. À lui seul, elle a donné à ingérer la plante pour bien rêver¹⁸⁴. Celle-ci s'était révélée efficace. D'ailleurs selon Kiawka, le grand-père Blas avait mentionné son souhait d'enseigner son art à son petit-fils, lequel était du même âge que Joaquín, le plus jeune fils de Blas préparé dès sa naissance pour qu'il devienne *shimano* et perpétue la pratique chamanique dans la lignée. Selon Kiawka, Blas voulait que José apprenne « parce que c'était [le] premier fils [de Kiawka] et qu'il rêvait bien ». Il faut comprendre, à travers ces paroles, qu'il était le premier fils, et pas forcément un fils tout à fait humain. Dans les discours de Kiawka se mêlent deux paternités possibles. Si parfois elle parle du père de ce premier fils en le nommant et le décrivant – un militaire métis de Riobamba avec qui elle a vécu à la Shell – il arrive aussi qu'elle laisse penser – sans l'énoncer clairement – que cet enfant est le fruit d'une union spirituelle.

Un jour le garçon était allé avec ses grands-parents, Blas et María Luisa, ainsi que leur fils Joaquín chercher des fruits. Les garçons s'étaient un peu éloignés près d'une cascade. Joaquín

¹⁸¹ Mes données sur ce sujet sont pauvres : une jeune femme avait donné naissance à un enfant dans le village de Torimbo (*rio* Conambo). Ses parents assuraient qu'elle n'était pas « allée avec un homme ». Pour tout le village y compris pour les parents de la mère, l'enfant est né sans avoir été conçu par un acte sexuel. D'ailleurs la mère reconnaît qu'une « boule » a grandi en elle durant un an. Cependant, le promoteur de santé du village a expliqué aux jeunes femmes de Pharmaciens sans Frontières que l'un des cousins de la mère l'avait menacé : si quelqu'un apprenait qu'il (le cousin) était celui qui l'avait rendue enceinte, alors il tuerait le promoteur de santé. Seuls ces trois protagonistes – la mère, le géniteur et le promoteur de santé – connaissaient la nature « humaine » de l'enfant et de sa procréation. Pour tous les autres, le nourrisson doit avoir un père non-humain non identifié.

¹⁸² Il est mentionné parmi les interlocuteurs oniriques, dans la catégorie « des esprits et des maîtres ».

¹⁸³ Les disparitions définitives d'humains en forêt sont extrêmement rares. Je n'ai pas entendu parler d'autres cas.

¹⁸⁴ Kiawka assure qu'elle n'a pas donné cette plante à son deuxième fils, ni à la fille qu'elle a adoptée : pour elle, le fait d'avoir ainsi préparé son fils, a contribué à sa disparition.

est retourné vers ses parents, et José n'est jamais réapparu. Tout le village s'est mis à le chercher sans succès. Ce jour-là Kiawka n'était pas au village. « Cette perte et douleur avaient été annoncées », affirme-t-elle. Quand elle suivait sa préparation chamanique, Kiawka raconte qu'un jour ses « amis » non-humains « pleuraient tous de façon horrible. Ils [lui] dirent qu'un jour [elle] pleurera ainsi [elle] aussi, lorsque [son] premier fils viendra vivre avec eux ». Elle leur répondit qu'elle n'avait pas d'enfant ni de mari. Ils ajoutèrent qu'au moment où elle aurait son premier fils, ça lui arriverait. Elle me rapporta aussi qu'étant jeune et non mariée (avant que son fils ne vienne au monde), son père lui avait fait prendre l'ayahuasca à trois reprises dans une même semaine, à raison de trois prises chaque fois. Elle avait alors vu sa vie se dérouler : sa première union, l'existence d'un fils, sa seconde union, la perte de ce premier fils et la rencontre de nombreux étrangers. Plus tard, enceinte de six mois de cet enfant, elle dit avoir pris l'ayahuasca : elle avait vu son fils, grand et chef. Alors elle avait dit à son père : « Cet ayahuasca ne vaut rien. Le *wantu* peut me montrer, mais pas ce végétal ». Puis elle était partie se coucher. Enfin, après sa disparition, Blas avait rendu Kiawka coupable, car José n'était pas le fils du métis, mais celui d'un non-humain. Elle s'était unie avec ce militaire sans avoir cessé d'avoir des relations avec les esprits rencontrés dans les rêves et les visions induites.

Kiawka assure que son fils rêvait bien et qu'il avait été préparé pour cela. Cette capacité est déjà le signe d'un pouvoir et a fortiori de prédispositions au chamanisme. L'enfant possédait d'autres capacités pas tout à fait humaines. Ainsi, il était un très bon pêcheur. Même d'un filet d'eau – elle me montra alors une grande flaque – il extrayait de beaux et gros poissons d'une cinquantaine de centimètres. Il aimait pêcher et voulait connaître la maison des poissons. Auprès de son grand-père Blas il avait commencé à prendre du poisson. Il entendait quand le poisson l'appelait d'un « *uuuuuuuh* » long. Une fois Kiawka en forêt a appelé d'un « *uh* » bref : le garçon s'en est allé en courant, suivi aussitôt par le compagnon de sa mère qui parvint à le rattraper. Quand plus tard tous deux revinrent, ils avaient avec eux cinq pécaris fumés, de quoi étonner Kiawka. Une autre fois, sur la plage de Rukuguna, José avait disparu et était revenu aussitôt, de manière aussi étrange. Comme elle lui racontait parfois qu'elle avait deux vies, dont l'une la rendait heureuse, possédant une voiture rouge¹⁸⁵, son fils, soutenait-elle, souhaitait être comme elle, pour vivre avec les arbres et les animaux.

¹⁸⁵ Dans ce type de visions ancrées dans des villes, des voitures, des avions, des ordinateurs sont omniprésents. Ce « bazar onirique » (Taylor, 1997) est caractérisé par des images du monde des Blancs, que les Indiens contrôlent dans la vision. Dans *Ayahuasca visions : the religious iconography of a peruvian shaman* (Luna et Amaringo, 1991), les tableaux de Pablo Amaringo sont édifiants à cet égard.

Parfois Kiawka rêve ce fils. Il est un jeune homme aux cheveux très longs, lui aussi devenu « chef » (*amu*) d'un groupe d'esprits. Il existe en effet une hiérarchie parmi les esprits, laquelle semble ne comporter que deux grades, le premier réunissant une cohorte d'esprits et le second étant déjà représenté par la figure du « chef » qui domine les premiers. Enfin, certains esprits sont désocialisés, demeurant sans chef. Dans ce cas, avoir ces derniers pour « amis » est perçu comme d'une moindre utilité.

Les conseillers du rêve sont donc des consanguins morts bienveillants vis-à-vis du sujet rêveur. Les uns sont ancrés dans le passé mais agissent sur le présent par des conseils ou des actes (par exemple Alejo potentiellement peut tuer un humain vivant) tandis que les autres sont associés aux non-humains (c'est le cas de José qui ne vit pas avec les ancêtres morts mais fait partie d'un collectif d'esprits) et peuvent potentiellement être agents au service du rêveur.

Le rêve, un acte cognitif

Enfin certains rêves « directs » ou littéraux procurent au rêveur des informations ou des connaissances. Ceux-ci n'attendent pas une interprétation. C'est le cas lorsqu'une personne rêve la mort effective d'un autre (confirmée plus tard dans la journée ou la semaine), une rencontre prochaine, une information (un fait) du passé – comme le déroulement du massacre de Rukuguna –, etc. Les données suivantes montrent ce qu'un rêve peut révéler en termes d'informations diverses :

[15] Bartolo rêve que le président de la République d'Équateur Lucio Gutierrez disparaît dans la foule.

[16] Kiawka raconte le rêve fait la veille de trouver sa fille Sicha dans un carton à Puyo : dans une vieille maison, une fillette l'appelait et lui disait qu'elle mourrait de faim sans son aide. Elle n'avait pas de parents et voulait le sein d'une mère.

– *Le jour même, son mari trouvait le nouveau-né.*

[17] Kiawka rêve que son père lui décrit le jeûne alimentaire du grand-père Alejo et recommande de le suivre.

On le voit, dans le songe [15] il s'agit d'une expérience onirique qui montre quelque chose. Dans le rêve [17], Kiawka apprend quel était le régime alimentaire de son grand-père *shimano*. C'est d'abord une information. D'ailleurs, elle ne suit pas la recommandation du père. Le cas [16] a deux particularités. La première n'est pas liée au rêve mais au récit, formulé plus de cinq ans après. Elle le rapporte comme réponse à mon propre récit de rêve qui signifie selon elle

l'annonce d'une naissance prochaine¹⁸⁶. L'autre particularité est que le contenu du rêve la désigne comme mère, mais c'est son compagnon qui trouve l'enfant, et donc permet à Kiawka d'être mère à nouveau, dans une configuration inédite : s'il est courant que des enfants grandissent dans d'autres familles, adoptés par des couples stériles¹⁸⁷, cette enfant-là était véritablement un nourrisson sans identité au moment où ils l'ont trouvée. D'abord, elle a été amenée à l'hôpital, car elle était extrêmement petite et chétive, née prématurément. Puis quand ils l'ont accueillie chez eux, ils ont déclaré l'enfant au registre civil. Kiawka n'a pas pu réellement allaiter la petite¹⁸⁸. Cela signifie aussi qu'elle n'a pas pu soigner les maladies du nourrisson comme elle l'avait fait pour ses fils précédemment : comme Sicha n'est pas sa fille biologique, l'ingestion de plantes ou d'autres remèdes, la surveillance d'un jeûne alimentaire de la mère en faveur de l'enfant allaité, n'est pas efficace. Kiawka s'en est rendu compte à ses dépens tandis qu'elle essayait par un régime alimentaire et la prise de plantes de soigner sa fille. Son père Blas, encore vivant, lui avait d'ailleurs dit qu'elle faisait cela « pour rien » puisque Sicha n'était pas sa chair (*carne*) ni son sang. En définitive, le rêve [16] était bien à analyser littéralement.

Des expériences oniriques sont porteuses de connaissances : grâce à celles-ci, le rêveur apprend des choses, ou acquiert corporellement la connaissance. Ainsi, connaître la véritable identité d'une personne humaine est possible, recevoir des cadeaux qui sont des instruments du savoir, ou « une compréhension », une espèce d'« explication de texte » est réalisé par ce biais. C'est le cas lorsqu'un interlocuteur onirique procède de manière rhétorique afin d'expliquer à Bartolo ce qu'est un « projet ». Lors de son premier voyage en Europe, Bartolo était préoccupé car partout il entendait parler de projets sans savoir de quoi il s'agissait. L'embarras de ce constat disparut grâce à son rêve. Dans celui-ci, un homme lui a dit : « Prends ces deux machettes ». Dans chaque main Bartolo tenait une machette. Celle de droite était mal affilée. « Maintenant, coupe cet arbuste », lui ordonna-t-il. Avec la machette de droite il n'y parvint pas. Avec sa main gauche et la bonne machette, un coup suffit. Cet échange rhétorique lui permit de comprendre ce qu'est un projet, comme un outil, il « doit être bien préparé pour être

¹⁸⁶ Cette nuit là j'avais rêvé qu'on offrait à ma sœur un chiot.

¹⁸⁷ Le seul exemple dont je dispose est celui d'une fille, élevée par la sœur de son père et le mari de celle-ci, dans le village de ses parents biologiques. Des enfants, orphelins ou nés d'une relation éphémère consentie ou pas, sont élevés par des grands-parents. Par exemple, María Luisa a élevé une fille de sa fille, et élève encore une fille de son fils, que la mère n'a pas souhaité garder. Depuis, le fils s'est uni à une autre femme de laquelle il a trois enfants, mais sa première fille continue de vivre chez la grand-mère paternelle. Aussi, Juan Cruz et sa femme Sasiko ont élevé une fille de leur fils, qui a souhaité de cette façon qu'elle aide ses grands-parents dans leurs tâches quotidiennes. Ana María et Agustín, après la mort de la femme de leur fils, ont pris en charge les trois plus jeunes enfants.

¹⁸⁸ À cette époque, il arrivait encore que son fils recherche le sein de Kiawka, de sorte qu'elle n'était pas en mesure de poursuivre un allaitement suffisant. Le recours au biberon s'est avéré nécessaire.

efficace »¹⁸⁹. De même, après lui avoir offert *Le Contrat social* de Rousseau, il rêva que « l'esprit du livre » à la forme humaine – probablement l'auteur –, lui recommandait de lire tout l'essai et non la partie que j'avais suggérée. Alors, quand il aurait achevé cette lecture, il pourrait discuter avec l'esprit des thèses de l'ouvrage. L'activité onirique permet encore de connaître le monde et sa diversité : ainsi lors de son premier voyage en Europe, Bartolo a visité tout le continent, accompagné de son père et grand-père par le rêve. Durant ce périple onirique, il a reçu des connaissances des « chamanes » locaux.

En 1970, G. Devereux écrivait à propos des Indiens Mohave : « Toute connaissance au sujet de la création est acquise en rêve, et le mythe de la création est considéré comme un guide au monde du réel, obtenu par une révélation onirique » (Devereux, 1970 : 327). Cette idée est proche de la pratique des Zápara qui considèrent cette expérience comme une manière d'apprendre à condition de savoir la maîtriser. Pour Bartolo, « le rêve est comme un livre » : comme lire s'apprend, rêver nécessite un apprentissage de codes et de techniques. Pour que ce soit une forme alternative de production de savoirs, il faut en premier lieu s'en souvenir. C'est là le sens de la citation : « Nous avons l'habitude de rêver, rêver, nous souvenir et vivre avec »¹⁹⁰.

Plusieurs métaphores apparaissent dans les discours des rêveurs zápara qui tentent de définir leur théorie personnelle du rêve : livre, forme de travail, il est même parfois considéré comme une discipline, comme une matière scolaire, et serait un moyen ou une pratique de connaissance aux frontières non délimitées :

« C'est comme un autre savoir. Les mathématiques et même les études sociales, l'histoire, c'est organisé. [...] Voir en buvant l'ayahuasca, c'est être dans l'autre monde. Il ne faut pas dire : « Boire cet ayahuasca, c'est une autre *matière* », ou il ne faut pas dire non plus par exemple : « Ce rêve, c'est une autre *matière*, une autre *essence*, comme la chasse, une autre *matière*, car pour nous, tout notre monde, tout est mélangé, ça n'est pas organisé, c'est tout, c'est autrement. » (Bartolo, en kichwa. Les mots en italique ont été prononcés en espagnol)

L'attention qu'il faut porter à la pratique onirique (par opposition au discours sur le rêve) montre bien que le rêve (comme processus) est à la fois un temps et un lieu où des choses, des affaires, des activités se réalisent ou se résolvent. D'une part, les rêves par lesquels les Zápara acquièrent connaissances, informations, conseils et que je désigne dans leur globalité

¹⁸⁹ C'est à travers l'analogie entre le projet et l'outil préparé (rapporté à la machette bien affilée) que ce songe, en enseignant au rêveur un aspect de la connaissance, est « bon ».

¹⁹⁰ « *Tenemos la costumbre de soñar, soñar, recordar, y vivir con eso* », Bartolo.

comme des rêves de connaissance, puis d'autre part les rêves ordinaires liés aux activités productives (cynégétiques, halieutiques, jardinage) et nécessitant le plus souvent une interprétation analogique ainsi que ceux annonçant voyages ou visites, sont tous marqués par ce sentiment au réveil d'un apprentissage ou d'un travail effectué. Plus exactement, selon Bartolo, il s'agit d'un accomplissement réalisé : « Dans le rêve va travailler tout ce que tu veux faire. Ça va fonctionner, ou bien ce travail va se terminer, ou alors il va rester à la moitié... ». À propos des problèmes à dénouer apparaissent des explications et des outils dont il faudra se souvenir le lendemain pour mettre en œuvre la résolution. C'est ce qu'explique encore Bartolo :

« Ça se passe dans le rêve. Moi je travaille énormément là. Dans le jour, je passe très tranquillement, parce que je sais déjà, dans le rêve, que ces choses allaient se passer. Dans le jour, j'attends cela, je travaille, j'espère ne pas avoir de problème, je suis toujours attentif et souvenant de mon rêve parce que la partie la plus forte, au lieu de se dérouler le jour, elle passe de nuit. »

« Dans le rêve, moi je suis en train de travailler, résolvant des choses, et ma pensée, voyant ces lieux, parfois c'est étrange, parfois tu te bats. Mais le jour suivant, je m'éveille avec une autre pensée, je m'éveille plus tranquille. »

Dans ces deux extraits, l'expérience onirique apparaît à la fois comme un « endroit » ou un espace (« dans le rêve », « je travaille énormément là ») et aussi comme un moment où se font les choses : un processus se déroule durant le rêve en cet espace qui ne nécessite plus d'être traité dans la veille. En fait, il y a là deux possibilités : soit le rêve contribue à informer et donner les outils pour traiter les affaires en cours, soit il « fait », « travaille », « résout », il est performatif pour la veille.

L'activité onirique est fonctionnellement un « acte cognitif »¹⁹¹ mû par une intention et déterminé par les capacités du sujet rêveur lui-même. Elle permet l'anticipation et l'action.

Muskusha kawsana : l'existence en rêvant, c'est ainsi que Bartolo désigne le mode de vie des siens. Le rêve fait et invente le monde, il permet de l'appréhender et de lui donner un sens. Il est un mode de production de la connaissance culturelle et historique, qui s'élève simultanément au déclin de celle détenue par les humains vivants. En d'autres termes, il est un moyen pour apprendre ce que l'on ne sait plus ou pas, et aussi pour envisager l'avenir. Ce qui est proprement zápara dans cette conception cognitive du rêve est qu'ils le considèrent comme

¹⁹¹ Lavelle, 2004.

un processus visuel dont l'origine se trouve à l'intérieur de leur substance corporelle. Dès lors, l'expérience onirique est une vision « interne » en ce qu'elle à la fois personnelle et corporelle. Aussi, chaque connaissance incorporée étant une substance qui produit le rêve, celui-ci offre donc une connaissance subjective du monde. Il faut pourtant bien convenir que cette subjectivité entre dans un « cadre de référence » zápara fait de leur environnement, des concepts dont ils disposent¹⁹², mais aussi lié à la corporalité¹⁹³. Ces aspects modifient la relation au monde qui elle-même influe sur cet ensemble. Un paradoxe émerge ici : alors que chacun crée et acquiert ses propres connaissances par le rêve, tous sont des personnes constituées corporellement par un ensemble de substances composées par d'autres êtres, humains ou non-humains, aux physicalités diverses. Autrement dit, il s'agit d'une expérience interne (corporellement), subjective, personnelle... mais dont le fondement est collectif.

Les temps du rêve

L'activité onirique s'insère dans des temps de la nuit. Elle se prépare au crépuscule et se termine par le récit de rêve à l'aube, éventuellement suivi d'une préparation du corps pour que le bénéfice soit incorporé. Aux temps de la nuit se superposent des temps du sommeil. Des Zápara distinguent aussi trois temps dans le rêve, qui correspondent également à des temps du passé à rêver. En effet, rêver l'avenir ou les temps futurs sont des expériences que ne semblent pas connaître les Zápara. Certes, ils accèdent par l'expérience onirique à des faits établis au présent qui permettent d'envisager ou d'anticiper les temps qui viennent à court ou à moyen terme, mais jamais les rêves ne présagent le futur, contrairement à certaines visions induites par l'ingestion de végétaux. Parvenir aux temps du passé nécessite de la préparation et de la connaissance de la part du rêveur. Bartolo et Kiawka ont développé chacun une conception personnelle du déroulement « temporel » du rêve, issue de leur expérience¹⁹⁴. Selon Bartolo les rêves qui amènent dans le passé se déroulent en trois temps, tandis que pour son aînée Kiawka, l'accès au passé est une volonté qui nécessite pour son accomplissement quelques instruments.

¹⁹² C'est le cas par exemple du concept de projet (rêve de Bartolo) ou de l'archivage et la mémoire (rêve de Kiawka).

¹⁹³ La relation au monde est corporellement ancrée. J'entends par là (1) que toute relation au monde est avant tout une interaction corporelle « immédiate » : les processus physiologiques et physiques de l'humanité biologique (la faim, la soif, la douleur, la fatigue, la préhension...) y jouent un rôle fondamental. (2) La perception qu'ont les Zápara de la corporalité doit aussi être prise en compte.

¹⁹⁴ Il est peu probable que d'autres personnes aient développé une théorie de ce type car eux seuls semblent rêver de cette manière, c'est-à-dire au passé et dans la distance temporelle en particulier.

Pour Bartolo, la première partie du rêve est « ordinaire », liée aux activités quotidiennes telles que la chasse, le jardin, les visites... Elle permet d'envisager le cours de la journée suivante. Dans ce temps onirique, une personne remet au rêveur un vêtement spécial par lequel il va pouvoir « passer » ou franchir le temps et la distance. Aussi, elle va le guider pour continuer le rêve. Il « entre » ensuite dans le deuxième temps, le passé récent (« six mois à un an »). Enfin dans le troisième temps, quand il dort bien et « profondément », il pénètre « plus à l'intérieur » et atteint les temps plus anciens. Chaque passage est associé à la vitesse comparable au vent, d'abord étonnante, et à laquelle s'habitue celui qui connaît cette pratique. Durant les trois temps, la personne apparue au début guide ses déplacements et lui donne des explications à ce qu'il rencontre.

Kiawka distingue elle aussi deux temps dans le rêve, qui sont en fait deux espaces auxquels accéder : d'abord *yaku ukuy* (litt. : « l'intérieur de l'eau », le monde aquatique) puis *urku ukuy* (litt. : « l'intérieur de la montagne »). La première partie de l'expérience onirique amène le rêveur dans le monde aquatique, espace où peuvent se développer des interactions avec « les gens » « parlant avec eux, visitant ainsi tout cela, voyageant avec le canoë ». Elle ajoute :

« Après tu te réveilles. Tu penses : “Qu'est-ce que c'est que ce rêve ? Et quand puis-je rencontrer [cela] ainsi avec mon propre corps¹⁹⁵ ?”. Et après, tu dors de nouveau, tu changes. Là, cette fois, tu entres dans la montagne. Tu entres à l'intérieur de la montagne, tu peux marcher, parler, tout. Si tu n'es pas bien préparé, ils ne laissent pas passer à l'intérieur de la maison. Il y a une maison à l'intérieur. Si tu n'es pas préparé, tu veux entrer, ils te demandent tes papiers, tu les sors, tu les présentes, mais tu ne vas pas présenter des papiers, tu présenteras des pierres. Après si tu as tout, tu vas passer. “Passage interdit”, si tu n'as pas ces pierres, tu ne peux pas passer. C'est comme [pour] ton pays, la frontière est une pierre très grande. La frontière, c'est comme une porte. »

Dans cet extrait, Kiawka explique comment faire pour entrer dans la maison de la montagne. Comme pour franchir les frontières géopolitiques, elle doit prouver son identité par la présentation d'une pierre¹⁹⁶. Pour accéder au passé, Kiawka dispose de plusieurs moyens oeuvrant avec des pierres. Sa volonté d'éprouver le passé de son peuple l'a parfois poussée à s'en instruire dans le rêve, en l'absence de personnes connaissant ces épisodes et pouvant les lui rapporter. L'interrogeant moi-même sur un passé qu'elle méconnaît, cela l'encourage à rêver l'une ou l'autre période de l'histoire zápara. Les grands rêveurs comme elle ne

¹⁹⁵ « *Con propria carne* » est l'expression utilisée par Kiawka en espagnol.

¹⁹⁶ Dans un article sur les cartes d'identité et d'identification des chamanes, M.A. Guzman Gallegos (in press) opère une comparaison avec les pierres et les fléchettes magiques afin de montrer les ressemblances et dissemblances en terme d'agentivité et de subjectivité des objets. Cette approche féconde mériterait d'être réalisée à partir de données zápara où la pierre apparaît souvent dans les rêves comme une pièce d'identité.

connaissent pas seulement le passé en le visionnant dans le rêve. Son savoir chamanique associé à la volonté d'atteindre l'histoire, d'« être histoire » (*soy historia*) l'a amenée à « renaître » dans le passé. Ainsi, une prise d'ayahuasca a permis sa nouvelle naissance (*nacimiento de mi persona*) avant même celle de son grand-père. Grâce à cela elle peut ainsi se présenter comme une personne fort âgée, possédant beaucoup de connaissances sur le passé qu'elle voit d'ailleurs régulièrement en rêve.

Les Zápara me voient comme une personne ayant acquis une bonne partie de leur histoire. Parfois, ils s'adressent à moi pour me demander des précisions sur une époque, ou s'étonnent de faits dont je leur parle. Ils me demandent aussi quelles étaient les pratiques vestimentaires de leurs ancêtres. Certains d'entre eux me présentent par la phrase « *Ella es historia* », une manière de dire que je connais bien leur histoire. Jusqu'au jour où Kiawka me demanda : « Si tu es histoire, quel âge [combien d'années] peux-tu avoir ? ». En quelque sorte, un vrai connaisseur du passé fait partie de celui-ci. Il a des relations étroites avec lui (au moins dans le rêve), ou des relations avec les êtres du passé, ce qui l'autorise à en parler. Par et dans le rêve, l'être zápara communique avec ses ascendants : le père, le grand-père chamane, conseille, empêche, encourage. Il enseigne aussi. Grâce à cette communication onirique, la transmission de la mémoire se poursuit, des ancêtres morts aux Zápara qui savent rêver. Alors, en dépit de leur faible démographie, les Indiens maintiennent une continuité entre les êtres du passé et ceux du présent. Il s'agit essentiellement d'une continuité dans le chamanisme : les êtres du passé sont des *shímano* morts, et ceux qui les rêvent des chamanes en apprentissage, des *shímano* en devenir. Les premiers peuvent intervenir directement dans le rêve, ou être convoqués par le rêveur. Le plus souvent, lorsqu'ils apparaissent de leur propre chef, c'est pour aider, assister ou conseiller le rêveur. Peu de Zápara savent convoquer leurs ancêtres *shímano*. Cela nécessite le plus souvent une préparation du corps (diète, abstinence sexuelle) et l'usage du tabac. La rencontre se fait en rêve, ou en allant se baigner en pleine nuit au fleuve. L'eau semble « conductrice » de cette relation. Dans le rêve, Kiawka, continuellement à la recherche du passé de son peuple, avala, sous la recommandation des ancêtres, une pierre grâce à laquelle elle incorpora son accès au passé (voir chapitre suivant). Désormais, grâce à cette expérience onirique, elle peut appeler à tout moment le passé dans son rêve puisqu'elle a incorporé cette pierre. Ce qu'il faut en retenir c'est l'ensemble combiné de « matières » conductrices comme l'eau de la rivière et la pierre ingérée, qui, associé à la volonté de Kiawka, l'amène en rêve à rencontrer d'abord le père de son grand-père Alejo, puis Alejo lui-même lorsqu'il était jeune. Elle veut être à leur niveau (« au point où ils sont ») pour « être l'histoire » : pour elle, ils font

partie de l'histoire, comme le montrent les quelques récits qu'elle connaît sur eux. Extrêmement puissants, ces deux *shimano* ont généré des épidémies, rejeté et moqué le Père León et ont survécu et résisté aux Kichwa et aux Achuar. Dans ce récit, la maison des ancêtres est toute en pierres noires. Les pierres, par leur matière minérale durable, permettent de dépasser les frontières temporelles et spatiales. À la fois, elles sont des supports d'identité qui autorisent le sujet à se présenter aux gardiens de ces frontières multidimensionnelles et des objets de connaissance à échanger avec ceux-ci pour passer les frontières ; incorporées par ingestion, elles sont encore un moyen de visualiser le passé. Enfin elles matérialisent la connaissance des humains comme quand ceux-ci choisissent de se rendre dans la maison de la mémoire pour y chercher ou y déposer une connaissance ou une « mémoire » (voir chapitre 5) : l'archivage y est minéralisé, chacun pouvant apporter sa pierre à l'édifice, et repartir avec la connaissance recherchée faite pierre et glissée dans son *islambu*, un aspect analysé dans le chapitre suivant.

* * * * *

Dans ce chapitre, j'ai montré que les temps de la nuit et du sommeil suivent un découpage en trois étapes : le crépuscule, la nuit à proprement parler et l'aube. Les communications interpersonnelles sont initiées dans le premier moment : outre l'usage des radios, c'est celui où l'on adresse un rêve à autrui. Encore dans l'état vigile – tout en étant particulièrement réceptif à des hallucinations visuelles comme auditives – il convient de préparer le sommeil et le rêve qui vont suivre. C'est là le deuxième temps, celui de la réception des rêves dans lesquels des interlocuteurs oniriques apparaissent et interagissent avec le sujet rêveur. Durant la nuit, le sommeil et l'expérience onirique, l'apprentissage se poursuit : humains et non-humains enseignent, conseillent. Les situations s'éclairent à la lumière des rêves qui apparaissent comme des signes pour le rêveur, lequel dès lors organise une action. Cependant, l'expérience onirique est souvent plus porteuse que cela : au-delà des signes ou symptômes, le diagnostic voire la résolution des interrogations ou des affaires qui se présentent à eux s'effectuent et se réalisent pleinement : c'est-à-dire qu'au réveil au lever du jour, les Zápara se souviennent de leurs rêves et constatent une résolution de ce qui était à achever : réponses à des questions (comme saisir ce qu'est un projet), à des préoccupations (voir et être dans le passé pour le appréhender ; comprendre les intentions des autres humains agresseurs et leur répondre), connaître ses propres limites ou celles de ses proches afin de s'en protéger dans l'état vigile. Pour cela des interlocuteurs consanguins non vivants, anciens *shimano*, interviennent et conseillent les actions du rêveur. Des non-humains apportent et offrent des connaissances,

souvent matérialisées par un présent onirique (pierre, tabac, siège ou outil de communication et de meilleure perception tel « une tige » qui est un téléphone ultramoderne ou un appareil photo...).

Pour qui possède une bonne maîtrise de l'activité onirique, la nuit est le moment attendu de la résolution, car rêver est un acte cognitif : les Zápara savent orienter le rêve de sorte à offrir le savoir espéré, prêt à être réinvesti dans la veille. Deux d'entre eux théorisent le rêve, c'est-à-dire qu'ils ont un discours sur comment il fonctionne, se déroule, et le bénéfice que peuvent en tirer les humains. Il s'agit de théories personnelles liées à l'expérience subjective du passé et des relations qu'ils entretiennent avec celui-ci et ses représentants. Pour l'un d'eux, le rêve se divise en trois parties : dans une même nuit, un guide du rêve porteur et donneur de connaissances emmène le sujet du présent à un passé lointain en trois étapes. L'ordre est précis et rappelle les conclusions des études menées par les neurobiologistes : du présent ou passé proche (les préoccupations ou activités de la veille) puis un passé plus lointain. Pour l'autre, atteindre le passé répond à une intention énoncée clairement, devenue presque une obsession et la réussite de cette entreprise est notamment liée à l'usage de pierres. Celles-ci matérialisent des connaissances, des identités et des relations. Dans ce cas, ce sont des relations avec les êtres du passé qui sont matérialisées dans le minéral : les ancêtres offrent une pierre magique. Ingérée, elle devient un véhicule « pour donner les passés » ou « voir les passés »¹⁹⁷ : c'est un aller (incorporé par ingestion) vers le passé, une possibilité permanente d'aller-retour dans l'expérience onirique ou les visions induites pour se rendre dans le passé pour y rencontrer les ancêtres, être et voir l'histoire en face et produire ou inventer la mémoire.

Ainsi les Zápara s'efforcent à partir des rêves au présent, vus comme des signes, de penser l'immédiateté ou le demain, tandis qu'en expérimentant eux-mêmes le passé par le rêve, ils envisagent l'avenir collectivement. F. Santos Granero (1991 : 161) ou L. Graham (1995) montrent comment les jours des Amuesha et les rêves des Xavante respectivement, ouvrent la voie vers l'immortalité. Pour les premiers, durant l'état vigile du jour, ils cumulent la connaissance qui les mène vers l'immortalité. Les seconds font de leurs rêves des performances qui sont les gages de l'immortalité du rêveur. Quant aux Zápara qui veulent avant toute chose leur survie culturelle, ils rêvent le passé pour ne pas disparaître collectivement. Aussi, quand les grands rêveurs seront morts, ils pourront encore se manifester aux vivants dans les expériences oniriques de ces derniers.

¹⁹⁷ Le mauvais espagnol de Kiawka est à l'origine de ce pluriel : « *dar los pasados* », « *ir a las pasados* ». Je le conserve néanmoins car cette erreur rend bien compte de sa perception du processus onirique et du passé « multiple ».

Chapitre 5 – Rêver la mémoire, construire le patrimoine

« Es que yo quiero conocer cosas viejas, sino como voy a defender yo? Este mundo, en este mundo peligro, entiendes? Único lo siento, nadie me están ayudando, aquí. Uno no me quiere dice “ah, ahorita voy a matar a Kiawka, que está haciendo tontería”, tu tienes que defender eso, cuidarme así, los viejos dicen “Kiawka, tienes que defender así, la persona que está amenazando tienes que cambiar la cabeza” y te cambia. Y también otra cosa que me dice “uy, ella está entrando tal, como vamos a atacar”. Se van. Yo con mi tabaco voy a defender. »
Kiawka

Alors qu'en Amazonie le rêve est une manière d'être en relation avec autrui, dans le cas zápara il est aussi une manière d'accéder à un champ de communication favorable à la rencontre des ancêtres : avec eux, des relations à la fois interpersonnelles et intercorporelles se tissent durablement. Amenés à conseiller, aider ou soigner le rêveur, des ancêtres nommés comme de lointains aïeux sans nom des temps mythiques interviennent. Le chapitre précédent a permis d'entrer dans les temps du rêve et en particulier d'aborder des visions subjectives du processus de l'activité onirique. Sa maîtrise et la volonté de connaître l'histoire ou de communiquer avec les sujets du passé permettent au rêveur d'accéder « aux passés ».

La relation entre rêve et mémoire avait déjà été discutée par Bergson (1940) puis Halbwachs (1994). Pour Bergson, la mémoire est une expérience vécue des images du passé enfouies dans l'individu, et est également la matière du rêve. Halbwachs répond à cette thèse que toute mémoire n'est en rien un vécu, mais au contraire une reconstruction rationnelle du passé, faite à partir des éléments et des mécanismes présents dans la conscience collective. Cette dernière proposition pourrait être illustrée par les données zápara : pris dans un présent peu maîtrisé qu'ils ne cessent d'associer au passé, celui-ci se conjugue « au présent », les Zápara ayant une expérience contemporaine « diachronique » du passé. Pour eux, l'expérience onirique est un moteur alternatif à la production de savoirs sur le passé. En particulier, en l'absence de

chamanes et d'anciens qui seraient détenteurs de ces savoirs-là, des rêveurs construisent le passé à travers le rêve : un passé qui sert le présent, l'explique et qui intervient dans les processus identitaires. Ils deviennent les témoins directs d'une histoire rêvée. Certains « renaissent » dans le passé par le rêve. Des connaissances spécifiques et perdues y sont retrouvées ou réinventées. Fabriquer l'histoire à la manière zápara, c'est aussi la recevoir du rêve, la construire dans le rêve et par le rêve.

Une anthropologie de la mémoire à partir d'objets supports existe¹⁹⁸, qui traite des pratiques de mémorisation dans les sociétés de tradition orale. Néanmoins aucune ethnographie ne rapporte l'usage des rêves pour se rendre vers le passé et en être témoin, ni la manipulation des objets hybrides¹⁹⁹ comme le font les Zápara. Pour eux, des objets et des rêves sont des supports cognitifs avantageux perçus comme des lieux du savoir et des « lieux pour l'histoire » (Farge, 1997).

À travers l'ethnographie onirique des Zápara, je déterminerai des régimes d'historicité, mon hypothèse étant que les rêves et les ancêtres sont des moyens pour construire l'avenir. Par régime d'historicité, j'entends la définition qu'en a donnée F. Hartog (2003), c'est-à-dire les modes d'articulation entre passé, présent et futur. Comment se construisent et s'opèrent les relations entre passé et présent, et entre passé et futur ? Quels en sont les véhicules ? Ayant atteint la mémoire recherchée, quels sont les mécanismes de mémorisation ? Quelle est la place de l'expérience personnelle, comment l'interpréter ? Quels sont les processus d'inférence par lesquels le rêveur conclut à l'acquisition d'une nouvelle donnée sur le passé ? Il s'agira d'analyser les moyens d'accès à la mémoire et à l'histoire, en gardant à l'esprit le contexte de désagrégation et de reformation de l'identité zápara, c'est-à-dire dans leur problématique contemporaine.

Pour répondre à ces questions, dans ce chapitre je commencerai par présenter les objets médiateurs et véhicules grâce auxquels le rêveur atteint le passé et la mémoire durant le processus onirique. Puis, il s'agira de montrer comment la mémoire est atteinte et l'histoire est construite dans le rêve²⁰⁰. Cette procédure s'effectue par des relations interpersonnelles avec

¹⁹⁸ Par exemple : C. Severi (2003, 2004a/b) ; C. Fausto (2002) ; J.-P. Chaumeil (1997). Saluons l'ouvrage récent dirigé par O. Dubary et L. Turgeon sous le titre de *Objets et Mémoires* (2007). Il réunit des contributions d'auteurs de disciplines variées (histoire, ethnologie, linguistique, psychologie clinique, etc.).

¹⁹⁹ Des objets hybrides tels que livres, enregistrements audio, vidéos seront analysés dans cette perspective en troisième partie.

²⁰⁰ Il n'existe pas de publication sur la construction de la mémoire par l'expérience onirique. Cependant, la relation entre sommeil et mémoire est étudiée depuis plusieurs décennies. Dans les années 1980, sont publiés les premiers articles en neuropsychologie sur la consolidation des souvenirs durant le sommeil. Dans « *What in sleep is for memory* » (2004), G. Ficca et P. Salzarulo examinent les contributions des états REM (*rapid eye movement*)

des sujets du passé qui transmettent leurs connaissances voire leur expérience visuelle. Atteindre le passé, « devenir histoire » et porter la mémoire en soi sont des cas-limites que j’aborderai : ils impliquent des questionnements nouveaux sur le pouvoir, la transformation de la parenté et la détention corporelle de la mémoire historique.

5.1 Les voies du passé

« L’équipement cognitif » zápara pour se rendre dans le passé comporte deux outils ou moyens techniques distincts : l’eau et le minéral ont des propriétés physiques qui font d’eux des médias des relations entre les êtres du présent et du passé. Il suffit pour s’en convaincre de les comparer dans leur substance et matérialité²⁰¹. L’un, liquide, coule et est transitoire, l’autre, solide, est vu à travers sa matière comme stable et permanent. Le minéral est également un élément poreux pour les Zápara sur lequel ils soufflent de la fumée de tabac ou leur propre souffle, l’enduisent de parfum et d’autres substances liquides, en vue d’une bonne chasse ou pour un soin thérapeutique. Les deux sont conducteurs de la communication avec les êtres du passé. Une différence les distingue : le minéral offre aux humains non seulement un moyen de communiquer avec les ancêtres, mais aussi de se rendre dans le passé. À ces substances, il faut ajouter le tabac et plus généralement les « plantes-qui-font-voir », donc le végétal²⁰².

L’eau substantielle

Des Zápara savent durant la nuit appeler des esprits des morts qu’ils visualisent clairement au point de pouvoir affirmer : « Je le vois tel que je te vois, il est là, en face de moi ». Cela nécessite la prise de tabac fumé, lorsqu’en pleine nuit, la personne demandeuse se lève et se rend au fleuve. L’eau est conductrice de cette relation de telle façon qu’en ville, à défaut du fleuve, le demandeur s’approchera du lieu où se trouve l’entrée canalisée d’eau, avec le tuyau

et NREM (*non-rapid eye movement*) du sommeil pour la consolidation des souvenirs, c’est-à-dire la mémoire. Il semble que la qualité du cycle du sommeil en moments REM et NREM agit sur la consolidation des souvenirs. Maquet (2007) décrit le processus par lequel les traces mnésiques sont transférées de l’hippocampe au cortex durant la nuit. Son article traite du rôle du sommeil dans la mémorisation des souvenirs.

²⁰¹ On remarquera d’ailleurs que pour G. Bachelard, eau et pierres ont la faculté de provoquer l’imagination créatrice. Pour l’eau (comme le feu et le ciel) « la rêverie qui cherche la substance sous des aspects éphémères n’[est] en aucune manière bloquée par la réalité. (...) Il s’agissait d’immobiliser, devant une eau fuyante, la substance de cette fluidité » (Bachelard, 1947 : 2) ; quant à la matière terrestre associée aux rêveries de la volonté, elle est d’abord une image qui précède la perception, et possède une réalité à la fois physique et psychique, caractérisée par l’ambivalence de l’extraversion et de l’introversion, (« Elles vivent dialectiquement des séductions de l’univers et des certitudes de l’intimité », (*ibid.* : 10)). Il écrit encore : « Les rêves de pierre cherchent des formes intimes. Le rêveur s’empare de ces forces et quand il en est maître il sent s’animer en lui une rêverie de la volonté de puissance » (*ibid.* : 12).

²⁰² Je ne développerai pas ici la capacité à voir le passé par la plante. Ce thème est en filigrane dans le deuxième chapitre sur les techniques du rêve. On pourra aussi se référer à l’Annexe 1 « Voir ».

et les tanks de plastique y attendant : les esprits des chamanes morts vivent dans les villes des « lagunes vertes », dans le monde subaquatique. Alors pour communiquer avec eux, l'appel doit résonner par l'eau, véhicule de la parole énoncée ou murmurée. En fait, c'est la substance même de l'eau, d'où qu'elle provienne et où qu'elle coule, qui permet cette transmission car elle est un élément à la fois constant et transitoire²⁰³, dont la matière même est suffisante à porter ces paroles et ces relations. D'ailleurs J.-P. Chaumeil (2004) a montré que l'espace aquatique peut apparaître sans limite ni temporalité, où les voix perçues sous l'eau sont celles des ancêtres. Il se caractérise par l'absence de discontinuités temporelles et spatiales, et partant, la possibilité notamment de revenir au « point zéro » de l'histoire.

Il faut rappeler ici que l'eau est aussi l'élément qui emporte les mauvais rêves et nettoie celui qui les a produits par effacement des effets néfastes. Elle est le lieu où se rencontrent les ancêtres *shímano* qui ont pris la forme de l'anaconda. Ses propriétés sont vastes, à l'image de celles présentées par Bachelard : « l'eau vivace, l'eau qui renaît de soi, l'eau qui ne change pas, l'eau qui marque de son signe ineffaçable son image, l'eau qui est un organe du monde » (1942 : 16). C'est le rapport à l'image qui nous intéresse ici car près de l'eau, la perception visuelle de l'ancêtre zápara devient claire. Or l'épistémologue dans sa présentation d'une métapoétique de l'eau s'attache à montrer qu'elle est « un *support* d'images et bientôt un *apport* d'images, un principe qui fonde les images » (*ibid.* : 15-16)²⁰⁴. On ne pourrait mieux signifier ce qu'est l'eau au moment où un Zápara cherche à rencontrer ou voir un de ses aïeuls : le substrat matériel à une perception visuelle (sinon incertaine) qui répond de manière quasi instrumentale à une volonté de voir qui précède la vision, comme pour sonder le fond des choses²⁰⁵.

Dans une sorte de théorie médiatique de l'eau, où elle est le media ou l'interface entre le présent et le passé, la manière d'atteindre la dimension temporelle ; la personne en quête de relation avec les êtres du passé s'isole des autres vivants pour s'adresser oralement aux ancêtres. Il faut pour cela également être « propre » (de l'intérieur, au moyen d'un jeûne) et ne pas avoir eu de relations sexuelles ce jour-là, un état qui a à voir avec la recherche d'une bonne

²⁰³ G. Bachelard dans l'introduction de *L'eau et les rêves* (1942 : 13-14) écrit : « Une goutte d'eau puissante suffit pour créer un monde et pour dissoudre la nuit. Pour rêver la puissance, il n'est besoin que d'une goutte imaginée en profondeur ». La contribution de G. Bachelard porte sur l'imagination créatrice de la matière. Or, c'est bien de cela dont il s'agit dans cette partie : en considérant l'eau comme déclencheur de la relation avec les êtres du passé, nous ne pouvons occulter la place essentielle de la substance. De même pour la pierre : il n'est pas neutre de choisir des éléments aussi distincts pour accéder au passé.

²⁰⁴ Italiques de l'auteur.

²⁰⁵ La question de la « profondeur » de la matière est envisagée par Bachelard (1942) : de cette manière, on se désintéresse de la forme pour approcher le principe de la matière.

odeur pour attirer autrui. Cette méthode permet l'entrée dans le champ de communication des pères, grands-pères et autres ascendants morts. Afin d'obtenir un conseil, une réponse à une question ou énoncer une requête, des humains savent ainsi convoquer leurs ancêtres nommés, lesquels se manifestent ensuite pendant le sommeil et le rêve du demandeur, rendant l'échange dialogique possible. L'eau dans sa substance fluide a donc une fonction de connecteur entre le vivant rêveur et le collectif des morts. Elle peut être le point de départ pour un aller dans le passé.

Des pierres oniriques

C'est le désir de connaître l'histoire qui a porté Kiawka dans le passé. Continuellement à la recherche de celui de son peuple, elle rêva l'un de ses aïeuls *shímano*. Celui-ci lui fit avaler une pierre grâce à laquelle elle incorpora son accès au passé et elle vit l'épisode tant raconté de Rukuguna, où un groupe d'Achuar armés parvint à tuer les derniers grands chamanes zápara.

Dans l'extrait suivant, après être restée longtemps près du fleuve, Kiawka rêve ce qu'elle voulait voir et connaître. Pour cela plusieurs étapes se sont succédées : d'abord, il y a une volonté de connaître, voire même de recevoir à l'intérieur de soi, telle une incorporation, l'histoire (« que tout me vienne »), perçue comme une nécessité et une souffrance (1). Dans son village, seule à proximité de l'eau, elle pleure et fait une demande de savoir (2), puis Kiawka va se coucher, elle dort seule et rêve (3). Survient dans ce rêve le père du grand-père, non nommé mais situé dans son ascendance directe. La filiation est faite, il est le père d'Alejo mais aussi de toute une fratrie de *shímano* (4). Il lui demande qui elle est et elle répond de qui elle est la fille. Elle se retrouve aussi face à Alejo lui-même, son propre grand-père qui dans ce rêve est plus jeune qu'elle (5). Kiawka renouvelle sa demande de connaître le passé pour « être histoire » (6). Dans une maison de pierres noires, les ancêtres prennent l'ayahuasca (7), la font asseoir et lui donnent une pierre à avaler (8). Ils soufflent et lui « donnent les passés » (9) : aussitôt, elle peut voir, regarder, observer « derrière » « les passés » (10). Répondant à la demande de Kiawka qui veut « apprendre ce passé, pour être comme ça, égale à [eux] » (11), ils lui remettent un petit banc, un tabac, et elle voit qu'elle consigne tout ce qu'elle entend grâce à un enregistreur qui est en fait un petit anaconda (12).

« Un jour j'ai rêvé comme ça : j'étais très préoccupée. C'est que je voulais que l'histoire, que tout me vienne. J'ai dit : "Comment est-ce que je peux recueillir tout ça ? Comment ? Qui va me raconter ?" C'est que tous (les anciens) ont nié. Bon, j'étais triste. J'ai commencé à pleurer, près du fleuve, toute seule, à Llanhamacocha. Après je me suis couchée, "Je vais dormir". J'ai dit à [ma belle-sœur] Mirian : "Ne me dérange pas, je vais dormir seule. Je n'ai pas besoin de dormir avec quelqu'un". Je me suis couchée. J'ai dormi. Alors quand j'étais en train de dormir, j'ai commencé à rêver, *pak*,

comme ça, arriva un vieux qui était... grand-père de mon père, père de mon grand-père. Père d'Alejo. Il est arrivé et a dit : "Toi, qui es tu ?" J'ai dit : "Mon père est un tel." "Et ton grand-père ?" "Alejo." Mais ce n'était pas « Alejo » mon grand-père, il avait un autre nom. "Ah", j'ai dit : "Oui c'est mon grand-père"... Un autre nom, la même personne. Et je lui ai dit : "Qui est ce petit homme que tu amènes pour raconter ?". C'était mon grand-père. Ha ! Moi : "Comment dit-on, Alejo ou Manari, comme ça ?" Bon. "Lui c'est Manari, son patronyme [*apellido*] est Manari, et son nom c'est tel nom." "Ah", j'ai dit, "Bon..." C'est que j'avais dormi avec cette pensée de demander... J'ai dit :

- Tu sais quoi, moi je veux parler avec vous, des choses du passé.
- Tu veux connaître le passé ?
- Bien sûr.
- Oh ! tu es encore jeune [*wambra*], comment vas tu arriver passée [*pasada*] comme ça ?
- Ha, j'ai dit, non non. Si, je suis mûre, j'ai tellement d'années. Je veux arriver à votre point, pour être histoire.

Et eux se mirent à me regarder, puis il dit :

- Bon, nous allons prendre l'ayahuasca (...).

Ils m'ont amenée à une maison. Cette maison n'était pas si grande, elle était toute petite. [Le toit de] la maison était tissé différemment. Et je suis arrivée là-bas. Nous nous sommes assis. Après il m'a dit : "Redresse la tête", moi j'étais assise comme ça. *Chik*, je l'ai regardée, c'était une maison de pierre. Cette maison n'était faite que de pierres. Une maison avec un tronc, comme ça, le tronc était seulement de pierres *chukchukchukchuk*, et tout était de pierre, en haut, de la pierre, ce n'était que de la pierre, et des pierres noires, ces pierres étaient bien noires. Et ils burent à l'intérieur, ils me firent avaler une pierre à l'intérieur de mon estomac, c'était une pierre, ça n'entrait pas dans cette partie [la gorge], c'était trop petit.

Je leur dis : "C'est très étroit". Ils soufflèrent pour qu'entre la pierre, elle m'est entrée, je me suis sentie très lourde, et ensuite ils me firent une *limpia* [un nettoyage], pour donner les passés.

J'étais assise. *Puk* ! J'ai commencé à regarder comme ça les passés, comme ça, derrière, et j'ai alors regardé tout ça comme c'était avant. Ha ! Je leur ai dit :

- C'était comme ça avant ?
- Oui bien sûr, c'est comme ça le passé.

Je leur ai dit :

- Moi je veux apprendre ce passé, pour être comme ça, égale à vous.
- Fille, ça va être très dur pour toi de faire ça.

Mais je leur ai dit :

- Moi je veux savoir toute la vérité, ce qui s'est passé.

Là nous nous sommes assis pour parler, parce qu'eux étaient avec une vision d'ayahuasca. Moi ne faisant rien de plus, ils me firent asseoir sur un petit banc, avec un tabac. Je fumais un tabac, et j'avais un enregistreur selon moi. Tu sais ce que c'était que cet enregistreur ? C'était un anaconda ! Tout petit comme ça ! Moi j'avais ça, [il avait] la bouche ouverte, et il enregistrait ça, il enregistrait par la queue, ça entrait par la bouche, enregistrait par la queue, et avec cela j'enregistrais.

- Oncle, je lui ai dit, qu'est ce que je peux dire : oncle, ou grand père, je ne sais pas ?
- Ah ! Dis-nous frères !

Ah ! Ils étaient tous mes frères ! J'étais seule femme parmi eux. Je leur ai dit :

- Comment ont-ils tué ? Comment sont-ils arrivés ? D'où sont-ils arrivés ?

Alors ils me dirent que ces groupes Achuar vivaient derrière, du *río* Bobonaza, par Montalvo, par Montalvo, ils vivaient derrière sur une rivière qui s'appelle Mangayacu (...). »²⁰⁶

Les *shimano zápara* étaient connus pour leur puissance. En devenant leur égale dans le temps Kiawka espère devenir leur égale en force. Ses ancêtres sont devenus ses frères – elle ne les appelle plus « oncle » ou « grand-père ». Les implications de ce nouvel état sont nombreuses. D'abord, le renforcement de l'alliance chamanique dans cette fratrie de « super chamanes » est considérable et permet de poser un regard nouveau sur les rapports aux ancêtres dans les pratiques chamaniques. On voit qu'en se positionnant dans leur temps (un passé), les y rejoignant, elle gagne leur âge, c'est-à-dire également un âge d'or de la connaissance comparativement à la situation contemporaine. Appartenir à cette fratrie, c'est rencontrer sa coopération en cas de nécessité. D'ailleurs – selon la citation ouvrant ce chapitre – Kiawka veut aller dans le passé pour le connaître, ce qui lui servira pour se défendre : il offre des ressources importantes à travers les conseils et autres aides des ancêtres.

Pour Kiawka, « arriver à leur point, pour être l'histoire », c'est un moyen de connaître le passé, être détenteur de la mémoire historique et sociale du groupe. Devenir soi-même un « ancien » est encore une façon d'acquérir du savoir, du pouvoir chamanique. Le recevoir de cette façon, par incorporation d'une pierre qui montre le passé, c'est-à-dire par incorporation de la mémoire visuelle est une assurance de la conserver. Le corps, réservoir de savoirs multiples aux origines diverses est récepteur aussi de cette connaissance, également instrument, qui est un *yachak*.

N. Whitten (1976 : 42) avait montré que le minéral est une substance transformatrice²⁰⁷ pour les *runa* de Canelos, une analyse reprise par M. Uzendoski (2005) pour ceux du Napo. Du point de vue zápara, elle est une substance avant tout véhicule : véhicule dans le temps, véhicule d'images, elle transforme la vision. Les ancêtres morts venus dans le rêve sans y avoir été formellement convoqués²⁰⁸ ont choisi d'offrir cet accès permanent à la visualisation du

²⁰⁶ Le récit complet figure en Annexe 3, « L'histoire rêvée de Rukuguna ».

²⁰⁷ N. Whitten écrit que les *rumi* « sont vues comme des substances transformatrices », grâce aux visions induites par l'ayahuasca ou le datura. Les pierres révèlent alors des substances qui génèrent des transformations (Whitten, 1976 : 42-43).

²⁰⁸ Cette précision est importante puisque parfois ils répondent à l'appel de Kiawka. Par exemple, en 2004, avant de se rendre dans un village où elle était invitée, Kiawka rêva. Dans son rêve, je lui disais et lui montrais ce qu'il allait se passer : du sang, des personnes attaquant à la machette ou au fusil. Kiawka me le raconta de la manière suivante : « J'ai dit : "Bon, comment vais-je me défendre de cela ? Je vais faire ce que j'ai appris [*lo que conocí*]" ». J'ai appelé mes ancêtres, ils m'ont dit : "Prends un tabac, fume tout." J'ai pris le tabac. "Avec ça, toi, ils ne vont pas t'attaquer, ils vont en attaquer d'autres mais ils ne vont pas tuer (...). Tu dois te défendre, tu dois changer." (...) J'ai agi très très fort, j'ai fumé le tabac. La fumée s'est dressée. De la fumée est sortie une personne, de la fumée de mon tabac. (...) Ma fumée de tabac s'est faite grande, très épaisse, et après, *chu*. Ça s'ouvre, c'était un

passé par incorporation de la substance minérale ingérée. Ici la visualisation, presque au sens de « visionnage » comprend aussi l’audition. Il s’agit d’observer des événements passés, voire des récits de l’histoire orale. Connaissant et récitant elle-même ces histoires, par la pierre onirique ingérée, Kiawka acquiert un autre point de vue (pas nécessairement nouveau) sur les éléments considérés, celui de celle qui a vu, ou celui que les témoins et acteurs de ces événements ont donné à voir. Enfin, elle voulait que l’histoire vienne à elle. Or, grâce à cette expérience onirique, la rêveuse peut appeler à tout moment la visualisation du passé. Dans cette « maïeutique rocailleuse » (Bachelard, 1947 : 186) se laisse appréhender visuellement le passé. La matière minérale semble là pour fixer la vision et entrer dedans : elle est ici la matière du songe.

L’eau et la pierre sont les deux voies privilégiées pour accéder aux êtres du passé. Ces substances accompagnées de l’usage de la fumée de tabac permettent des visions du passé et de ceux qui s’y rattachent. Si la perception visuelle est prépondérante dans cette quête, d’autres supports sensoriels émergent durant l’activité onirique et rendent possible une audition de la mémoire.

5.2 Retrouver la mémoire

Les organes sensoriels de la vue offrent une manière originale de percevoir des informations et construire de la connaissance : au-delà de la vision immédiate, la vision onirique, associée à une « vision minérale » donnée par l’incorporation (onirique) d’une pierre, est une manière zápara de prendre (la) connaissance du monde. Par le rêve, des Zápara peuvent accéder à une maison comparée à une bibliothèque qui est une banque de données interactive entre les êtres du passé et ceux du présent, avec un accès potentiellement infini à l’information pour ceux qui ont acquis au préalable les connaissances nécessaires pour y pénétrer. Les supports sont divers : des dents, des haches, des papiers, des enregistrements sonores, des documents visuels. C’est une véritable médiathèque où les informations sont archivées, conservées, et mises à jour grâce à l’apport des vivants qui y accèdent et apportent leur propre contribution : la mémoire de leurs rêves.

homme, avec un chapeau. Cet homme je l’ai vu quand j’ai pris la stramoine. Cet homme est venu pour me chercher dans la forêt ». Dans ce récit apparaît le mode d’action et l’influence des ancêtres sur Kiawka. Au lieu d’être eux-mêmes agents, ils l’incitent à se défendre et pour cela lui fournissent un moyen (tabac). Or, de ce végétal sort un *muskuy runa* (personne du rêve) ou *wantu runa* (personne de la stramoine) comme le laisse entendre la description (celui portant ce chapeau qui fait corps avec la personne est invariablement un *muskuy runa*). Le tabac est un *muskuy runa* donné par les ancêtres.

Kiawka explique où se trouve la mémoire et comment elle se forme en réunissant connaissances et rêves :

« Cette pensée [la mémoire] est dans le cœur. Dans la boule qui palpète [le cœur]. Dedans, se réunissent toutes nos pensées [yuyay]. Nos pensées de notre savoir, alors... les autres pensées [y] viennent aussi. Venues dedans, elles se réunissent en une seule. Alors, elle grossit comme ça. De cette boule, les yeux, la tête, notre tête, tout notre cerveau, cette mémoire de la connaissance, nos rêves s'y joignent, et ça devient très grand comme ça : toute cette pensée devient très grande [jatun ruku yuyay]. »

La vision domine dans la formation de la mémoire : en parlant des yeux et des rêves, la prépondérance du visuel est mise à jour. Est aussi souligné que les rêves contribuent à la formation de la mémoire, une « boule » où se concentrent les connaissances. C'est précisément de cette « boule » qu'il s'agit dans le récit suivant rapportant l'expérience onirique de Kiawka en visite à la « maison de la mémoire » : située dans une lagune du haut Tigre, cette grande maison de fer comporte plusieurs étages et sous-sols. Elle est vide d'humains, mais à sa porte – une pierre – on trouve des Zápara, des Kichwa, des Cofan et des Cocama (ni Shuar, ni Achuar, ni Waorani), tels des gardiens de cette maison de la mémoire²⁰⁹. L'accès est réservé aux chamanes vivants fameux, qui pour cela doivent montrer la pierre qui matérialise leur identité, et emmènent avec eux leur siège magique, grâce auquel ils peuvent se déplacer dans cet endroit. C'est ce que montre ce long extrait :

« Moi on m'a fait entrer à l'intérieur de ça. Ce type vient qui te sort le cœur, tout ça, ton savoir qui est là, comment dit-on en espagnol, "*memoria* [mémoire]" en espagnol, le passé, tu sors tout, il prend comme ça, avec la main seulement, il le joint, le sort ainsi, *chuuuuu*, en une fois. Ça part ! Il s'en va en portant [cela]. Il l'emmène là-bas, il va le mettre dans cette maison, cette grande maison. Cette maison est une maison énorme, là il y a différents types de savants [*sabios*]. Là ils demandent : "Qu'est ce que tu veux avec ce sac, avec ce sac ? C'est plein de ça [pensée, mémoire]". Ils parlent en face, entre *sume* [chamanes spécialistes du monde aquatique]. Il va dire : "Bon, prends ça", il te le remet. Tu portes ce sac. Mais ce que tu portes, le sac va être bien lourd pour toi. Mais quand tu l'ouvres en ouvrant les yeux, tu ne vas avoir aucun sac, tu comprends. "Ça ce sont les choses, ce que tu as demandé [*indicado*]." Cette partie, ce que tu as, c'est ta question [c'est ce que tu as demandé]. Tout ce qui est passé, comme le dictionnaire, il y a des choses, des choses vieilles. Tu vas retourner en arrière, et tu prends l'*ayahuasca*, parfois tu le prends et tu n'arrives pas en arrière [*atràs*], et tu

²⁰⁹ Le récit que fait Jules Michelet de son entrée aux Archives nationales est en plusieurs points comparables à celle de Kiawka en ce lieu rêvé. L'historien écrit : « Pour moi, lorsque j'entrai pour la première fois dans ces catacombes manuscrites, dans cette nécropole des monuments nationaux, j'aurais dit volontiers, comme cet Allemand entrant au monastère de Saint-Vanne : "Voici l'habitation que j'ai choisie et mon repos aux siècles !" ». (...) Doucement, messieurs les morts, procédons par ordre, s'il vous plaît. Tous vous avez droit sur l'histoire. (...) Et à mesure que je soufflais sur leur poussière, je les voyais se soulever. Ils tiraient du sépulcre qui la main, qui la tête, comme dans le *Jugement dernier* de Michel-Ange, ou dans la *Danse des morts* », (Michelet, 1974 : 613-614).

prends encore une fois, tu veux y retourner. Tu vas arriver où tu es née, quand tu es petite, jusque là tu arrives. Toi-même tu vas regarder [*mirar*], ta mère est en train de crier, mais toi tu vas être apeurée : “Comment vais-je naître là moi ? je suis ici.” De là tu vas marcher en arrière, pour voir les anciens, les choses comment ils les choisissent, où ils les mettent. Cette maison, tout ce qu’elle comporte ce sont ces choses. Après tu vas dire : “Comment une chose va parler ?” tu comprends, comme un enregistreur, telle chose, telle chose, telle chose, mais tu ne peux pas voir. Ça va seulement parler comme ça, tu ne vas pas regarder comme si c’était une personne, tu ne vas pas voir. Tu vas seulement voir l’âme, seulement ça, enregistrant tout. Ça, ce sont les vieux ancêtres. Cette partie, je crois qu’ils sont très mélangés dans cette grande maison, tu comprends, ce mélange d’autres groupes qui sont là aussi...

(...) Toi tu arrives là bas, quand tu sais tout, tu entres, il te donne comme un document, une pierre, plus ou moins de cette couleur, comme cette ampoule, cette couleur de pierre, blanc os, un peu vert, la “tête” va avoir du vert, des petites choses vertes, avec ça tu entres, c’est comme ta carte d’identité, tu entres, tu montres ça, tu entres, et ensuite tu cherches, tu parles. Ton siège même, celui qu’ils t’ont offert, tu t’assois sur ton siège.

[Tu viens avec ton siège ?] Bien sûr, ton siège est bien petit, il va être bien petit, tu le portes dans le dos, avec une *shigra* tu le portes. [...] Il se fait grand, ton siège va cheminer, dans tous les endroits il va cheminer, il va t’emmener où tu as besoin. Vivants sont ces dessins [figures], ces sièges. [...] Assise dessus, comme sur un cheval. [...] Regardant, tu demandes, tu cherches, tu cherches différentes choses, des petites haches, de je ne sais quoi, des haches, des haches comme tu en as, mais d’autres, et celle-là même tu vas l’envoyer “Va là-bas, c’est là-bas.” Là tu cherches, c’est comme de vieux papiers, jetés, jetés, jetés, c’est comme ça que tu vas trouver, parfois tu vas trouver des dents énormes, seules... Regardant cela, cette dent va te dire à toi : “Vas là-bas, là, assieds-toi”, elle te parle, là va sortir ce que tu es en train de chercher, les choses passées. [...]. Tu ne vois pas les gens. Elle va dire : “Prends ça”, cette chose, cette grande dent. Tu la prends, tu marches de l’autre côté, avec ce siège tu vas arriver là-bas, tu t’assois là, là il va te dire : “Pose cette dent.” Tu la poses sur la table, là elle va s’ouvrir, la chose que tu vas écouter. Ça s’ouvre comme une porte, c’est comme une grande pierre. Tu t’assieds ici sur ton siège, ça va s’ouvrir comme une porte, là tu vas écouter toutes les choses. Tu vas regarder. On veut savoir qui est en train de parler, quel type de visage il a. Tu ne peux pas voir la tête. »²¹⁰

Cette description rend compte des caractéristiques d’une vaste maison d’archives dans laquelle on se déplace entre les rayonnages grâce à son siège, un animal. L’activité qui y est réalisée est de recherche. Ce qui y est archivé et conservé est la mémoire des visiteurs qui apportent leur contribution en laissant une personne emmener leur cœur connaissant. Celui qui s’y rend vient chercher une réponse à une question, laquelle est matérialisée par des pierres remises au demandeur dans sa *shigra*. Elles figurent des dictionnaires comme des « choses vieilles », sont qualifiées de « lourdes ». Cette maison en est pleine. Elle contient également des dents, des haches, des vieux papiers, des tables de pierre, des objets qui montrent et laissent

²¹⁰ Le récit plus complet est en Annexe 2, « La maison de fer ».

entendre des enregistrements de connaissances, guident le visiteur dans leur volonté de connaître. En d'autres termes, aucune figure humaine ne transmet ou ne remet de connaissances verbalement et de manière interpersonnelle : toujours, elle passe par un objet média et support dont la substance est associée à la permanence. Cela vaut aussi pour le papier à travers l'écriture qu'il faut deviner.

Cette maison est un lieu d'acquisition de savoirs et de recherche pour des Zápara. Ce qu'elle contient peut être rapproché de ce que sont des archives, c'est-à-dire un assemblage de documents anciens et classés à des fins historiques. Les ancêtres que les vivants y rencontrent, sont des archivistes experts qui autorisent l'accès aux documents – des réponses aux questions sur le passé – et la recherche. Ils guident le chercheur et préparent sa réussite : après avoir évalué sa motivation et ses qualités chamaniques, ils lui coupent cheveux et ongles et lui remettent un vêtement vert²¹¹. Quant à l'organisation de cet espace à étages à proprement parler, elle comporte les propriétés d'une médiathèque en ce que la diversité des supports cognitifs et mémoriels fait appel à des perceptions sensorielles, visuelles ou auditives, ou aux deux sens combinés.

Après avoir atteint ce haut lieu de la mémoire, on ne peut véritablement parler d'un processus de mémorisation de la part de Kiawka pour transmettre elle-même ce savoir récemment acquis, par les mêmes moyens que pour le chamanisme. En fait, elle l'incorpore durant le rituel puisqu'au réveil, elle le possède en elle. Loin d'être anecdotique, l'enregistrement onirique qu'elle réalise à l'aide d'un petit anaconda est une manière de garder personnellement une trace des paroles prononcées. Elle seule pourra l'écouter et l'exploiter. En conservant ces connaissances et enregistrements dans son corps propre, celui-ci devient à échelle personnelle un lieu d'emménagement d'archives sonores et visuelles sur le passé.

La connaissance qu'ont les aînés sur le passé est considérée par les leaders zápara comme faible et défaillante²¹². Cesar, le cousin chamane du Pérou est celui qui a montré à Kiawka comment accéder à cette maison. Eux seuls s'y sont déjà rendus. Or, il faut noter que les Zápara du Pérou sont perçus par les Équatoriens comme étant encore plus dépossédés des connaissances sur le passé, d'autant plus que de ce côté de la frontière plus personne ne parle la langue zápara. Ils sont des hommes au passé oublié, ou sans passé souvenu. De fait, que Cesar

²¹¹ Voir Annexe 2 « La maison de fer ».

²¹² En fait les aînés sont peu nombreux. Ils connaissent et racontent encore les mythes. Seule leur connaissance du passé du groupe est perçue comme défaillante. Au contraire, ce qu'il leur reste de la langue – pour certains, juste des chants et un vocabulaire assez pauvre – est fortement valorisé. Alors en dépit de ces faiblesses occultées ils sont proclamés derniers locuteurs de l'idiome zápara.

soit celui qui sait accéder à cette maison où sont emmagasinées les connaissances sur le passé est significatif. Cette médiathèque est une réponse originale des deux chamanes zápara au besoin de connaître des éléments du passé ou de la connaissance chamanique ancestrale sinon inaccessibles. Elle est une « délocalisation » de la mémoire : en d'autres termes, cet espace mémoriel permet d'enregistrer et de stocker à distance la mémoire du groupe²¹³. Choisir des archives à rêver est particulièrement pertinent puisque cela suppose en premier lieu une expérience privée, personnelle et directe d'échange avec des « super chamanes »²¹⁴, et en second lieu une expérience irréfutable et réelle comme l'est toute production onirique : une astuce formidable quand la transmission de la connaissance est orale et qu'il y a une défaillance de la mémoire du groupe. La perte de passeurs entraîne la disparition d'éléments de l'oralité. Mais en choisissant pour cela des êtres du passé, interlocuteurs oniriques, ce risque disparaît. Il ne faut ainsi plus craindre la défaillance de la mémoire des aînés ni celle de la transmission puisqu'on peut accéder à une transmission orale dans un espace onirique où la mémoire est matérialisée. En d'autres termes, ce que les Zápara reconstituent par le rêve, c'est le patrimoine immatériel en jeu.

5.3 Rencontrer l'histoire

On peut donner trois acceptions à l'histoire : l'histoire au sens de récit rapporté, l'histoire comme discipline²¹⁵ et l'histoire comme activité des hommes. C'est dans cette dernière que nous inscrivons nos actions. Dit autrement, il n'y a d'histoire vécue qu'à la condition qu'une représentation du temps se fasse jour.

Les travaux des amazonistes concernant l'histoire, ses représentations et ré-interprétations se sont multipliés ces dernières années²¹⁶. Dans la région qui nous intéresse, N. Whitten et M.E. Reeve décrivent les « temps » tels que distingués par les Kichwa de Canelos et du

²¹³ Cette mise à distance de la mémoire rappelle les processus des Technologies de l'information et de la communication (TIC) : les TIC regroupent un ensemble de ressources nécessaires pour manipuler de l'information et particulièrement pour la convertir, la stocker, la gérer, la transmettre et la retrouver dans des ordinateurs et programmes. La mémoire flash ou instantanée ne stocke pas de données et elle peut s'opposer au disque dur qui les sauvegarde. Dans la version zápara, l'humain accède à la maison de la mémoire qui conserve les profondeurs de son souvenir (tandis que l'humain lui-même conserve peu de données sur le passé. Il a même déjà perdu la langue).

²¹⁴ Les gardiens de la maison de la mémoire sont des chamanes morts ayant toujours été chastes tout en ayant eu une descendance humaine, ce qui montre bien qu'ils sont « hors catégorie ». D'ailleurs Kiawka confirme bien qu'elle n'aura jamais cette place devant la porte de la maison.

²¹⁵ Qu'elle soit l'histoire originale, écrite par les contemporains de l'évènement, ou l'histoire réfléchissante, c'est-à-dire écrite de seconde main, ou encore l'histoire philosophique qui traite du processus de l'esprit dans l'histoire – les trois formes distinguées par Hegel (2003).

²¹⁶ Voir notamment : Hill (1988,1996) ; Scazzocchio (1979) sur les Lamista ; et sur l'*Oriente* équatorien : Hudelson (1987) ; Reeve (1988a, 1988b, 1993-94) ; Whitten (1976).

Curaray respectivement. Les premiers évoquent le temps au moyen du « suffixe » *rukuguna* (litt. « vieux », « anciens ») : ils distinguent *callari rukuguna* ou les « temps anciens », le *alfaro rukuguna* ou les « temps de la destruction », *apayaya rukuguna* ou les « temps des grands-parents ». Vient ensuite le temps présent qui s'oppose aux temps anciens (Whitten : 1976 : 46-51). Pour leur part, les Curaray Runa distinguent : *unai* (espace-temps mythique), *callari uras* (litt. : « temps du début de l'histoire ») et *cunan uras* (litt. : « temps présents ») (Reeve, 1988a : 92)²¹⁷. Les changements violents survenus dans les sociétés amazoniennes par les situations de contact, le choc épidémiologique, le boom du caoutchouc s'insèrent dans les temps mythiques. Ce sont les temps de la destruction des Canelos Kichwa, ou les *callari cauchu uras* des Curaray Runa. Pour ces derniers, c'est dans les *callari uras* que les guerres intra et interethniques, les migrations, l'ère du caoutchouc et les disparitions des Gae et des Zápara ont eu lieu, transformant le « passé générique » en « passé significatif »²¹⁸. Les Iquito, du même ensemble linguistique záparo, placent pour leur part le « temps du caoutchouc » après celui des ancêtres et avant celui des « Inca » (Chaumeil, 1992a). Il devient le point d'articulation entre le mythe et l'histoire, « point zéro » de l'histoire que l'on trouve dans d'autres sociétés amazoniennes affectées par l'ère du caoutchouc et l'esclavage. Tant pour les Canelo Kichwa, les Curaray Runa que pour les Iquito, le temps présent se constitue comme l'aboutissement des temps passés par lesquels il se justifie.

Deux éléments sont prépondérants dans la constitution de l'identité collective : la langue et l'histoire partagée : « *Individuals are alike if they share a common history, if they are "people who have the same story"* » (Howard, 1990 : 263). À travers l'histoire se pose la question de la mémoire, qui catalyse et ordonne les souvenirs des expériences vécues. Pour la société hawaïenne, Wendt écrit : « *A society is what it remembers; we are what we remember; I am what I remember; the self is a trick of memory (...) History is an embodiment of [people's] memories / perceptions / and interpretations of the Pacific* »²¹⁹. La mémoire collective,

²¹⁷ *Uras* est dérivé de l'espagnol *hora* : « heure ».

²¹⁸ L'histoire est ce qui transforme le « passé générique » en « passé significatif », car elle est « la projection de nos valeurs et la réponse aux questions que nous voulons bien nous poser, (...) [elle] n'est que réponse à nos interrogations » (Veyne, 1978).

²¹⁹ Cité par Friedman (1992 : 854). Cette définition de l'histoire de Wendt est la représentation de l'histoire des Hawaïens. Les mémoires, les perceptions et interprétations formeraient l'ethnohistoire hawaïenne, c'est-à-dire leur propre conception du passé.

J. Friedman (1992) dans un article intitulé « *The past in the future : history and the politics of identity* » a montré comment l'auto-identification (formation de l'identité) et la construction du passé sont liées. Pour cela, il prend les exemples grecs et hawaïens. Dans le premier, l'auteur montre comment le passé, tel qu'il est défini par l'Autre (monde romain) est utilisé pour la création de « l'identité culturelle » dans le présent, alors que dans le second, le passé, défini de l'extérieur (par l'Occident) est renié, et c'est « l'identité culturelle » du présent qui sert de base à la construction du passé. L'histoire prend la valeur d'un « enjeu » : se l'approprier c'est aussi se placer dans le temps et dans l'espace, soi-même et par rapport aux autres. L'identité se construit autour d'une mémoire partagée.

commune à tous les membres du groupe, est revendiquée par celui-ci et sert la construction de son identité²²⁰ ; celle-ci est donc en quelque sorte une représentation, puisqu'elle est construite sur des interprétations, des productions et constructions du passé (à l'œuvre dans les mémoires). Une mémoire particulièrement forte dans la construction identitaire est celle des tragédies. Elles marquent longtemps les consciences et mémoires individuelles qui les partagent, et qui se rassemblent autour de ce passé douloureux. « L'identité historisée se construit pour une bonne part en s'appuyant sur la mémoire des tragédies collectives », (Candau, 1998 : 147). Aujourd'hui, les Zápara s'intéressent au « point zéro » de leur histoire moderne : Rukuguna, la fin des grands *shímáno*, un passé qui ne passe pas et sur lequel ils reviennent, dans une volonté forte de voir l'évènement.

Pour cela, le rêve est un mode de production de l'histoire. Ainsi, la fondation du village kichwa de Sarayaku ou le massacre perpétré par les Achuar sur les anciens – facteur principal de la disparition des Zápara, selon eux – sont deux épisodes fondamentaux de leur histoire, connus aussi à travers le rêve et dont ils parlent souvent pour expliquer leur situation actuelle. Ces deux moments de l'histoire, que sont d'une part, l'arrivée et l'installation des Kichwa sur le territoire et d'autre part, l'épisode de Rukuguna, sont l'objet de récits oraux. Cependant grâce au truchement de ses ancêtres, Kiawka put voir ces moments cruciaux de l'histoire de son peuple dans l'expérience onirique (cf. *supra*). Selon l'un de ces rêves, sur le territoire zápara, les Zápara et les Waorani découvrirent un jour trois maisons. Ils déduisirent que ces gens-là étaient venus les tuer. Alors les Waorani les ont détruites. Quand ils revinrent, il y avait cinq nouvelles habitations. Les Waorani de nouveau en détruisirent trois. Revenant plus tard, ils virent « beaucoup » de maisons. Ceux qui les habitaient parlaient une autre langue, ils venaient de plus bas sur le fleuve. C'étaient les Kichwa. Puis les Waorani et les Zápara se séparèrent. « Voici mon rêve », conclut Kiawka après ce récit, en précisant plus tard que son père avant elle l'avait rêvé. Une autre fois, elle me fit part d'une discussion entretenue avec son grand-père Alejo durant une prise d'ayahuasca. Elle apprit que les Waorani, les Cofan, les Secoya et les Zápara sont les premiers occupants de la région, tandis que les Kichwa arrivèrent plus tard. Le massacre de Rukuguna, elle l'a aussi vu en rêve. Après ce moment funeste perpétré par les Achuar contre des *shímáno* zápara et des familles kichwa, lorsque les survivants se sont réunis, raconte-t-elle, les Kichwa de Sarayaku sont arrivés. Réunis dans cette expérience, les Zápara et les Kichwa se retrouvent contre les Achuar.

²²⁰ Fentress et Wickham, 1992 : 201 ; White, 1991.

Il faut rappeler ici que dans le contexte pluriethnique contemporain les Zápara contractent majoritairement des alliances matrimoniales avec les Kichwa et plus globalement des kichwaphones : c'est-à-dire des Kichwa mais aussi dans une moindre mesure des Kichwa-Achuar ou Kichwa-Shuar. Politiquement l'organisation zápara est née lorsqu'elle est sortie du giron de l'OPIP kichwa (*Organización de los pueblos indígenas del Pastaza*). Les relations entretenues avec l'organisation waorani sont coopératives, les Zápara n'hésitant pas à les solliciter pour toute action coercitive en particulier face aux Kichwa ou aux Achuar. Les premiers se sentent alors spécialement menacés puisque depuis bientôt une décennie, sur le Curaray, les Kichwa comptent leurs morts tués par des Waorani.

En rappelant ces récits oraux qu'elle a parfois rêvés à plusieurs reprises, ou dont elle a discuté avec son grand-père rescapé de Rukuguna, lors de rêves ou de prises d'ayahuasca, Kiawka inscrit les Zápara comme premiers sur le territoire vis-à-vis des Kichwa, et montre le lien historique qui les lie aux Waorani. Au contraire, à l'arrivée des Kichwa, les Cofanes et Secoya choisissent de partir au loin « se cacher », précise-t-elle. La production onirique participe activement à la construction de la mémoire sociale, territoriale, historique et aussi géographique. « C'est comme ça qu'il m'a raconté. Tout ça je l'ai vu. C'est pour cela que parfois j'explique (...) que ce n'est pas une histoire, c'est ce que j'ai vu avec mon œil, mais avec une autre vision », conclut Kiawka. La vision du passé lui confère une autorité que nul ne pourrait alors lui contester, d'autant plus que ce moyen est associé à des figures du passé, comme celle du grand-père²²¹. Le rêve devient dès lors un fondement de la construction de la mémoire historique, une hypothèse déjà soulignée par R. Bastide (2003), mais surtout par G. Devereux (1957) à propos des Mohave. Ceux-ci acquièrent dans l'expérience onirique pouvoirs chamaniques, connaissance des mythes et des chants. Toutefois, ceux qui sont désignés comme étant les prochains chamanes confortent les récits de rêve à l'aide d'éléments culturels acquis dans la vie de veille. À ce titre, soulignons l'action inverse de Bartolo qui rédige actuellement l'histoire « mythique »²²² des Zápara : or, il en rêve parfois des moments clés où, guidé par son père défunt, il comprend des aspects qu'il n'a jamais interrogés par ailleurs et qu'il incorpore à son manuscrit (tout en précisant, semble-t-il, la provenance onirique quand il y a lieu).

²²¹ Souvent lorsque je confrontais Bartolo à des données différentes de ce qu'il me disait, s'il apprenait qu'elles m'avaient été fournies par Kiawka, il me disait invariablement : « Si elle te l'a dit, ce doit donc être vrai ».

²²² Bartolo réfute le terme de mythe car il dit que les récits parlent d'une époque révolue dans laquelle les Zápara ont vécu ; pour lui il ne s'agit donc ni de mythe ni de fiction mais bien d'histoire.

Inventer sa culture

« Théoriquement, un élément ou un fait nouveau devient un élément *culturel* mohave seulement si un Mohave arrive à rêver que ce fait était déjà présent au moment de la création »²²³ (Devereux, 1967 : 197). Cette citation rend compte d'une situation idéale pour les Zápara : cela signifie que les éléments culturels rêvés dans le passé sont intégrés dans le présent en relatant le rêve et en l'utilisant parfois pour des rituels contemporains. C'est une situation que je qualifie d'idéale, c'est-à-dire elle est celle qui aura le plus fort degré « d'authenticité », par opposition à des rêves où l'on découvre des éléments culturels non nécessairement ancrés visuellement (oniriquement) dans le passé. La culture zápara se nourrit en effet de songes qui sont de préférence « *agi* » dans un passé. Trois exemples significatifs permettent d'illustrer cela.

Après avoir pris connaissance de mon rêve sur un type de céramique en deux parties et deux couleurs (noir et rouge), plusieurs personnes commencèrent à s'intéresser à cet ouvrage particulier et alors inconnu qu'ils rêvèrent à leur tour, et auquel ils attribuèrent des fonctions nouvelles liées aux pratiques chamaniques mortuaires anciennes. Dans cet exercice d'invention du passé, le moteur a été le songe d'une personne qui, bien que n'étant pas zápara, est néanmoins liée aux ancêtres dans les rêves (Kiawka et Bartolo ont l'habitude de me rêver parmi eux), mais surtout la valeur du discours qui accompagnait ma vision onirique. Une silhouette dans l'ombre, celle d'un interlocuteur onirique qui est un esprit auxiliaire, s'adressait à moi et me disait que pour comprendre qui sont les Zápara il fallait au préalable que je comprenne ce qu'était cette *mucawa* et que je sache combien de types de rêves il existe. Cette énigme a suscité de nombreuses interrogations jusqu'à ce que des réponses soient rêvées²²⁴. Or ces dernières renvoyaient à un passé lointain, dans lequel d'autres choses que des céramiques furent vues, comme des ancêtres non nommés, leurs habitations, leur nourriture, leur boisson et même leur coupe de cheveux.

²²³ Italiques de l'auteur.

²²⁴ Le rêve que j'avais fait de cette céramique aux deux couleurs a nourri plusieurs rêves de Bartolo et Kiawka et m'a associée à la connaissance des céramiques. Notamment, Kiawka rêva que deux céramiques de ce type, l'une sur l'autre, devaient couvrir le cœur des chamanes morts. Dans un rêve, Bartolo et moi étions près d'une cascade. Le maître de la cascade était là pour nous enseigner. Il a appris des choses à Bartolo pour qu'ensuite lui-même me les transmette. Dans le rêve, Bartolo m'a tout répété. Le maître lui a alors montré une petite jarre très jolie : « Et elle était comme tu l'as dit, en deux parties ». Le maître lui avait expliqué ce qu'elle était et ce qu'étaient ces deux parties. Mais il recommanda à Bartolo de ne pas me le révéler, car je devais chercher moi-même de quoi il s'agissait. « Elle est venue pour cela », ajouta-t-il à mon propos. Bartolo me fit donc savoir que pour connaître les Zápara il fallait que je le découvre moi-même. Le maître confia aussi à Bartolo que je rêvais et que j'allais rêver de plus en plus. Plusieurs mois après, Bartolo, dans un mail restitué dans le chapitre 3, me rapporta un récit onirique dans lequel je viens avec une *mucawa* et de vieilles femmes m'apprennent à les peindre.

Après cela, Kiawka rêva à plusieurs reprises que nous nous rendions ensemble dans le passé. Nous y rencontrâmes le gardien des céramiques. Il conserve dans une maison des collections de céramiques rangées par catégorie : s’y trouvent une série de jarres pour conserver la bière de manioc (*tinaja*), de coupelles pour la servir (*mucawa*), des pots pour cuisiner (*allpamanga*) et des assiettes (*callana*)²²⁵ :

- [1] Dans le rêve de Kiawka, nous arrivons ensemble à une maison où nous invitent des gens d’autrefois : « Cette maison est la vôtre ». Jamais personne en chair et en os n’est venu ici... J’entre et je vois deux *mucawa* l’une sur l’autre (elles ont toutes deux le fond rouge et le col noir). À l’intérieur il y a de la poudre. Je m’en mets plein le visage. Kiawka me demande : « Que fais-tu ? C’est le cœur des chamanes ». Dans cette maison, il y a de nombreuses autres céramiques. Le vieux dit : « Emmenez-tout ». Il y a des étagères de quarante *tinaja*, quarante *mucawa*, quarante *allpa manga*, quarante *callana*... Kiawka dit : « On ne va rien emmener, merci. On va juste emmener ces deux *mucawa* d’Anguilla, on viendra s’assurer que tout est bien, on visitera, mais on laisse tout sur place. C’est notre règle à nous ». Le vieux habite une petite maison à côté, il est le gardien de celle-ci.

Les *mucawa* qui me sont attribuées sont celles que j’avais rêvées presque un an plus tôt. Le gardien en nous offrant à toutes deux ses collections fait de nous les nouvelles gardiennes du lieu. Puis, à l’issue de ce récit, elle put annoncer comment étaient véritablement les céramiques de jadis.

Enfin, en 2002, de passage à Iquitos (Pérou) je fis un rêve dans lequel Kiawka et Bartolo apparaissaient. Je leur racontai quelques semaines après. Presque trois ans plus tard, dans le bureau de l’organisation, Kiawka me demanda de l’exposer à l’ensemble des nouveaux dirigeants qui devaient être investis quelques heures après. Je repris mon récit tel que je l’avais écrit en 2002 au réveil et je racontai comment j’avais remis à Bartolo et Kiawka des lances avant qu’ils n’entrent dans un édifice pour y recevoir un secret²²⁶. Après le récit, les dirigeants réunis décidèrent que pour marquer l’investiture de ces derniers, ils allaient avoir recours à une lance. Celle-ci serait transmise au moment venu au nouveau président de l’organisation. Mon

²²⁵ Toutes sont réalisées selon la technique du colombin : des boudins d’argile sont roulés dans la main et superposés de façon circulaire, formant les parois de la pièce.

²²⁶ J’avais noté : « Nous sommes enfermés dans un lieu (extérieur) que je connais, au nord près d’une frontière, il y a une bâtisse (un château ruineux) à contourner, un lieu que j’ai souvent rêvé et duquel je sais m’enfuir. Or, cette fois, je ne le peux pas car je suis avec des membres de ma famille qui sont paniqués. Plus loin je retrouve Bartolo et Kiawka, auxquels je donne, empressée, une lance. Ils la saisissent et courent doucement vers la porte, portant leur arme à bout de bras. Ils ont été appelés eux aussi, comme moi avant eux. Mais moi je tarde, peu rassurée. Je leur donne les lances et garde pour moi une petite sarbacane. Ils entrent. Je comprends que nous avons été « acceptés » pour entrer dans cet endroit où va nous être révélé un secret. Je suis insatisfaite car j’ai une sarbacane de toc, je retourne en arrière. On me donne un tricorné en céramique : il faut entrer avec des objets visiblement évocateurs de pouvoir. Je suis nerveuse. Je ne sais pas ce qui m’attend sauf que j’ai été moi aussi acceptée. Je suis angoissée. J’avance doucement jusqu’à la porte. Je me réveille.

rêve, parce qu'y apparaissent Kiawka et Bartolo, fournit ce jour-là, la base d'une nouvelle forme de passation de pouvoir. Cependant il n'est pas ancré dans le passé : au contraire, il semble contemporain, et cette fois, l'espace onirique dans lequel nous évoluons tous trois – Bartolo Kiawka et moi-même – est à proprement parler le mien : l'environnement que je décris est connu de moi seule, et uniquement par la voie des songes. Ces spécificités de mon expérience onirique ne peuvent être traduites comme la visualisation de pratiques rituelles du passé, mais elles contribuent néanmoins à alimenter la pratique moderne en mal de repères et servent à « baliser » le champ onirique.

Après l'examen de ces trois exemples, nous pouvons citer G. Devereux et dire que comme les Mohave, les Zápara « interprètent leur culture en termes de rêves, plutôt qu'ils n'interprètent leurs rêves en terme de culture... au moins au niveau théorique » (Devereux, 1967 : 197). Autrement dit, le système visuel zápara est à questionner car il est central dans leur compréhension et organisation du monde. Il régit les relations entre les personnes, les espaces temporels, et détermine de nouvelles pratiques²²⁷. Parmi celles-ci, Bartolo, qui est en train de rédiger l'histoire zápara affirme qu'il n'en est pas l'auteur : il y consigne les mythes et les récits qui lui ont été transmis. Or, à mesure qu'il écrit, des interrogations surgissent et deviennent des problèmes de l'histoire à résoudre : « Chaque nuit où j'étais préoccupé, j'ai rêvé », dit-il. La vision onirique montre au jeune leader la réponse aux questions, ce qui s'est passé, accompagné pour cela par son père, lequel explique verbalement ce qu'ils voient. Blas lui conseilla dans l'une de ces visites d'être attentif « pour pouvoir expliquer aux autres », faisant assurément de la vision une connaissance sur l'histoire à partager. Ce qu'il consigne est l'histoire qu'il entend depuis son enfance, la nuit le plus souvent, mais aussi celle qu'il continue de recueillir suivant sa volonté de « [l']enregistrer » auprès des anciens, et celle qu'il rêve²²⁸.

Les êtres du passé

La mémoire et l'histoire continuent de se construire aujourd'hui conjointement par les récits oraux et le rêve. Dans l'activité onirique, les relations interpersonnelles avec des sujets du passé sont essentielles à la transmission. Ce qui est en jeu c'est la continuité entre eux et les

²²⁷ J'entends par pratique, une manière d'agir volontaire, produit d'un choix déterminé à la fois par des intentions et par les capacités de la personne ou du groupe à réaliser l'action (selon son environnement, sa position vis-à-vis des autres personnes ou groupes, sa préparation, etc.).

²²⁸ L'auteur du livre sera donc la nation zápara, me dit Bartolo. Il se situe donc lui-même comme le collecteur d'histoires et de rêves. Au sein des confédérations indigènes les droits collectifs et les droits d'auteur sont souvent discutés. Le choix de ne pas être l'auteur de cette histoire est très probablement à mettre en relation avec ces nouvelles problématiques.

vivants d'une « authenticité » zápara dont les ancêtres sont les garants. Ce contact peut survenir comme un accompagnement dans l'acquisition d'une connaissance. Il semble alors que ce soit une collectivité de personnes du passé qui se manifeste à travers l'une d'elles.

- [2] Cette nuit Kiawka a parlé avec son père et son grand père : son grand-père veut qu'elle continue sa formation il lui a dit « Nous, nous allons t'aider de derrière », des temps passés.
- [3] Kiawka rêve : son père Blas lui dit de préparer son petit sac *islambu*. Ils partent rendre visite à l'oncle Guillermo, frère de Blas, « dans l'autre monde ». L'oncle Guillermo était *shímano*, il avait affronté directement les Kichwa. Elle dit à son père qu'elle n'a pas d'*islambu*, car à cette époque, ajoute-t-elle, elle n'en avait pas encore. Alors son père lui donne un très grand panier *saparo*. Elle le remplit et l'emmène. Ils partent (...).
- [4] On se souvient du rêve de Bartolo lorsqu'il s'était rendu pour la première fois en Europe. Son père et son grand-père l'avait accompagné dans un voyage onirique (chapitre 2, Les ascendants et les ancêtres).

Ce que montrent ces trois exemples est l'attachement des ancêtres nommés à enseigner à leur descendant des connaissances nécessaires à leur statut de leader politique et leur position de chamane plus ou moins en devenir. Quand dans le premier récit onirique, le grand-père avance qu'il va aider « du passé » (*de atrás*, me dit-elle en espagnol), ce sont en fait tous les ancêtres zápara qui sont prêts à contribuer à l'apprentissage de Kiawka, en raison de cette double position de leader politique et chamanique. Cette interprétation qui suit la théorie de Grice (1979) de la pragmatique naît d'abord de mes échanges quotidiens avec Kiawka, mais aussi de ses récits oniriques : Dans le passé, hormis ses trois ascendants directs et nommés, les autres sont appelés *ñuka rukuguna* / *ñukanchi rukuguna* (litt. « mes anciens/ancêtres », « nos anciens/ancêtres »).

- [5] À Doce-de-October, Kiawka me raconte son rêve d'hier soir avec les « anciens » (*antiguos* en esp.) d'il y a très longtemps. Elle les décrit : « sans rien » : des maisons vides, que des hamacs ; pas de *tinaja*, ils n'ont rien à boire. Ils sont vêtus de *llanchama* : les hommes portent une petite jupe, les femmes une grande tunique. Kiawka a rendu visite à deux maisons : dans l'une se trouvait un peu de viande, dans l'autre de l'ayahuasca. Les anciens lui demandèrent pourquoi elle leur rendait visite. « Et je ne sais pas pourquoi. J'ai répondu : “Je suis au Pérou. Je viens d'Équateur”. Comme c'est drôle, non ? Je leur ai dit que je suis venue pour une amie qui veut savoir comment ils sont »²²⁹. Le plus vieux annonce qu'il va lui « enseigner ». Il avait un très grand tabac et aussi un bâton qu'il allait lui offrir. Elle répondit : « Non, je suis au Pérou. Quand je serai en Équateur ».

²²⁹ Dans la réponse négative de Kiawka à l'invitation du plus vieux des hôtes, on remarque une incongruence verbale. D'ailleurs elle-même en rapportant le rêve trouve cela « drôle » ou *chistoso* (esp.).

- [6] Bartolo a rêvé qu'il était sur la plage de Rukuguna et les anciens l'appelèrent et lui dirent par quel chemin arriver jusqu'à eux. Il trouva le chemin et arriva là où ils habitent : « C'était comme des ruines », de terre, de pierres pour certaines, il y avait aussi un temple.

– *Il commente : « Mon père disait qu'il y avait une église²³⁰ ». Il a fait quatre fois le même rêve cette nuit : les anciens ne voulaient pas le laisser.*

Dans le rêve [5] Kiawka est allée loin dans le passé, dans les *callari uras*, le « temps du commencement ». Les interlocuteurs et leur environnement sont décrits : ils portent des vêtements de *llanchama*, ne possèdent « rien ». La maison contient les hamacs ; il y a de la viande et de l'ayahuasca prêts. Contrairement au récit [6], elle est l'initiatrice de cette rencontre, puisqu'elle est celle qui rend visite « pour savoir comment ils sont ». En rêve, les *rukuguna* sont toujours associés à l'acquisition d'une connaissance ou d'un savoir nouveaux : autrefois ils étaient tous des *shimano*. Alors qu'ils veulent lui donner un savoir (tabac, bâton), elle répond se trouver au Pérou. Cette réponse est une autre incongruence verbale (ou bizarrerie) propre aux rêves : de même qu'il existe des mécanismes de distorsions visuelles dans l'expérience onirique, les distorsions sémantiques sont aussi repérées par les neuropsychologues qui travaillent sur le rêve. Celles-ci sont manifestes dans l'inadéquation absurde entre deux propos, comme c'est le cas ici : à une question posée, elle « répond » de façon inadaptée.

Le rêve [6] a été fait au retour d'un déplacement familial de cinq jours à la *purina Tiawicachi*, à deux heures de pirogue de Llanhamacocha, où Bartolo a grandi et où vit sa mère, sur le *rio* Conambo. Durant le trajet les ancêtres ayant vécu sur la portion du fleuve ont été évoqués. D'ailleurs, le grand-père Alejo étant jeune vivait lui-même à Rukuguna avant que le village ne soit abandonné après l'attaque. Plusieurs maisons ou villages ont été localisés. J'avais moi-même montré à Bartolo mon intérêt pour ces récits durant les semaines précédentes. Nous avons tenté ensemble de comprendre plus précisément d'où venait la confusion entre « Rukuguna²³¹ », tel qu'ils désignent le village des anciens, objet du massacre perpétré par les ennemis Achuar, et « Santa Rosa de Conambo », le nom officiel – semble-t-il – du village aujourd'hui disparu. Or les Dominicains de la région avaient nommé plusieurs

²³⁰ En croisant plusieurs entretiens et en se référant aux chroniques des Dominicains parues dans *El Oriente dominicano* entre 1929 et 1932, il s'agit de Santo Rosa de Conambo. Plusieurs villages ont porté ce nom. Celui qui fut l'objet de l'attaque achuar, était composé de Zápara et Kichwa (ou Kichwa de Sarayaku).

²³¹ Les Zápara disent pour ce village : « *Rukuguna llakta* » (litt. : « le village des anciens »), ou « *Rukuguna* » (litt. : « les anciens »). Selon Bartolo, le nom de Rukuguna a été donné par les anciens après le massacre. Avant cette tragédie, ce lieu devait s'appeler Shukshukcocha, *shukshuk* désignant les tremblements symptomatiques de la grippe.

missions de cette manière ; du moins, chaque fois que l'une d'elle disparaissait, une nouvelle perpétuait son nom. Bartolo souhaitant inscrire historiquement son peuple dans la région se trouvait donc fortement intéressé par ces questions. Dans son rêve, ce sont les anciens qui l'appelèrent jusqu'à eux. Ils sont donc à l'initiative de la rencontre, même si Bartolo l'a favorisée par son désir et ses talents de bon rêveur. Il lui a fallu trouver le bon chemin, signe de son savoir. Il en fait une description : des ruines de pierres et de terre et un temple. Dans ce récit, il n'a pas décrit ni nommé ses interlocuteurs individuellement, mais il a pu les situer sur le territoire (sur le haut Conambo, à Rukuguna) et dans le temps (ce sont les ancêtres qui y ont vécu). A propos de leurs intentions, Bartolo souligne que les anciens avaient désiré sa venue, mais aussi qu'ils n'avaient pas voulu le laisser partir et le laisser tranquille, comme le montre la répétition de l'expérience onirique à quatre reprises la même nuit.

Dans son récit de rêve [5], Kiawka déclare aux anciens effectuer une enquête rétrospective pour l'ethnologue (l'amie). Ces personnes qu'elle rencontre ne sont pas précisément situées dans le temps passé, ils sont des anciens, des Zápara du passé (contrairement au rêve [6] de Bartolo). L'imprécision temporelle dans laquelle ils se trouvent équivaut à faire d'eux des Zápara génériques du passé, l'intention de Kiawka n'étant pas ici de les fixer dans une temporalité historique ou de dire une ethnohistoire, mais plus simplement de rencontrer des personnes « du passé » à observer. En confrontant ce type de récit de rêve (et l'intention de Kiawka d'effectuer une enquête pour une amie et de chercher à observer des êtres du passé) et des discours quotidiens sur sa volonté de connaître le passé, les ancêtres et leur chamanisme, d'une part, aux récits oniriques où interviennent des ascendants directs et nommés, d'autre part, se révèle une pragmatique où à travers le terme d'anciens, ou « de derrière », Kiawka parle d'un collectif d'anciens zápara, morts, nommés ou pas, tous garants de la transmission du patrimoine immatériel zápara qui périclité.

Au contraire dans le rêve [5] de Bartolo, ne cherche pas les anciens. Les êtres du passé l'appellent et ne veulent pas le laisser partir. Ce rêve rappelle ceux dans lesquels interviennent des morts récents encore « vifs », cherchant à emmener avec eux des vivants pour tromper leur ennui. Pourtant, les *antiguos* dont il parle, sont ceux du site de Rukuguna. En l'affirmant, le narrateur les situe temporellement en $G + 3$ et $G + 4$ ²³². Deux raisons peuvent être retenues

²³² En effet, Alejo le père de père était un jeune homme encore célibataire, qui s'est sauvé en forêt pour échapper aux Achuar. Ce sont donc les générations + 3 (comme Alejo) et + 4 voire + 5 qui ont vécu cet événement. Ils sont ceux dont parle Bartolo en disant avoir rêvé des anciens de Rukuguna. Cette expression équivaut à dire « ceux qui étaient à Rukuguna lors de l'attaque (désormais) éponyme ». Précisons ici que Rukuguna est un « point de repère » pour la mémoire (Th. Ribot cité par Marcel et Mucchielli, 1999), c'est-à-dire qu'il permet de situer temporellement et comparativement d'autres situations. Halbwachs écrit que « ces événements définissent notre

quant à l'attitude des anciens à ne pas vouloir laisser tranquille le vivant. D'une part, on peut supposer qu'ils sont encore des morts « vifs » : ils sont morts depuis les années 1920 probablement, donc depuis suffisamment longtemps pour ne plus être nostalgiques des vivants. De plus, de leur « vivant », ils n'ont pas connu Bartolo, donc ils n'ont aucune raison de ressentir ce manque. Cependant on n'a peut-être jamais autant parlé de ces morts que depuis la naissance de l'organisation, celle-ci étant elle-même la conséquence d'une volonté de maintenir et de reconnaître l'identité, la culture et l'histoire zápara. Rappelons ici que Blas a investi son fils de cette mission. Ces défunts se « revivifient » et se manifestent auprès de celui qui les a replacés sur la scène contemporaine. Ce comportement témoigne probablement d'une défaillance dans le passage de mort à ancêtres : si je n'ai pas saisi la manière dont la transition s'opère, il faut admettre pourtant que celle par laquelle ils s'adressent aux vivants et les ennuiant est propre à ceux qui n'ont pas encore franchi cette étape rituelle. Pour les morts de Rukuguna passés de vie à trépas suite à l'attaque des Achuar, la transformation s'est mal déroulée ou demeure inachevée²³³. D'autre part, Bartolo est un leader charismatique, un chamane en devenir et l'on peut présumer que les anciens veulent lui transmettre des connaissances pour mener à bien sa mission, ou faire de lui l'un des leurs. De quoi repenser le rapport aux ancêtres dans la transmission de la connaissance du passé et celle du patrimoine, pour l'avenir culturel et historique des Zápara.

L'organisation zápara dans sa recherche d'histoire montre bien qu'elle entend la prendre en compte pour affirmer sa propre identité, d'un point de vue politique. Ils sont prêts à « emmener l'enregistrement de l'histoire (...) : avec cela nous essaierons de réactualiser »²³⁴. Il s'agit de « documenter l'histoire », non pour en tirer les leçons, mais plutôt pour effectuer un travail de mémorialiste, pour ne pas oublier, pour éviter les non-lieux de la mémoire²³⁵. Cette mémoire permet la compréhension d'un fait du passé qui doit mener à s'engager politiquement et socialement, l'acte de mémoire précédant l'action politique.

situation, non seulement pour nous, mais pour les autres, dans divers groupes. (...) C'est en tant que membres de ces groupes que nous nous représentons à nous-mêmes, et la plupart des points de repères auxquels nous nous reportons ne sont que les événements saillants de notre vie » (Halbwachs, 1994 : 125).

²³³ Sur le site (haut Conambo à proximité de Llanhamacocha), Kiawka déclara : « Les morts sont ici... Ici est mort un achuar, et ici un zápara ». Certains d'entre eux ont été enterrés sur place. Selon elle, cinq chamanes sont morts durant cette attaque. Elle espère un jour y trouver une pierre car « ici, elles sont puissantes ».

²³⁴ « *Vamos a llevar la grabación de la historia (...) con eso trataremos de reactualizar.* »

²³⁵ « Même reformulée, écrit A. Farge (1997), revisitée sans cesse parce que réinterrogée par le présent, l'histoire est à chaque époque le récit raisonné des événements (...) ».

5.4 De l'usage des rétrogressions

Les exemples traités précédemment ont montré l'intérêt obsédant de Kiawka pour le passé. Il peut être explicité en premier lieu par la volonté d'accroître ses connaissances et performances en tant que chamane, ainsi que la possibilité d'obtenir assistance, coopération et conseils de la part de *shímano* forcément puissants. À travers les pratiques de Kiawka, plusieurs thèmes dominent notre réflexion : d'abord (1), les « rétrogressions visuelles »²³⁶ qu'elle réalise sont étonnantes et ne laissent pas de nous interroger. En effet, pourquoi cette nécessité de faire un retour vers les anciens ? Il s'agit bien d'un retour puisqu'elle « avance » vers le moment de sa naissance pour le dépasser et accéder à des périodes antérieures. Ces mouvements s'accompagnent de discours et commentaires qu'on ne peut réduire à une action ponctuelle et non réfléchie, inconséquente. Dans un deuxième temps (2), avec elle on assiste à une volonté de construire socialement une mémoire individuelle et collective. C'est avant tout une pratique²³⁷ personnelle, impliquant d'autres êtres avec lesquels elle entretient des relations diverses. Cette mémoire est également collective puisque Kiawka garantit par ses songes la validité des informations mémorielles qu'elle fournit. Enfin (3), le système visuel²³⁸ qu'elle nous laisse à voir est phénoménal et nous permet d'aborder des questions posées récemment par l'anthropologie visuelle. Quand M. Banks et H. Morphy proposent que cette approche réponde à « comment les choses sont vues, et comment ce qui est vu est compris » (Banks et Morphy, 1997 : 21), l'exemplarité du cas zápara et plus spécialement celui de Kiawka est manifeste.

Le rêve est partie intégrante du système visuel zápara, au même titre que la vision immédiate. Deux aspects les différencient : d'un côté, la capacité dans l'activité onirique à voir des êtres et des choses non accessibles dans la vie de veille et dont la réalité est néanmoins manifeste ; de l'autre, la capacité à recevoir ce qui constitue le patrimoine immatériel du groupe, et ainsi s'assurer la continuité de celui-ci par le rêve. Celui-ci est le modèle du système visuel zápara : par ce biais, ils construisent des idées, des concepts, inventent la mémoire, déterminent leur environnement (composé d'ancêtres, d'esprits, de sites historiques, etc.) et entrent dans les champs de communication de tout autre doté d'une âme.

²³⁶ Le mot rétrogression me semble préférable ici à celui de régression. Défini comme un « mouvement, une marche en arrière » selon le dictionnaire *Le Petit Robert* (1996), l'idée de cheminement vers le passé me semble plus évidente que dans « régression ».

²³⁷ J'entends par pratique une manière d'agir volontaire, produit d'un choix déterminé à la fois par des intentions et par les capacités de la personne ou du groupe à réaliser l'action (selon son environnement, sa position vis-à-vis des autres individus ou groupes, sa préparation, etc.).

²³⁸ M. Banks et H. Morphy définissent le système visuel comme les processus par lesquels les humains produisent des objets visibles, construisent leur environnement visuel et communiquent par des moyens visuels (1997 : 21).

La volonté de Kiawka d’atteindre le passé et d’« être histoire » (*ser historia*) est à ce point que ses visions oniriques ou induites l’amènent à expérimenter des situations limites. Celles-ci s’avèrent particulièrement utiles à la compréhension des régimes mémoriels et des enjeux politiques.

D’abord il faut signaler que Kiawka se targue parfois d’être une femme d’un âge improbable : elle déclare en effet avoir 107, 115 ou 130 ans. Il lui est arrivé de dire à sa mère qu’elle était née avant elle. Cet âge est son âge rêvé. Elle l’a compté, assise, dénombrant avec une fille le nombre de nœuds d’une corde. En kichwa, nœud et compte se disent *kipu*. Cent sept « nœuds », c’est son âge. Les Zápara ont un rapport difficile avec le temps « réel » lorsqu’il faut déterminer une durée en nombre de jours, de mois ou d’années. À plusieurs reprises, des événements survenus à quelques mois d’intervalle ont été rappelés comme s’étant déroulés une ou deux années auparavant. Autant dire que le décompte du temps s’avère complexe. Or compter son âge, comme le fait Kiawka dans son expérience onirique, c’est aussi mesurer le temps. De là surgissent d’autres questions sur la perception et la mesure du temps, selon que le sujet se trouve dans l’expérience onirique ou pas. Alors on peut opposer la fulgurance pour parcourir le temps par le rêve à la régularité du temps réel : le temps passé à réaliser une action est subjectivement différent selon que l’on se trouve dans l’un ou l’autre mode temporel. Kiawka expérimente ces parcours dans les deux modes depuis longtemps. Enfant, elle racontait « son histoire » à l’école ou à ses sœurs. À ceux qui lui demandaient comment elle savait tout cela, elle répondait qu’elle était vieille, née en 1930. Elle leur racontait ce qu’elle voyait en rêve, ajouta-t-elle. Une autre fois, elle me déclara être née en 1902. « Ce n’est pas pour rire. C’est que je suis vieille ». Elle me précisa aussitôt qu’elle connaissait son grand-père et le passé. Plus on est bon rêveur, plus on va loin dans le passé. C’est ce qu’à fait mon hôte durant mon séjour. De fait, elle a de plus en plus de pouvoir. Ce qu’elle nomma une fois *el nacimiento de mi persona* (litt. « la naissance de ma personne » en espagnol) lui permet donc de dépasser non seulement sa naissance, mais aussi le temps : naître plus tôt, c’est vivre, voir et connaître plus tôt. C’est s’approcher de l’existence des êtres du passé. Cet exercice de dépassement de soi permet d’égaliser les anciens.

Ces rétrogressions et renaissances permettent d’« être histoire », une expression chère à Kiawka. Selon elle, pour connaître l’histoire, il faut l’avoir vécue²³⁹. « Arriver à leur point,

²³⁹ C’est le sens de la question qu’elle me posa un jour tandis que je lui parlais des pérégrinations de son aïeul Alejo : « Si tu es histoire, quel âge peux-tu avoir ? » (*Si tu eres historia, ¿cuántos años tendrás ?*).

pour être histoire » c'est aussi un moyen d'« être comme ça, égale à eux » : connaître le passé, être détenteur de la mémoire historique et sociale du groupe :

« *Moi je voulais [connaître] toute la vie des rukuguna, les rukuguna du commencement [Callari rukuguna]. En l'obtenant seule, en apprenant seule, pas en le recevant des autres, moi-même. Comment je vois, comment je vais apprendre la vie des rukuguna, la vie d'il y a très longtemps. C'est que je voulais être. Je voulais être comme pense mon grand-père. Je veux être ce que pense mon grand-père, je veux le faire.* » (l'italique pour les énoncés en kichwa et le romain pour les énoncés en espagnol).

Devenir soi-même un « ancien » est encore une façon d'acquérir du savoir, du pouvoir chamanique. Les *shímano zápara* étaient connus pour leur puissance. En devenant leur égale – en espagnol elle ne les appelle plus *abuelo* mais *hermano* – dans le temps, elle espère devenir leur égale en force. Elle est devenue *historia*, et ses ancêtres sont devenus ses frères.

Être histoire, c'est encore en comprendre les intentions, le sens des événements. Bartolo rêve les livres pour savoir dans quel état d'esprit et avec quelles intentions ils furent écrits par leur auteur. Kiawka a ce même désir face au passé. Elle désigne cela aussi « être os de son grand-père ».

Comment atteindre cet état mieux qu'en incorporant le plus emblématique d'entre eux ? Kiawka l'a fait, elle a incorporé la mémoire du passé à travers le corps de son grand-père Alejo. « Oui, les souvenirs de mon grand-père, ses souvenirs, j'en suis pénétrée », affirme-t-elle. C'est lors d'une séance d'ayahuasca à laquelle j'assistais que son grand-père entra en elle. Elle me raconta que dans cette vision, son père Blas, son grand-père Alejo et moi-même étions présents. Nous nous trouvions à la lagune verte de la montagne Supay Urku où vivent les ancêtres. On lui a apporté deux personnes vivantes. Elle a mangé de la chair humaine en commençant par le cœur. Du sang dégoulinait de sa bouche. L'une d'elle suppliait de ne pas la manger, elle-même ne voulait pas : « Non, je ne veux pas manger de chair humaine, non je ne veux pas être comme mon grand-père ». Au début, précisa-t-elle, c'était difficile puis elle a mangé avec envie. Après avoir mangé ces deux personnes (en ingérant leur cœur), son grand-père Alejo s'est posé sur sa tête et soudain il est entré en elle. À l'issue de cette incorporation, Kiawka devait faire sonner les cloches *supay campana* pour clore le rituel, ce que je fis à sa place, grâce à l'indulgence bienveillante des ancêtres²⁴⁰.

²⁴⁰ Après cette séance, Kiawka dut suivre un jeûne. Notons aussi son dégoût viscéral pour toute boisson de fruits ou viande rouges durant les deux semaines qui ont suivi. La vue de jus de mûres dans les rues de Quito ou Puyo provoquait inévitablement des grimaces de Kiawka accompagnées de paroles marquant son dégoût.

Pour incorporer l'aïeul, il a fallu que Kiawka avale un cœur humain, c'est-à-dire qu'elle réponde à la volonté du grand-père en étant aussi « rouge » que lui. Elle effectua de la sorte une mise en acte rituelle de sa propre identification au grand-père dont la caractéristique principale est sa condition de « super chamane ». Alejo a été le témoin de l'attaque la plus importante des Achuar à Rukuguna, le responsable aussi, selon l'histoire orale, de la plus grande épidémie de fièvre jaune à Santa Rosa de Conambo où vivaient des Kichwa, près de l'embouchure du *río* Tigre. Enfin, il a malmené le fameux Padre León dans les années 1930, un épisode dont on parle encore. Cependant c'est celui de Rukuguna qui est le plus saillant : évènement traumatique majeur, il fait l'objet d'une élaboration idéologique dont le rappel joue un rôle important dans le champ social et politique aujourd'hui. En incorporant son ascendant, Kiawka assure la continuité de la narration de l'histoire.

Si pour Bergson le passé est mémorisé, cumulé dans la conscience, cette conservation est un élément permanent dans un univers qui change. Cette idée est proche de la conception zápara pour lesquels le passé peut être une substance permanente conservée dans le corps, imperméable au devenir du monde. L'apport de G. Simondon (2005) éclaire relativement l'acte d'incorporation du grand-père par Kiawka. Ce philosophe de l'individuation, mais aussi de l'être-relationnel ou de l'être-individuel nous permet de penser l'acte de Kiawka sous une autre perspective : par le rituel d'incorporation de l'ascendant, représentant d'un passé immuable et permanent (dès lors qu'il est passé), Kiawka entre dans un processus de co-individuation. E. Marty explique ce processus dans un article sur l'individuation dans l'acte de connaissance :

« Tout être, tissé dans ses liens affectifs, amicaux et familiaux et dans ses trames généalogiques, continue, après sa mort, à participer de son monde, par les paroles, les pensées, les actes, les émotions et les sentiments qu'il y a mis en œuvre et qui, reliés à ceux des autres, constituent ce monde. (...) Présence active d'une absence active tant qu'il se trouve des vivants pour se laisser nourrir et inspirer dans leurs actions et dans leur conscience par elle, ou bien pour les rencontrer et prendre appui sur cette rencontre. » (Marty, 2004)

Si Alejo contribue à « individuer » le monde zápara du Conambo²⁴¹, la participation active de Kiawka est de co-individuation. Elle se réalise dans un processus de construction psychologique, en interaction avec la construction sociale. Savoirs, expériences et mémoires sont tous nommés *yuyay*. Seule cette femme, pour nommer la mémoire du grand-père qu'elle porte en elle, parle de *rikushka yuyay*, *rikushka* signifiant « vu » ou visuel. C'est par

²⁴¹ En réalité il s'agit là d'une « micro-histoire » : la mémoire d'Alejo est vive dans plusieurs villages du Conambo où sont installés ses descendants. Sur le Tigre, une vieille femme se souvient, jeune, avoir vu Alejo descendre le fleuve partant chercher le sel sur le Huallaga.

conséquent la mémoire et l'expérience visuelles de son ascendant qui non seulement lui sont accessibles mais aussi qu'elle possède désormais corporellement. Elle-même définit la mémoire comme ce qu'elle possède dans la tête (*ñuka umay chariuni*, litt. : « je l'ai dans ma tête »), elle est *yariushka*, ce qui est gardé, pensé, sans être écrit.

La volonté de connaître et celle de voir sont les moteurs de ces visionnages²⁴². Il aurait pu s'agir d'autres perceptions, mais ce sont des visions et des rêves qui montrent et partant construisent la narration du passé. On assiste là à une tentative pour revisiter, repenser, reconsidérer la mémoire et l'histoire face au présent qui se délite.

* * * * *

Ce chapitre porte sur les régimes d'historicité et les usages au présent du passé. Des rêves et des substances – l'eau et le minéral spécialement – font passer tels des véhicules les humains vivants du présent au passé et entraînent des objets et autres existants du passé vers le présent.

Dans un article intitulé *Sick of history*, A.C. Taylor (in press) a montré deux régimes d'historicité contrastés dans la région où résident les Zápara. Partant des Jivaro, pour lesquels la mise en narration de l'histoire est traversée par une dialectique de la vengeance et de l'oubli, et des populations kichwaphones qui privilégient la fabrication d'une ethnogenèse hybride, issue de groupes distincts, elle interroge les formes d'historicité mais aussi les choix qui s'offrent aux Indiens : « “*Being Jivaro*” or “*being Runa*” (*Quichua*) are alternative choices, a matter of builing up a certain kind of selfhood and engaging in the array of practices it is geared to, each one implying different ways of relating to the past » (Taylor, in press : 2).

La catégorie *runa* englobe les constructions comme Canelos, des réductions établies par les Dominicains et réunissant des Zápara, des Quijos du Napo, des Jivaro et des Kichwa des Andes. Cependant, beaucoup de Jivaro sont entrés dans un processus de kichwisation : ils parlent la langue, les intermariages sont nombreux, et certains se sont installés dans des villages kichwa ou à dominante kichwa. Pour A.C. Taylor, la façon jivaro d'être et de faire l'histoire a à voir avec ce qui va être « souvenu » et ce qui va être oublié et par qui. Or cela n'est pas sans rapport avec des états de santé liés à l'environnement social et aux formes de relation. À ce titre, les expériences visionnaires sont porteuses de bien-être. Parmi celles-ci, les

²⁴² Sur la notion de volonté dans le haut Napo on pourra consulter Uzendoski, 2005 et Whitten, 1985. Associée au cœur, la volonté pour les Runa de Canelos est aussi liée à la beauté. Pour les Zápara, des éléments corporels décrits comme beau, voire le corps entier le cas échéant, sont des corps pleins de savoirs (voir chapitre 1) et partant de « volonté », de « force ».

arutam représentent une mise en perspective de la mémoire : il s'agit là d'oublier le nom, la biographie du spectre qui se présente, de sorte qu'il n'en reste plus qu'une sorte de vide « mémorable »²⁴³. « *This memory of memory is precisely what constitutes the arutam who confer to the living the ability to make history* » (*Ibid.*: 13). Par ailleurs, pour les Runa mais aussi pour les Jivaro entrés dans un processus de transculturation approchant ou choisissant l'identité kichwa, il existe une histoire linéaire narrative selon le modèle kichwa décrit précédemment. Ces deux conceptions jivaro et *runa* sont perméables et offrent chacune des avantages pour l'individu.

Les Zápara ont une approche du passé et de sa narration profondément ancrée dans le présent. M.E. Reeve (1993-1994) avait décrit comment les descendants de Zápara racontaient la fin de leur peuple. Elle a recueilli des récits de guerre chamanique et de combats entre guerriers, armés de lances et de boucliers. À l'aide de documents d'archives, l'auteur montre que les épidémies sont essentielles à la compréhension de la situation démographique et sociale des Zápara, seulement, elles sont intégrées aux récits de guerre chamanique. Aujourd'hui, pour des raisons à la fois politiques et économiques, les Zápara contemporains font appel à la mémoire du passé pour maîtriser le présent. Ils sont à un moment de leur histoire où leur devenir est questionné de l'extérieur comme de l'intérieur. Entre le souvenir et l'oubli, les Zápara produisent une mémoire externe et réactualisable qui leur permet de trouver des réponses aux questions sur le passé.

Pour ma part, j'ai pu montrer comment les relations entre présent et passé s'effectuent au moyen de rétrogressions riches en implications puisqu'elles transforment des termes d'adresse et de parenté dans le rêve, manière de s'élever au temps et au rang des aïeux. Les êtres du passé rendent possible un avenir zápara grâce à des promesses de continuité envers les vivants ; ils structurent la relation entre passé et futur. Des rêves, des ancêtres et des objets constituent des médias qui synthétisent et concentrent connaissances et relations. La transmission s'effectue alors dans une relation de perméabilité entre deux « corps » ou substances porteurs de mémoire. Les mécanismes de mémorisation à l'œuvre sont ceux de la visualisation et de l'incorporation : il s'agit d'une mémoire corporée et corporelle, née de l'expérience personnelle, inscrite dans la vision puis le corps. Les processus d'inférence qui permettent de faire de la connaissance personnelle du passé une connaissance zápara partagée, c'est-à-dire aussi une mémoire collective, est le processus visuel même : raconter le vu fait le vrai.

²⁴³ A.C. Taylor écrit : « *What remains of the dead is a kind of empty "memorability" devoid of any visual or biographical detail that would allow reminiscence* » (1994: 13).

Chapitre 6 - Une sociologie du rêve

La vision onirique se caractérise par le mode de relation qu'elle offre avec des interlocuteurs divers, à travers des échanges à la fois interpersonnels et « transtemporels ». Les spécialistes zápara décrivent alors des techniques grâce auxquelles les champs du rêve s'élargissent spatialement et s'approfondissent temporellement. Bien qu'étant une expérience privée, l'activité onirique peut être partagée avec des personnes auxquelles le rêveur est lié : l'entraide et la coopération associent les deux au moment où le récit de rêve est rapporté à l'autre. Dès lors, ils sont susceptibles d'agir ensemble. Dans cette description du « rêver » chez les Zápara, la sociologie du rêve n'a été que partiellement traitée à travers la caractérisation des rêveurs et les contextes d'énonciation des récits oniriques. Dans ce chapitre cette réflexion se poursuit en répondant aux questions suivantes : qui rêve ? Avec qui ? Quels sont les humains qui rêvent ensemble et comment ? Que signifie « faire rêver » autrui ?

Pour rêver l'autre, il faut que les deux sujets s'accordent et se « connectent ». Les conditions de la relation sont pour tous deux l'identification de l'autre et l'acceptation de la relation même. Il est envisageable que l'un des deux ne la souhaite pas. Ainsi, dans un rêve, le père de Puruña lui a dit : « Si je t'oublie, je ne te donnerai pas de rêves ». C'est la raison pour laquelle, m'avoue-t-elle, elle ne rêve pas son père. À plusieurs reprises j'ai évoqué la question de l'éloignement spatial et temporel, celle des frontières territoriale et mémorielle car ces distances sont autant de difficultés pour se rêver mutuellement.

R. Bastide voulait par une sociologie du rêve « embrasser toute l'autre moitié de l'homme, aussi bien les états crépusculaires que les états purement nocturnes » (Bastide, 1967 : 180). Lorsqu'il appelle à ce projet, il préconise « une vaste enquête sur les rapports du rêve avec les milieux sociaux » (Bastide, 2003 : 31). Il propose « deux chapitres » pour réaliser une sociologie du rêve : « Le premier étudierait la fonction du rêve dans la société. Le second, celui des cadres sociaux de la pensée onirique » (Bastide, 1967 : 178).

L'ambition de ce sixième chapitre (qui n'est certainement pas une sociologie complète du rêve zápara) est plus modeste : à travers les questions posées, je montrerai que dans la théorie zápara, rêver c'est recevoir un rêve dont l'émetteur (identifié) est l'interlocuteur onirique. Il s'agit en définitive d'une théorie onirique de la communication intrinsèquement liée au corps organique et aux apparences corporelles.

À l'issue de ce chapitre seront traitées « les coulisses du songe » (*ibid.*), c'est-à-dire tout ce qui concourt dans l'environnement du rêveur à la production de ses expériences oniriques. Cela inclut les espaces où celles-ci « s'établissent » (« *donde se ubican nuestros sueños* ») et que j'appelle « les champs du rêve ». Ils sont également constitués des éléments qui contribuent à l'apparition de nouveaux discours sur le rêve et le contaminent, comme les entreprises d'extraction qui travaillent dans la région ou la religion apportée par les missionnaires.

6.1 Le rêveur

Ceux qui possèdent de bons rêves (*ali muskuyuj*) ont souvent reçu une initiation chamanique et sont particulièrement attentifs à leurs songes, à leur contenu et aux interlocuteurs oniriques compris, qui montrent et démontrent à l'envi l'étendue de leur savoir.

Les fils du défunt Blas ont reçu de leur père des facultés supplémentaires à l'instar de Joaquín, le plus jeune, désigné comme le successeur de cette lignée de chamanes, ou de Bartolo, devenu leader de son peuple avec le soutien et l'assentiment paternels. « Mon père a beaucoup, beaucoup, beaucoup soufflé sur mon corps, “pour apporter de ma terre”, a-t-il dit, c'est ainsi que moi, dans mon corps, j'ai beaucoup de rêves, des rêves puissants ». Lorsque Blas a choisi de mettre en place de manière stratégique une résistance zápara, il désigna Bartolo pour rendre son peuple à nouveau visible. Il était le seul fils étant allé au collège à Sarayaku, le village kichwa voisin, emblématique de la force des organisations indigènes. En soufflant sur lui pour qu'il ait de bons rêves, Blas dit en kichwa : *Ñuka llaktata apangawa* (litt : « pour apporter de ma terre »). *Llakta* peut désigner le village, le territoire ou le pays. De cette manière, il envoie à Bartolo des rêves ancrés dans le territoire. Il lui transmet un savoir-rêver à conserver dans le corps, qui lui permettra de traiter aussi les affaires de la communauté : « apporter de sa terre » dans les rêves de celui qui deviendra le leader offre à celui-ci une aptitude supérieure à rêver *pour* le peuple zápara. En d'autres termes, l'orientation de ses rêves a été déterminée en partie au moins par la bienveillance de son père.

Les Zápara sont porteurs du rêve. Pour autant, peut-on dire qu'ils sont ceux qui rêvent ? La question du sujet est à poser : qui rêve ? Est-ce que Bartolo est sujet de son rêve, ou bien est-ce que son père en lui envoyant le souffle de son territoire ne fait pas de la société zápara le sujet qui rêve ? Les récits énoncés sont à la première personne, pourtant, les *shímano* morts, les ancêtres, des esprits et des humains vivants y agissent. La place de l'interlocuteur onirique est essentielle et pose question : qui du rêveur ou de l'interlocuteur onirique détermine le rêve et le « fabrique » ? Le premier est parfois l'objet des réalisations du second. Néanmoins, il le relate à la première personne. Alors, est-il le patient de l'interlocuteur onirique, ou même du peuple zápara tout entier ? Poser la question du sujet qui rêve, renvoie aux suivantes : qui est l'agent du rêve ? Qui est l'agent *dans* le rêve ? Qui le « fait » ou le « performe » ?²⁴⁴

À la première question, la tentation est de répondre que l'agent du rêve est le rêveur lui-même. Le rêve est une expérience universelle et personnelle survenant durant le sommeil. Durant le songe, une part de contrôle et d'agissement intentionnel est possible. Néanmoins, qu'en est-il lorsque deux personnes connaissent au même moment une expérience onirique similaire ? Qui, dans ce cas, est l'agent du rêve ? De plus, des techniques permettent de faire rêver autrui, et même certains parviennent à rêver « pour autrui » : autant de situations qui offrent de formidables lieux d'élaboration des régimes oniriques.

Rêver ensemble

Il existe deux moments durant lesquels des personnes sont susceptibles de rêver ensemble. Lors de tout apprentissage chamanique, l'impétrant doit respecter une période de jeûne alimentaire et sexuel²⁴⁵. À l'issue de la formation, en rompant l'interdit sexuel, lui et son partenaire rêvent ensemble, c'est-à-dire qu'ils embrasseront une même expérience onirique. Celle-ci est particulièrement importante car elle offre à tous deux des connaissances ou

²⁴⁴ Dans le chapitre 3 j'ai avancé que les Zápara sont des *performers*. Les activités oniriques sont performatives. Quant aux Zápara, patients ou agents dans le rêve, ils sont des *performers* puisqu'ils réagissent à l'expérience du rêve, corporellement, émotionnellement, ils sont pris par l'activité onirique qui dès lors agit sur eux. En posant ici la question « qui fait le rêve ou le performe ? », il n'y a pas de contradiction : il s'agit de trouver l'agent. Dans un rêve donné, qui en impulse le contenu ?

²⁴⁵ Quand une personne acquiert un savoir, grâce à la diète qui l'accompagne, il sera incorporé dans le corps de l'apprenant. Le maître pourvoyeur de ce savoir est susceptible de désigner une personne pour accompagner l'impétrant tout le temps de l'acquisition et s'assurer du bon déroulement de la diète. Durant le temps de l'apprentissage, il sera probablement le seul interlocuteur de l'apprenant. À cet effet, il sera aussi celui qui offrira à l'issue de la formation la bière de manioc par laquelle se termine la diète. S'ils ont partagé la même nourriture tout ce temps, ils partageront ensuite leur premier repas. Le partage de la diète, associé à la relation très proche des deux sujets due à cette expérience vécue ensemble engendre un partage de la connaissance acquise : l'accompagnateur incorpore de cette manière cette même connaissance, en tout ou en partie.

pouvoirs élaborés. Au-delà du rêve, c'est aussi le pouvoir en gestation qui sera partagé²⁴⁶. Il se produit alors un vertige (également ressenti par les deux) quand le pouvoir circule entre les partenaires. Il n'est alors pas perdu pour l'apprenant mais partagé avec l'autre. Ainsi, à la fin du jeûne (*sasi*, en kichwa) se pose la question de l'identité du partenaire sexuel et il n'est pas rare que des apprentis en sollicitent d'autres de l'autre genre pour que culmine leur propre savoir. Certains choisissent au contraire un(e) allié(e) qui ne porte pas l'odeur du sexe, donc une personne vierge, grâce à laquelle non seulement il n'y a pas déperdition de savoir, mais aussi il sera dans un environnement favorable (matrice). En fin de jeûne, l'apprenant doit réaliser l'acte sexuel dans de bonnes conditions pour que le fruit de son apprentissage soit à la fois renforcé et amplifié. Parfois de cette relation éphémère naît un enfant, un *sasi wawa* (kichwa), un enfant du jeûne. Assurément, celui-ci bénéficie dès sa conception même de dispositions favorables à l'exercice du rêve comme du chamanisme. Si c'est un homme, il sera aussi un bon chasseur.

Durant le sommeil qui suit le coït de la fin du jeûne, l'agent du rêve est l'impétrant : il est celui par lequel le rêve arrive et se réalise comme un moyen supplémentaire de connaissance et d'acquisition de pouvoir. « En prenant la connaissance d'un autre qui apprend, deux personnes peuvent rêver la même chose », expliqua Kiawka à Puruña. Dans le *sasi muskuy* (en kichwa, litt. « rêve de jeûne ») l'apprenti est susceptible de rencontrer son maître ou des esprits auxiliaires, humains ou non-humains, vivants ou morts, lesquels lui offrent alors un présent qui est un pouvoir : siège, tabac, pouvoir « corporé » c'est-à-dire faisant corps avec l'apprenant dès lors qu'il est reçu et accepté. Dans le rêve, il est patient de ces esprits bienveillants qu'il a contribué à réunir. Quant au partenaire de fin de jeûne, il/elle expérimente avec bénéfice le rêve de l'apprenti, de manière à ce que celui-ci soit l'agent de son rêve, en quelque sorte orchestré par les différents esprits tutélaires.

L'autre situation suppose le partage d'un « secret » ou d'un pouvoir. Dans le premier cas, un esprit tutélaire – non nécessairement matérialisé – donné aux deux personnes par un chamane est la raison de rêves partagés²⁴⁷. Il n'y a rien là de systématique et les songes induits par cette possession demeurent extra-ordinaires. Là où deux personnes possédant un même secret rêvent ensemble, l'agent du rêve ou celui qui le provoque et lui donne son contenu est le secret lui-

²⁴⁶ À propos de Ana María, la sœur de sa mère, Bartolo me confia qu'elle est une « rêveuse » ou une personne qui a des rêves (*muskuyuj runa*) et ajouta : « Elle voulait être *shimano* mais l'oncle Joaquín lui a retiré son pouvoir, sinon elle aurait été méchante [*mala*], car son mari était Guillermo, il était chamane. Cet esprit [d'Ana María] était en train de produire du pouvoir. C'est comme ça qu'on apprend avec son mari en dormant : les deux âmes sont reliées, collées ».

²⁴⁷ Il s'agit des « secrets » présentés (aussi) comme des interlocuteurs oniriques dans le chapitre 2.

même. Il tente à ce moment d'éprouver le rêveur (celui qui énonce le récit onirique au réveil) et apparaît comme une silhouette sombre dans son sommeil. Cela se produit quelques jours après la réception du secret : il peut intervenir une première nuit dans les songes de l'un et le lendemain dans ceux de l'autre. En conséquence, cette figure est à la fois l'agent du rêve, mais aussi agent dans le rêve, puisqu'il est celui qui le dirige. Plus tard, les deux personnes seront susceptibles de le rêver au même moment, mais non nécessairement de la même façon.

Dans le second cas, un même pouvoir possédé par deux rêveurs peut entraîner un rêve similaire, produit de manière simultanée ou en différé d'une nuit à l'autre. En fait, partager un même pouvoir (donné lors d'une vision ou bien par un chamane tiers, voire obtenu à l'issue d'un apprentissage réalisé ensemble) entraîne des rêves similaires ou des visions conjointes en conscience éveillée. L'agent en est le pouvoir que possèdent les deux personnes, du moins il est celui qui génère la vision onirique simultanée. Dans les situations décrites, la connaissance, le secret ou le pouvoir sont incorporés par le rêveur, de même que l'est leur savoir-rêver instillé par le démiurge. C'est cette substance à l'intérieur du corps du rêveur qui dirige et organise l'expérience onirique. Alors, partagée ou pas avec un semblable qui détient corporellement les mêmes éléments, pour les Zápara, elle est une production interne animée par le savoir ou le pouvoir (incorporé) dont ils disposent.

De façon plus générale, la question du sujet rêveur prend sens dans ces rêves partagés. Dans les récits, l'énonciateur est le rêveur qui s'exprime à la première personne. En fait, il est sujet et patient dans le rêve « agentivé » par des savoirs ou pouvoirs incorporés. Il est aussi dans une autre mesure agent de son songe, en ce qu'il peut agir dessus.

Faire rêver

Faire rêver les autres de soi est perçu comme un pouvoir, aspect également relevé par B. Muratorio comme étant « *el poder del muskui* » (litt. « le pouvoir du rêve ») (1987 : 305). Or, lorsque le secret ou l'esprit qui l'anime se montre à ses détenteurs pour les éprouver, c'est aussi de cela dont il s'agit : en se donnant à voir dans les songes des autres (et en se positionnant fortement comme agent car testeur), il souligne le pouvoir qu'il possède.

Faire rêver (*muskuchina*) autrui ou lui envoyer un rêve (*muskuita cachana*) sont – semble-t-il – des pratiques réservées aux bons rêveurs. Les expériences oniriques reçues par ce biais proviennent soit d'un allié onirique (relation réciproque d'échange et de coopération) soit d'un ennemi. C'est le cas des songes déjà évoqués, dans lesquels se manifestent des personnes trompant le rêveur par son apparence. Lorsque Kiawka rêve à plusieurs reprises qu'une

personne ayant pris mon apparence l'attaque, elle se rend compte, en ripostant, de la véritable identité de son interlocuteur onirique : un chamane ennemi (humain vivant nommé). Or, elle explique l'incursion de ce personnage comme la volonté propre de celui-ci d'intervenir dans le rêve en l'éprouvant, voire en la tuant. Plus exactement, il n'entre pas à proprement parler dans le rêve, il ne s'y introduit pas, mais il lui adresse un rêve dans lequel elle est éprouvée.

Les données présentées ici montrent que les émetteurs et récepteurs de ces songes sont des humains vivants. Néanmoins les autres entités, qu'il s'agisse d'esprits tutélaires, d'ancêtres ou de secrets en sont aussi. Positionnés dans le corps du rêveur, les secrets font rêver leurs possesseurs, comme pour les esprits ou ancêtres qui sont incorporés directement ou à travers un savoir offert.

Dans le récit de rêve restitué dans le chapitre 3 et envoyé par e-mail, Kiawka fait écrire « As-tu envoyé quelque chose pour moi ? » au moment où elle s'interroge sur la provenance de son rêve auquel je participe. Il semble important de faire rêver ceux avec lesquels on souhaite maintenir une relation durable et une bonne communication, en particulier quand la distance spatiale entre les deux protagonistes est grande. Les rêves alors envoyés sont bienveillants. Il s'agit de cadeaux offerts, de situation de prise de connaissance et de partage de celle-ci. Une partie de mes données sur ce sujet ont été obtenues suite aux remerciements de Kiawka, comme dans l'extrait suivant :

Kiawka fait irruption dans ma chambre vers 6 h et me dit :

– Merci. Mon rêve était très bon. Merci.

Comme je ne dis rien, elle ajoute :

– Tu n'as pas reçu le mien ?

– Non.

Elle a rêvé qu'une fille lui offrait un appareil photo. Il avait « comme des antennes », des poignées et un gros œil. Elle se l'est mis autour du cou, « heureuse avec ça. Il était si joli l'appareil photo. « J'étais tellement contente. Je riais ». La fille lui a offert un pantalon et une chemise avec des manches très larges. Elle a beaucoup aimé aussi.

– Tu me remercies, mais je ne t'ai pas envoyé cela. Ce rêve n'est pas de moi.

– Bien sûr qu'il est de toi. De qui d'autre ? Et d'ailleurs je t'ai reconnue. Évidemment ça n'était pas ton visage, mais j'ai bien reconnu ce que tu as dans le dos.

Dans cet extrait, une « fille » (*una chica*) offre un appareil photo, c'est-à-dire un instrument permettant de capter et d'immobiliser des images durablement. Cet outil de vision comportant un œil a été reçu avec ravissement par Kiawka, comme les vêtements qui ont suivi.

Il est remarquable que dans cet extrait, alors que je réfute avoir une responsabilité dans ce songe, la rêveuse n'en tient pas compte en raison de ce qu'elle a vu vraiment. Elle admet ne pas avoir vu mon visage, mais elle m'a « reconnue » : le corps – cela inclut le visage – de l'interlocuteur onirique n'est pas celui vu habituellement dans une vision immédiate. Il est dans la vision onirique un ensemble d'éléments permettant son identification : des couleurs, des objets ou des vêtements porteurs de pouvoirs et de connaissances sont indissociables de l'interlocuteur qui sait rêver. Il peut s'agir aussi d'attitudes (par exemple un très large sourire crispé). Le rêveur identifie les interlocuteurs en dépit d'une distorsion visuelle caractéristique du rêve. Le syndrome de Fregoli, ou « hyperidentification » a été repéré par les neurophysiologistes travaillant. Il s'agit en fait du traitement de l'information visuelle (hémisphère droit du cerveau) qui est altéré et produit cette distorsion²⁴⁸. Dans ce cas, la personne rêvée sera reconnue malgré l'absence totale de ressemblance physique. Le cas zápara produit une espèce de variante puisque des aspects corporels connus seulement en état de conscience second (onirique ou induit) sont des indices à l'identification de l'interlocuteur qui n'a alors ni le visage ni le corps qu'on lui connaît dans un état de conscience éveillée.

Cette nuit-là, Kiawka a souhaité que nous expérimentions l'envoi mutuel de rêve, en prévision de mon départ en France et afin de maintenir la communication entre nous. L'envoi inclut systématiquement la présence de l'agent dans l'expérience onirique du receveur. Pour y parvenir, à l'aide du souffle, éventuellement soutenu par la fumée de tabac, avant d'aller lui-même dormir, le premier adresse au second une intention de rêve en formulant une demande précise en kichwa :

Juanta muskuchipangui, suuuu

Pour faire rêver Juan, *suuuu*

Dans cette théorie onirique de la communication, par la nécessité que rencontrent les humains de se lier à d'autres, faire rêver autrui est aussi une assurance de se trouver dans une relation dialogique avec un interlocuteur choisi. Quand mon informatrice souhaite que ce soir-là j'essaie de la faire rêver et que je reçoive son rêve, elle marque son désir de maintenir une communication permanente entre nous en dépit de la distance.

²⁴⁸ Les neurophysiologistes ont pu distinguer six distorsions oniriques : la macropsie et la micropsie ; l'illusion de Capgras (croire que les personnes proches ne sont pas ce qu'elles semblent être, sorte de paranoïa) ; syndrome de Frégoli (une dissociation entre l'identité d'une personne et son apparence physique) ; achromatopsie (distorsion des couleurs : ne pas les voir ou n'en voir qu'une partie) ; palinopsie (assemblage d'images oniriques incongruentes et désintégrées du plan spatio-temporel). S'ajoute aussi une distorsion émotionnelle : les émotions dans le rêve sont plus intenses que dans la veille. Cf. *Science et Vie*, Hors série « Le sommeil. Mécanismes du sommeil : des découvertes étonnantes », 2002, n°220.

Cet exemple pose plusieurs problèmes liés à des contradictions : si l'on en croit les paroles de Kiawka, « je » suis la personne qui a suscité ce rêve. Je serais donc l'agent du rêve. « Je » suis aussi « la fille » qui lui offre un appareil photo. Or, le rapport entre mon intention à son égard et ce qu'elle a reçu semble assez lointain²⁴⁹. Peut alors à nouveau se poser la question « qui fait rêver » ou « qui est l'agent du rêve ». Pour mon informatrice cette question n'a pas lieu d'être, ou du moins elle est déjà résolue : l'agent du rêve est la personne reconnue dans le songe. En conséquence, rêver un interlocuteur onirique c'est recevoir un rêve émis par cette personne. Dit autrement, en vertu de la fonction de communication du rêve, l'expérience onirique se révèle être un espace dans lequel se nouent et s'entretiennent des relations choisies, dont les termes se trouvent tour à tour émetteur et récepteur de songe.

Dans son récit Kiawka s'avère sujet de son propre rêve : elle est réceptrice d'un rêve dans lequel lui sont offerts un instrument de visualisation et de captation d'images et des habits. Son contentement est marqué durant la narration. Grâce à cette expérience onirique, elle a acquis des pouvoirs. Non seulement elle l'énonce, mais aussi elle y a reçu et acquis quelque chose. À partir de ce moment, elle possède définitivement des instruments de connaissance supplémentaires.

Reviennent alors les différents types d'interlocuteurs oniriques : humains, non-humains, secrets, maîtres ou esprits des plantes et des animaux, ancêtres... Tous seraient des émetteurs et des agents de rêve en particulier lorsque leur substance incorporée dans l'humain rêveur « produit » une vision onirique qui les met en scène. L'exemple des interlocuteurs pouvant être incorporés dans le corps du rêveur (relation intrapersonnelle) ou être un corps visible non incorporé (relation interpersonnelle) montre une situation ambiguë, difficile à contrôler. C'est le cas des secrets et aussi celui d'un ascendant incorporé par Kiawka : le père de son père, Alejo. Mais elle y possède aussi l'esprit d'une pierre magique autrefois possédée par le grand-père (voir chapitre 1). Cette situation pose problème puisqu'il a fallu passer d'une relation interpersonnelle (entre Kiawka et Alejo et entre Kiawka et la pierre magique) dans le champ onirique et des visions induites à une relation intrapersonnelle entre Kiawka et ces deux sujets présents en elle. Or, la nouvelle corporéité de l'esprit de la pierre empêche littéralement certaines relations (en particulier celles de soins) et modifient le mode opératoire de l'esprit tutélaire qui a perdu sa minéralité, sa matérialité et sa préhension. Néanmoins, le femme et

²⁴⁹ A l'approche de la nuit, en raison du motif de cet essai, je m'étais efforcée de suivre la technique enseignée par Kiawka pour lui faire rêver une carte géographique ou un avatar possible lui permettant de se repérer pour aller grâce au rêve jusque chez moi en France.

l'esprit de la pierre parviennent encore à communiquer dans des visions induites et oniriques. Quant à la relation qui caractérise les deux consanguins, elle est complexe : Alejo occupant tout le corps de sa descendante Kiawka. Celle-ci possède toute la connaissance et l'esprit (*yuyay*) d'Alejo qui l'habite, et la communication entre eux est en quelque sorte déplacée dans le corps organique qu'ils partagent. De cette manière, elle ne le rêve plus mais ils échangent directement leurs idées. Il faut ici souligner une contradiction : alors que des savoirs « personnifiés » et des « secrets-sujets » incorporés font rêver (et Kiawka en possède), Alejo, qui prend toute la place dans ce corps de femme ne communique plus que *hors* du rêve, autrefois espace privilégié de leurs rencontres et échanges.

Rêver pour autrui

Rêver pour autrui est le type même du rêve performatif. Cette faculté, que seuls les « bons rêveurs assez chamanes » possèdent, leur permet d'effectuer un acte – le plus souvent une cure thérapeutique – pour une tierce personne. Le rêveur est cette fois agent du rêve, et le patient est son interlocuteur onirique. A.M. Colpron a relevé que chez les Shipibo, « l'expertise des chamanes leur permet d'apprendre ou d'effectuer des cures (et autres activités chamaniques) autant à l'état de veille que lors de rêves »²⁵⁰. Si des femmes zápara parviennent à rêver l'ingestion d'une plante qui freine voire empêche l'arrivée des menstruations, elles peuvent aussi rêver qu'elles donnent le végétal à une femme, laquelle en constate aussitôt le bénéfice. Il est alors notable que le bénéfice de rêver pour autrui se trouve dans le corps de l'interlocuteur onirique et non plus dans son esprit « agi » : c'est en effet le corps de l'autre tel qu'il existe et « fonctionne » (organiquement) en conscience éveillée (par opposition au corps vu en songe) qui est agi par le rêveur à travers l'acte onirique.

En résumé, plusieurs situations ont été envisagées : au terme de sa formation l'apprenti chamane rompt le jeûne sexuel et alimentaire et rêve avec son partenaire sexuel. Dans cette situation, l'agent du rêve est l'apprenti. Il est celui qui détermine le contenu du rêve qui suit le coït. Son ou sa partenaire – patient de l'impétrant – est sujet de son propre rêve car il (ou elle) pourra l'énoncer à la première personne et en bénéficier au même titre que l'apprenant (des pouvoirs y sont acquis). Dans le partage d'un secret ou d'un pouvoir, l'agent du rêve qui fournit une même vision onirique à ses différents possesseurs, est situé dans leur corps respectif. Alors, le songe vient organiquement du corps du rêveur, sans que ce dernier en soit

²⁵⁰ A-M. Colpron, communication personnelle.

l'agent. Lié au secret ou à l'esprit tutélaire qui lui ont donné un pouvoir corporalisé, et avec lesquels il communique verbalement et visuellement (échange de regards), le rêveur est sujet de son rêve.

Quand un Zápara fait rêver autrui, à la nuit tombée, il envoie un rêve à son destinataire. Celui-ci le reçoit durant son sommeil et peut habilement en déterminer la provenance. Pour cela, il lui faut reconnaître son interlocuteur onirique. S'il ne possède pas l'apparence physique du jour (celle vue en état de conscience éveillée), des attributs corporels ou des attitudes peuvent être repérés de manière à l'identifier. Lorsqu'un rêveur choisit – sans nécessairement en faire part à l'autre – de rêver pour autrui il est encore agent du rêve. Le patient est cet autre, qui n'est pas forcément le destinataire et donc le sujet du rêve. En effet, dans ce cas, il n'énonce pas de récit onirique. Il est légitime alors de se demander ce qu'il en est des rêves émis dont le destinataire n'a ni trace ni souvenir. La communication est-elle brouillée ? Les capteurs sont-ils défectueux, ou la personne réceptrice est-elle momentanément inapte à le recevoir ? Rappelons que certains régimes alimentaires sont néfastes comme manger « lourd » (tapir, pécar, singes), trop sucré ou pimenté. L'ingestion irraisonnée d'alcool empêche également le souvenir du rêve. La distance qui sépare les deux partenaires est parfois jalonnée de frontières difficiles à franchir.

In fine, l'agent du rêve est l'émetteur onirique, rêver étant équivalent à recevoir un rêve émis par autrui. Le rêveur est sujet du rêve dont il se souvient au réveil et, selon son aptitude à contrôler l'expérience onirique, il peut en tirer des bénéfices en termes de savoirs corporés. Cela montre à quel point la théorie zápara est une théorie onirique de la communication.

6.2 Les champs du rêve et leur contamination

La réalité telle qu'elle est perçue par les Zápara est avant tout un rapport à l'ensemble environnant. Or, la forme que prend le monde est perçue différemment selon eux. Chacun s'en construit une idée en fonction de ses propres expériences et établit alors avec lui des relations diverses et personnelles. Les expériences visuelles des uns et des autres dans la vision ordinaire, comme dans les visions induites et oniriques, sont sujettes à des préalables contextuels et à des conditions de préparation. Ceux-ci déterminent en partie la perception du monde ; les Zápara, parvenant à voir et à être vus par les êtres de la forêt *sacha runa* dans le jour, n'ont pas le même « rapport » au monde et la même relation avec celui-ci que les Zápara ne percevant pas ces êtres. L'observation produit du sens. Il n'existe pas un savoir absolu sur le

monde, même si l'on considère que certains en savent plus que d'autres : des anciens, les chamanes ou les grands rêveurs. La connaissance acquise par l'un, si elle n'est pas corroborée par les expériences et connaissances des autres n'en est pas pour autant fausse. Bien qu'ils conçoivent le monde comme constitué de multiples réalités interconnectées, celles-ci sont pourtant d'un nombre fini : le monde a des limites, décrites différemment selon les expériences des uns et des autres. D'une terre ronde qui se tient par un bâton central maintenu dans l'espace par Piatso le demiurge, à un monde plat, rectangulaire et fini aux marges duquel vivent des petits êtres, eux-mêmes à la limite de l'humanité, l'idée que chaque Zápara se fait du monde peut être discutée mais aucunement mise en doute puisqu'elle a fait l'objet d'un récit crédible. Avoir vu Piatso tenant la terre ronde dans une vision induite (de Ricardo) par le datura et avoir vu dans une vision onirique (de Puruña) un monde plat et fini, sont le produit d'expériences personnelles avérées par la nature de la vision. D'abord, c'est le maître du datura qui montre ce globe suspendu aux mains du demiurge, durant une vision à visée d'enseignement Puruña, quant à elle, affirme qu'elle a vu (*rikurani*, litt. : « j'ai vu ») ce monde fini. Il semble donc que la seule vision est gage de véracité : toute expérience connaissante est également vraie, à la condition que le sujet n'ait pas été trompé par son expérience.

En transmettant le rêve aux Zápara, le demiurge Piatso leur a donné la responsabilité d'assurer la gestion du monde. Pour Bartolo, qui parle en tant que leader politique, fils de chamane et homme chasseur zápara, la responsabilité de son peuple est aussi là. La difficulté est bien entendu de composer avec l'ensemble des personnes mal intentionnées, ou ceux qui « veulent faire des problèmes ». Pour lui, ce n'est pas le monde qui change, mais les gens individuellement qui le transforment. L'activité onirique est dès lors une ouverture et une responsabilisation de ce qu'on fait du monde²⁵¹.

Dans l'expérience onirique, les Zápara peuvent potentiellement tout voir. Mais la ligne d'horizon se trouve plus ou moins éloignée selon les capacités du rêveur. Tous ne rêvent pas et ne savent pas rêver également, certains voient donc plus loin que d'autres. Ici la distance est à la fois géographique, territoriale, spatiale, mais aussi temporelle et historique. Par ce biais, on peut se déplacer dans le monde « tangible », suivant un itinéraire bien précis, on peut aussi se mouvoir au sein du territoire zápara ou au-delà, dans des lieux que l'on connaît ou est susceptible de connaître. Ceux-ci ne sont pas nécessairement ouverts puisqu'ils sont délimités par des frontières. Il peut s'agir d'espaces différents de ceux connus en conscience éveillée, le

²⁵¹ Ce discours – qui rencontre celui du New Age – n'est pas sans rappeler ceux formulés par des leaders indigènes à travers le monde, voulant attirer l'attention sur l'avenir de la planète, poussés pour cela par de nombreuses organisations, fondations et mouvements écologistes.

rêve se déroulant dans le « monde onirique », celui des espaces sacrés où vivent les ancêtres *shimano* d'autrefois, mais aussi tous les esprits, les lieux sacrés, la famille spirituelle pour qui en a une. Quant à la distance temporelle et historique, elle est celle par laquelle les Zápara retrouvent ou connaissent, expérimentent leur passé, en y retournant et en y rencontrant des ancêtres pour construire des relations à la fois interpersonnelles et « trans-temporelles ». Dans tous les cas, qu'il s'agisse de distance géographique, spatiale ou temporelle, la capacité à aller loin dépend d'une part de la préparation chamanique reçue et de la maîtrise des techniques du rêve, et d'autre part des champs du rêve ou des espaces qui lui sont accessibles.

Les clandestins du rêve

Comme il existe des frontières terrestres, d'autres dans le rêve sont à dépasser pour se rendre à certaines destinations. Cependant, si ces deux types de frontières ont une incidence sur le mode du rêve, ils ne se manifestent pas de la même manière. Lors de son premier voyage outre-Atlantique qui l'amenait en France, Bartolo ne put rêver pendant la première semaine. Plus récemment, lors de son premier voyage aux États-Unis pour le Forum permanent sur les questions indigènes des Nations Unies, Kiawka, partie pour trois semaines me fit envoyer un e-mail pour que je l'appelle à New York. Depuis son arrivée, me dit-elle, elle ne dormait pas. Elle me déclara aussi qu'elle mangeait beaucoup et qu'elle se sentait vide, à la fois en comparaison avec ce qu'elle ingérait, et aussi en parlant des substances mêmes de son corps. Il lui semblait que tout ce qu'elle possédait n'était pas là, elle se sentait mal. Inutile d'ajouter qu'elle ne rêvait pas²⁵².

La distance géographique ne permet pas à l'âme qui rêve de venir aussi vite que le rêveur. On peut faire ici deux hypothèses pour expliquer ce phénomène : soit l'âme se déplace moins vite que l'avion, soit l'âme qui rêve est dissociée du corps. Les deux semblent valables au vu des données : d'une part, l'âme n'a pas toujours le temps d'arriver lorsque le rêveur s'envole à l'étranger, et elle nécessite alors un certain temps pour le rejoindre. D'autre part, l'âme qui rêve est voyageuse. Endormi, le rêveur en est dépourvu.

²⁵² Lors de la conversation téléphonique, j'essayais de savoir si au moins (même si elle ne rêvait pas) elle parvenait à dormir pour se reposer. Elle infirma et m'informa que depuis plusieurs semaines elle n'avait pas dormi...



Photos 18 - Passage des frontières

Ici, à l'aéroport de Paris Charles de Gaulle, Bartolo retire son habit d'écorce, qui passera aux rayons X. Lorsqu'ils voyagent au loin par avion, Bartolo et Kiawka mentionnent leurs difficultés, durant les premiers jours ou les premières semaines à bien rêver. Leurs « secrets » ne les suivent pas toujours et l'on peut s'interroger quant à l'effet de ces contrôles (tels que sur la photo) sur la capacité à garder dans leur corps leurs connaissances intactes durant le voyage.

Photos : Anne-Gaël Bilhaut, 2005.

Pour se rendre à Quito en rêve, il n'y a pas de frontière ou de contrôle à passer : « Il y a même un chemin », dit Kiawka. Celui-ci n'est connu que de quelques chamanes. Il est non seulement contrôlé par un maître à l'allure cléricale, mais il est aussi parsemé de nombreux obstacles : lagunes infestées de serpents et de caïmans qui effraient voire mangent les voyageurs non autorisés. Les frontières terrestres et internationales (photo 18) ont leur pendant onirique, qui inclut contrôles d'identité et passages difficiles. À plusieurs reprises, Kiawka a essayé de me rendre visite en songe tandis que j'étais en France :

« Pour aller dans ton pays, oui, [il y a des frontières], mais dans ton pays il y avait des personnes puissantes il y a des années de cela. Jadis ! Parce que c'est difficile d'entrer. Tu sais pourquoi ? Parce que les "ancêtres ancêtres", ces gens-là étaient très puissants, c'est pour ça que ceux-là sont comme des frontières. Et ils ferment comme ça, ils disent : "Non, non tu ne peux pas passer". Tu ne peux pas passer, mais comme tu le sais, tu peux te transformer en animal, ça peut être des bestioles, ça peut être un ver, ça peut être un serpent pour entrer en cachette, pour passer. Mais eux ils sont en train de contrôler cet endroit. Ça c'est le pouvoir de ton pays. Mais maintenant, pour moi, c'est facile, maintenant je connais. Maintenant ils me laissent passer, à force de les ennuyer. À beaucoup les embêter, ils se mettent en colère, et ils laissent passer. Dans le trou. »
(en kichwa pour les phrases en italique et en romain pour les phrases en espagnol)

Le fonctionnement est à première vue comparable aux frontières internationales : elles sont gardées, mais il y a des clandestins qui parviennent malgré tout à déjouer les règles, et d'autres, qui à force de persévérance, réussissent à obtenir l'autorisation de passage. Tel un visa, une fois celle-ci obtenue, repasser la frontière est plus aisé. Dans cet extrait les gardiens sont des ancêtres puissants (*sinchi runaguna*, litt. : « des personnes puissantes »). Dans l'ensemble, ils sont des *ruku* (à la fois anciens, vieux et vénérables). Néanmoins, la forme de ces limites territoriales et même leur situation dans l'espace sont d'un ordre différent, qui n'est connaissable que dans l'onirisme et les visions secondaires²⁵³ :

« Les frontières ressemblent à de grandes pierres, ce ne sont pas de petites pierres, les runa les enferment, tas, comme ça, “comme quelque chose qui couvre”, comme une porte. Les maîtres [amu] regardent passer. Ça s'ouvre. Cette pierre est immense, jusqu'au ciel. Au lieu de traverser, ils l'ouvrent avec leur main. Elle est grande. Quand ils ne veulent pas laisser passer, ça se fait tout petit, [la porte] se fait tout petite. Toi aussi tu vas la traverser par un chemin très petit. Tu dois te transformer en petit animal pour traverser en cachette. Moi, la première fois, je leur ai offert un cadeau, pour qu'ils me laissent passer.

*J'ai offert une pierre. “C'est bien, passe”, a-t-il dit. Alors j'ai dit : “Eh, moi j'ai dit d'ouvrir ce chemin, [je n'ai] pas [dit] de le fermer”, j'ai dit. “Vous êtes passés, moi je veux passer”... Là il y avait deux personnes, de grands hommes, de grands ruku [respectables], en venant, nous avons croisé nos mains et la pierre [qui y est attachée]. Ici [dans la paume de la main], c'est le cœur [de la pierre]. Et ici il y a un autre cœur*²⁵⁴.

Après que je leur ai donné, après leur avoir offert, j'ai donné une autre pierre, rumi markay²⁵⁵, j'ai obtenu ma pierre dans mon rêve. Je leur ai donnée. L'un a dit : “Non, ne fais pas ça”. Il montre (tend) la main. Alors j'ai montré, il a montré sa main comme ça... alors j'ai dit : “Ay tu sais tout, tu as le savoir de tout”. Alors il a dit : “Bien sûr, et toi ?” “Moi je l'ai. Il est là, comme une image, tak”. De là, pour la première fois c'est entré, c'est entré dans la couronne. Alors maintenant je [l']ai, je peux me présenter à toi, dans ton pays. Aller voir, mais ashhh une minute après, tak ! tak ! C'est fait. » (en kichwa pour les phrases en italique et en romain pour les phrases en espagnol)

²⁵³ À ce propos, Kiawka me fit une autre description de ces frontières : « Si tu n'es pas préparée, tu veux entrer, ils te demandent tes papiers, tu les sors, tu les présentes mais tu ne vas pas présenter des papiers, tu présenteras des pierres. Ensuite, si tu as tout, tu vas [le] donner. Si tu n'as pas ces pierres, tu ne peux pas passer. Comme pour ton pays, la frontière, c'est une pierre très grande. La frontière est comme une porte. Le maître fait comme ça, l'eau c'est comme un nuage, tu entres à l'intérieur, tu regardes le nuage en haut. »

²⁵⁴ Face à face, debout, le gardien et Kiawka tendent chacun leurs bras vers l'autre en les croisant (chacun a un bras passé sur l'autre au niveau du coude). L'une des personnes a les paumes tournées vers le ciel, l'autre les a inclinées vers le sol, en sorte que s'effectue l'échange, Kiawka lui offrant la pierre.

²⁵⁵ *Markana* signifie à la fois « tenir dans la main » et « nommer ». Ici, *rumi markai* est une pierre qui « s'insère » dans la main de façon définitive. Elle est aussi un instrument thérapeutique puisque les personnes en possédant une peuvent l'utiliser pour des soins (massages en particulier).

Comme les communications internationales, cette forme de visite a un coût très élevé lié au décalage horaire : « Si tu tardes dans ce voyage, le jour te rattrape, tu comprends, là-bas la nuit te rattrape, te coupe ton chemin, *chuuuuu*. Tu peux mourir ! C'est dangereux ».

Les frontières temporelles ne sont pas exemptes des discours des deux leaders Kiawka et Bartolo. Pour les passer, plusieurs techniques sont envisagées. La première affirme que dans l'expérience onirique, les anciens, nommés ou pas, apparaissent pour l'emmener dans le passé (*washama*, litt. « vers derrière »). Une première étape constitue le retour vers le jour de sa naissance (« un grade »), après quoi il importe d'aller plus en arrière dans le temps. « Tu passes en arrière quatre grands-pères », explique-t-elle. Pour son jeune frère Bartolo, franchir les frontières du temps est possible grâce à un habit remis par la personne qui le guide au tout début de l'expérience onirique. C'est la force de celui qui a bien appris la pratique du rêve que de parvenir de cette manière à aller d'un espace temporel à l'autre avec la plus grande rapidité.

Ces frontières oniriques sont encore des limites géopolitiques : elles séparent les États, les territoires comme les paysages, mais elles sont toujours franchissables. Même les limites temporelles, en dépit de leur nature si différente, ont cette propriété : de l'autre côté se trouvent les ancêtres puissants, le pouvoir à obtenir d'eux, mais aussi des territoires vastes et différents de ceux du présent de la vie de veille. Fronts et frontières procèdent de la même racine. M. Foucher (2006 : 12) rappelle qu'« aller en frontière, c'était se porter là où l'ennemi devait survenir ». La frontière, si elle peut être une ligne de confrontation est aussi dans le rêve la promesse d'une rencontre ou d'une coopération lorsqu'elle est franchie. Démarcations mouvantes au même titre que de nombreuses limites territoriales, puisqu'elles reculent à mesure que sont obtenues les autorisations, lesquelles peuvent être facilitées par une petite corruption, somme toute habituelle sur les frontières qui séparent certains États. Reste à savoir qui les trace ou les détermine. Les frontières terrestres suivent des configurations hydro-topographiques ou sont politiquement établies au moyen de guerres (photo 19). D'autres sont tout à fait géométriques. M. Foucher (2006 : 13) rappelle que « le premier grand découpage du monde » en 1494 a été fait par le pape Alexandre VI, montrant ainsi que les motifs religieux ont depuis longtemps contribué à la définition des limites territoriales. Quant aux frontières oniriques des Zápara, il semble qu'elles suivent la géopolitique internationale. En effet, il y a bien un chemin spirituel qui mène jusqu'à Quito. Quant aux limites des pays limitrophes ou plus lointains, il semble difficile de s'en affranchir. Les frontières oniriques reflètent celles des États, lesquelles sont ensuite travaillées par les hommes : « la frontière nourrit l'imaginaire et invite à la différenciation » (*ibid.* : 14). Des espaces définis par les relations qu'établissent avec

eux des humains, voilà ce que sont les espaces oniriques. En d’autres termes, ils se trouvent là où il y a une discontinuité productrice de limites, nécessitant pour être franchie de construire une relation d’échange. Dans le cas précédent, cette relation entre le rêveur et le gardien est scellée grâce à une pierre offerte, qui est aussi un pouvoir. Grâce à cela, le rêveur est autorisé à franchir les frontières. Le chemin que les anciens empruntaient pour se rendre à Quito via une vision d’ayahuasca fait également l’objet d’un contrôle dont certains, selon les récits de Bartolo et Kiawka, ne sont jamais revenus. Franchir et dépasser ces démarcations témoigne de la maîtrise du processus onirique et de l’expertise de cette expérience, qui sont l’une et l’autre difficiles à atteindre.

Sensibilité altérée

En 2001, Bartolo se rendait pour la seconde fois en France. À Paris, il fut interrogé sur la perception de ses voyages à New York, Paris ou Barcelone ; il répondit alors qu’il existe « deux mondes » : le monde de la forêt (*sacha*), son environnement, celui où il a grandi, et le monde « *de afuera* » (esp.), celui d’ailleurs, celui des étrangers. Il ajouta que dans celui de la forêt, « c’est une autre manière de voir et de penser », belle définition de ce qui détermine la limite : un mode d’être différent. En effet, lorsqu’il pénètre à nouveau la forêt, ses sensations perceptives semblent à nouveau s’éveiller, il récupère toute son ouïe et toute sa vue, comme « contaminées » hors de l’environnement sylvestre. Il adopte aussi une pensée différente à propos de ce qu’il y voit : si à Paris, le bruit du métro qui va entrer en station évoque celui d’une horde de pécariis chargeant (ce qu’il sait ne pas être). Quand il se trouve en *purina*²⁵⁶ sur le fleuve Conambo, ce sont des conversations entre les toucans qu’il perçoit ; ou encore c’est



Photo 19 - Camion militaire sur la route d'Andoas à San Jacinto (Pérou).

La zone frontalière, contrôlée par les militaires, ne permet pas de circuler librement. Bien que disposant des documents nécessaires pour aller jusqu’à Andoas (fleuve Pastaza) et Intuto (fleuve Tigre), les militaires ramènent Kiawka et moi-même jusqu’à Doce-de-Octubre, sur le haut Tigre. 2002.

²⁵⁶ La *purina* est un lieu de chasse. Chaque famille dispose d’une ou plusieurs *purina*, un espace domestique en lisière de forêt. À bonne distance du village, le plus souvent accessible par le fleuve s’y trouve un *tambu* : quatre troncs soutiennent un toit de feuilles. Cela permet de s’abriter lors des déplacements familiaux de quelques jours.

l'ancêtre qu'il rencontre quand il voit un *yanapuma*. Les choses se passent comme si ses perceptions des animaux lors de la chasse révélaient leur véritable ontologie. Néanmoins, nous voyons comment cette possibilité est contextualisée spatialement puisque cela ne semble vrai qu'en forêt. Alors cette appréhension zápara ne serait valable que dans cet espace dans lequel les corps sont interchangeables, et les subjectivités demeurent toujours de forme humaine. Pour les Zápara, le principe du perspectivisme pourrait être intimement lié, par essence même, à un espace dans lequel les ontologies des êtres animés ou inanimés se caractérisent par la possibilité de changer de corps et d'adopter des points de vue différents : celui de la forêt. À propos de l'environnement urbain parisien, ce jeune Zápara avait apprécié une promenade au bois de Vincennes et au lac de Saint-Mandé. Il avait espéré y retrouver ces sensations perceptives qui lui manquaient dans nos villes. Il avait été déçu, mais également rassuré de voir en périphérie de la capitale quelques arbres aux racines non couvertes de béton, des oiseaux et quelques poissons. Or, c'est probablement la notion de contamination qu'il faut ici invoquer pour expliquer l'absence, sinon la quasi-totale disparition d'esprits et d'êtres dans nos espaces urbains où les oiseaux ou les poissons sont désormais sans maître, isolés. En périphérie de Puyo – zone péri-urbaine donc largement déboisée – comme à Vincennes, les Zápara regrettent de ne pouvoir « bien voir ».

Il existe bien une frontière entre ces deux espaces, celui de la forêt et celui de la contamination – sylvicole ou inscrite dans l'urbanité. Ce qui permet d'établir cette limite, ce sont les religions (à travers missionnaires, églises, habitat groupé et nouveau panthéon, nouveaux destins post-mortem, interdits...), les colons et ceux qui travaillent pour les compagnies pétrolières, dans le passé ou le présent. Leur présence néfaste dans l'environnement physique et social zápara rend plus difficile la maîtrise et le contrôle de l'activité onirique. Alors, chacun s'arrange avec la discipline et la rigueur que nécessite la production du rêve. Certaines pratiques personnelles ou au contraire, des processus extérieurs à la volonté du peuple zápara se révèlent tout à fait inconciliables avec l'exercice du rêve et la progression dans ce domaine. C'est pour les mêmes raisons qu'il y a de moins en moins de chamanes : l'alimentation de plus en plus sucrée qu'ingèrent les enfants est en cause. Manger trop de *dulce* (du sucré et des sodas en particulier) est néfaste et leur chair acquiert elle-même cette saveur. Or, depuis quelques années, et en particulier pour les collégiens qui vont étudier à la ville de Puyo, le mode alimentaire, et plus largement l'environnement est tragique pour l'établissement et le maintien de l'expérience onirique dans la forme décrite précédemment. En ville se trouvent en effet concentrés tous les polluants du rêve : l'exploitation forestière, les

églises, les colons et dans une moindre mesure, les hautes technologies. C'est par ces obstacles que je vais présenter les champs du rêve, c'est-à-dire les espaces dans lesquels le rêve se déploie. Ceux-ci sont fortement liés à l'environnement des Zápara, lequel, étant en péril, menace toute l'expression du rêve.

Marée noire

Si le cœur du territoire zápara est désormais cristallisé sur la conjonction des fleuves Pindoyacu et Conambo en Équateur et plus bas sur le *río* Tigre au Pérou, la population est largement disséminée dans la province équatorienne du Pastaza, le long du fleuve éponyme et jusqu'au Curaray. Les villages du Conambo et du Pindoyacu font partie du bloc pétrolier 10, dont la concession a été attribuée à la compagnie américaine Burlington, qui pour le moment ne l'exploite pas. Néanmoins, les Zápara d'Équateur prennent fermement position contre l'exploitation de « l'or noir » dans la forêt. Il faut dire que dans le bloc 23 où se trouve le village kichwa de Sarayaku peu distant de Llachamacocha, une lutte importante²⁵⁷ est menée de front contre les compagnies pétrolières qui ont commencé en 2000 à effectuer des sondages sur leur territoire, à proximité du village. Cette situation inquiète les Zápara de la zone qui en subissent indirectement les effets en raison du voisinage territorial avec Sarayaku. Les Péruviens de Doce-de-Octubre sont installés dans cette communauté depuis 1983. Avant cela, leur habitat était dispersé sur de petits affluents du Tigre. Désormais cohabitent des Zápara, des Kichwa et des Andoa. Les Zápara et Kichwa racontent que leurs parents sont venus des fleuves Conambo ou Bobonaza au moment de la guerre de 1941. Déportés jusqu'ici ils ne sont jamais repartis. Tous se présentent comme « Alama », une désignation honnie et réprouvée par les Équatoriens. Leur installation à cet endroit sur le Tigre a été motivée par la présence des pétroliers déjà là : à trente minutes à pied du village, le camp de San Jacinto dispose d'un médecin. Ils reçoivent de la compagnie pétrolière des aides matérielles : un local pour la radio de télécommunication, de l'essence ou de l'huile pour ceux qui ont un moteur.

Seul un homme au village a autrefois été employé par la compagnie. Doce-de-octubre est scindé par le fleuve, lui-même traversé par la route qui mène de San Jacinto à Andoas Nuevo (128 km) empruntée par les véhicules de la compagnie qui cède le passage aux militaires (photo 20). Ceux-ci contrôlent toute la zone frontalière du Pastaza au Tigre. Or, le chamane Cesar, interrogé à ce sujet, affirme que l'exploitation n'affecte pas ses rêves : selon lui, les

²⁵⁷ Le site <<http://www.sarayaku.com/oil/>>, fait par les Indiens eux-mêmes, relaie ce combat.

hydrocarbures contaminent bien le fleuve²⁵⁸. Il prétend que les résidus longent le lit de sable, laissant le « milieu » du fleuve (dans la largeur) suffisamment propre pour que les poissons et autres êtres aquatiques y demeurent encore



Photo 20 - Sur la route Andoas - San Jacinto

Au Pérou, cette route de 128 km relie les bases pétrolières de Andoas (fleuve Pastaza) à San Jacinto (fleuve Tigre). Kiawka, au centre, accompagnée de Sergio (à droite) et Cesar (à gauche) va se procurer le combustible nécessaire au moteur du canoë pour rentrer en Équateur.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2002.

Au contraire, pour les Zápara d'Équateur, la contamination de la forêt par les compagnies pétrolières souille l'espace du rêve. Dans l'allocution au Congrès National à Quito en 2001, Bartolo, en tant que président de l'association zápara, attira l'attention des personnes présentes sur leur réalité environnementale, se demandant où ils allaient « établir leurs rêves » si la forêt était détruite²⁵⁹. C'est « à l'intérieur des arbres, dans la forêt », que se trouvent les rêves, soutient Kiawka. Elle ajoute : « Parce que les rêves, on ne va pas les avoir ici à l'extérieur. Il y a d'autres rêves qui sont rêvés à l'intérieur du fleuve, c'est en dessous du fleuve. [...] Notre âme propre voyage à l'intérieur de la terre, à l'intérieur de l'eau. De là, elle dans la forêt, elle voyage en seconde partie ». Dans le processus onirique, le rêve amène d'abord le sujet jusqu'à l'intérieur de la terre et du fleuve. Pour les Zápara, certaines montagnes sont investies d'une histoire propre et habitées par les esprits des ancêtres, des lagunes sont *sinchi*, c'est-à-dire puissantes, caractérisées par leur force intrinsèque. Plus globalement, la forêt est dans l'espace du rêve, elle est un monde plein : on y trouve des esprits avec Amazanga (esprit de la forêt, maître des animaux), les *sacha runa* (esprits de la forêt), les *yacu runa* (esprits du fleuve), les

²⁵⁸ En 1996 la zone du haut Tigre était considérée par l'OMS comme zone endémique du paludisme et de l'hépatite en raison des modifications environnementales liées à l'aménagement par les compagnies pétrolières.

²⁵⁹ Il s'agit de la citation offerte dans l'introduction générale : « *En nuestro territorio, hay muchas plantas y animales sagrados, y, ¿qué va a pasar si es que entran las compañías petroleras? Nos van a destruir, y ¿dónde vamos a ir? ¿Dónde vamos a ubicar nuestros sueños?* ».

urku runa (esprits des montagnes), les plantes, les animaux... Tous ont la capacité de faire rêver les humains vivants.

Même lorsque ceux-ci se sont endormis à Quito, c'est de ou « dans » la forêt qu'ils rêvent. De Badalona en Espagne aussi : les rêves que Bartolo y fait se terminent toujours « avec la forêt » et offrent des correspondances « différentes » :

« Par exemple, l'autre jour, quand j'allais recevoir une pierre dans l'œil, ça je l'avais rêvé et je savais qu'il allait me passer cela. Mais c'était une puce²⁶⁰ qui m'est entré dans l'œil. Et j'avais mal et je ne pouvais pas voir et je pleurais, pleurais, il me sortait des larmes. Ça c'était mon rêve. Et résultat de cela, c'était que le jour suivant une pierre a sauté, en coupant l'herbe avec une machine, il m'est sauté une pierre [à l'œil]. Alors si je rêve ainsi, c'est que je rêve une pierre ? Si je ne vais pas prendre aucune pierre dans la forêt, je rêve autre chose. Les correspondances sont différentes. L'âme même, et le rêve aussi ne sont pas égaux, ils sont différents. »

À Badalona comme à Paris ou en France en général, les rêves de Bartolo lui montrent aussi en partie un autre aspect de la terre qu'il foule, mais le plus souvent, c'est directement dans cet « autre monde du savoir » qu'il se retrouve dans le rêve²⁶¹. Ainsi lorsque Bartolo vint en France, de mon domicile il me dit qu'il parvenait à rêver directement le *río* Conambo, chose qu'il ne fait sans difficulté que de chez lui, à Badalona, ou en Équateur. Quand nous sommes allés dans la Somme, il rêva une femme gardienne de la falaise que nous avions vue la veille. Sa capacité à bien rêver sur « mon territoire » résulterait du balisage de l'espace onirique zápara – auquel je contribue par mes propres activités oniriques.

Par conséquent, une contamination de la forêt est fatale pour le rêve zápara : où qu'ils se trouvent, où qu'ils dorment, dans le rêve c'est la forêt qu'ils voient et ce sont ceux qui l'habitent qui adressent les rêves. Or, la déforestation éloigne les animaux, détruit les plantes et les grands arbres. Dans les montagnes, les maîtres du gibier, des ancêtres, gardent la moitié des animaux. La pollution de l'eau signale aussi la dévastation des lagunes vertes qui sont accessibles à ceux qui boivent le datura.

La ville est un espace considérablement contaminé : outre « la terre couverte par le ciment » l'empêchant de « respirer », les hôtels sont intéressants, puisqu'ils sont les lieux de sommeil

²⁶⁰ Un *isango*, précise Bartolo, c'est-à-dire la tungose ou puce-chique (*Tunga penetrans*).

²⁶¹ « Quand tu as bu le datura, c'est un autre monde que tu vois. Il [le datura] est *runa*. Dans la vision de l'autre monde, parce qu'aux premiers temps, il est dit dans nos récits (contes), nous sommes dans le récit, dans le monde du temps du commencement (...). Mais eux, à cette époque, c'était un autre monde, un monde de savoir [*yachay mundu*]. »

par excellence. Or, ils se caractérisent par des flux de personnes qui viennent passer une ou plusieurs nuits, à la même adresse, mais aussi dans la même chambre et le même lit que d'autres, venus ou à venir. Ces lieux de passage et de sommeil en conservent des substances qui sont peu favorables au rêve. « Je ne peux pas rêver clairement », dit Bartolo à propos des hôtels de Quito. Selon Kiawka, également coutumière de la ville et des voyages internationaux, « le savoir n'aime pas la ville » : la pollution retient sa croissance, et il finit par sortir par la bouche.

Luttes de pouvoir

Les Zápara considèrent que leurs pratiques oniriques sont actuellement plus développées que celles de leurs voisins : « [les Kichwas] ne savent pas cela. Et les Achuar non plus... ils ont un passé trop long, une histoire trop grande avec les missions pour savoir encore », exprime Kiawka. Par cette remarque la religion apparaît pour les Zápara comme un frein au rêve : suivre les missions et les églises, c'est s'éloigner du rêve comme processus d'acquisition de connaissances, car là où elles sont entrées, elles ont semé la confusion. Pour les Zápara d'Équateur, il a fallu choisir entre le rêve et la peur du péché, une décision qui n'a pas été unanime. Jusqu'à présent, les églises n'entrent pas dans les villages du Haut Conambo (Llanhamacocha, Jandiyaku, Masaramu) ni à Cuyacocha. Les Zápara de Moretecocha pour leur part réservent un accueil beaucoup plus chaleureux aux missions, lesquelles offrent l'assurance d'une éducation aux enfants. L'étude du rêve des Zápara est aussi une entrée pour observer les frontières qu'ils établissent entre eux-: certains ont choisi la religion, d'autres le rêve²⁶², comme l'explique Bartolo :

« Par exemple, les religions disaient que les *shímano*, ceux qui vivaient dans la communauté, nous n'avions pas d'âme. Et le contact que nous avions, c'étaient avec les diables, avec les esprits mauvais. Alors certaines personnes eurent peur [...]. Alors certaines familles, parce qu'elles n'aimaient pas cette façon de vivre, elles changèrent, elles acceptèrent les religions. Par exemple à Moretecocha, ou plus bas les Achuar de Conambo, c'est ce qu'il s'est passé. Par contre, dans notre zone, mon père écoutait ces choses, mais il savait que c'était une explication, qu'à l'intérieur d'une culture, ils avaient une religion, une croyance, mais nous, c'est comme le rêve, une religion. Alors

²⁶² Les Zápara du Haut Conambo ont l'habitude de parler du grand-père Alejo quand ils veulent rappeler leur résistance aux religions. Il est le principal protagoniste de nombreux récits, qui traitent tant du fameux massacre de Rukuguna, que des premières alliances matrimoniales avec les Kichwa de Sarayaku, ou encore les ripostes et premières moqueries de la religion. En effet, Alejo a eu l'occasion d'accompagner le célèbre Padre Agustín M. León pour l'emmener de « Santo Domingo del Tigre » vers « Juanjiri » l'actuel village de Montalvo. Encore aujourd'hui ses descendants racontent cet épisode avec beaucoup d'amusement puisque l'histoire se termine lorsque le grand-père fait volontairement tomber le missionnaire, qu'il porte sur sa chaise à travers la forêt. Grâce aux chroniques dominicaines qui mentionnent les noms des « conducteurs », nous savons donc qu'Alejo Ushigua avait accompagné le Padre León en mai 1929 sur le fleuve Conambo (*El Oriente Dominicano*, 1929 : 94)

il me disait : “Si j’accepte cela, s’il y a Dieu, le monde va disparaître, tous nous allons aller en enfer, le rêve va changer”, disait-il, “Nous n’allons pas pouvoir rêver, mais nous allons nous préoccuper davantage de nos péchés, qu’ils disent que nous avons [...] Parce que plus tard, si le monde va ainsi changeant, changeant, changeant, nous allons perdre notre rêve, notre contact”. »

Ce choix éminemment politique a divisé les Zápara entre ceux qui acceptent les églises dans leur communauté et ceux qui les repoussent. La signification des rêves a évolué et semble, aux dires des premiers, poser problème quant à la conduite à tenir. Bartolo en rend compte :

« Certaines personnes disaient qu’ils rêvaient de Dieu, non pas des choses de la forêt. Par exemple, à Moretecocha, nous écoutions qu’arrivait un ange... [Un homme] priait beaucoup, et il rêvait d’un ange, mais après une semaine, sa famille est morte, parce que rêver ces choses... Par exemple, s’il vient un ange, une personne avec des ailes, c’est parce que tu vas avoir peur, et devenir triste, parce que la famille va mourir, c’est un mauvais rêve celui-ci, pour le monde des rêves que nous, nous comprenons. Mais pour les religieux, ce rêve, c’est que Dieu arrive, mais sa famille [de cet homme] est morte. Et ces changements de signification, qu’une chose va être une autre [...], ces deux choses de croyance, à beaucoup de personnes cela n’a pas servi. »

Au même titre que leurs nouveaux modes de vie, la religion affecte les rêves. Il existe une confusion entre la religion et la pratique du rêve. Hormis l’église catholique de Puyo, les évangélistes nord-américains sont très efficaces pour séduire les Indiens : le service d’ambulance médicale apparaît pour beaucoup comme une manière d’attirer à eux de nouvelles ouailles non encore converties. C’est un service vital dont ceux qui ne suivent pas les professions évangélistes se sentent en partie lésés. Ils trouvent que les avions sont moins prompts à atterrir dans leur village que dans les communautés dites évangélistes. De menus cadeaux favorisent ces relations. L’église catholique est pour sa part bien plus discrète. Néanmoins, les Zápara ont plutôt de bonnes relations avec elle puisqu’ils considèrent que le respect est mutuel entre les deux parties. Plusieurs dirigeants zápara habitant Puyo envoient d’ailleurs leurs enfants dans des écoles privées catholiques. Néanmoins, ceux qui écoutent attentivement les prêtres ou missionnaires portent un regard différent sur le rêve, dès lors perçu comme une croyance d’un autre temps, incompatible avec la vie moderne et la religion chrétienne. Parfois, la compréhension du contenu onirique est malaisée. Seuls les rêves de chasse des hommes semblent être exempts de ces commentaires contradictoires. Les chasseurs évangélistes sont tiraillés entre deux conceptions ou deux aspirations. Pour le chasseur, ce sont les maîtres du gibier qui fournissent les animaux à prélever. Pour les évangélistes, Dieu est néanmoins le seul maître, et n’a pas cette faculté de pourvoir les hommes en gibier. Là encore,

on observe des arrangements personnels grâce auxquels les uns et les autres semblent cohabiter.

Interférences

À ces contaminations qui portent jusqu'à l'espace onirique s'ajoute le changement du mode de communication. Celui-là contribue à susciter une espèce de désaffection pour le rêve, perceptible chez les plus jeunes. « Parce que par exemple d'autres cultures sont déjà connectées, ça ne les intéresse plus, ça n'est plus pareil, ça n'est plus comme avant, disent-ils. Maintenant nous y sommes, nous avons la radio, nous pouvons appeler n'importe quel jour, ça y est. Ça n'est pas important » (Bartolo). En tant que mode de communication entre deux humains, l'activité onirique commence à perdre de la vitesse, rattrapée par les télécommunications. Radios dans les villages, téléphones et même usages (modérés) d'e-mails à Puyo se substituent parfois au rêve. Il faut dire que le coût de ces nouveaux modes de communication est moins « élevé » que d'entrer dans le processus onirique, lequel réclame des préparations du corps contraignantes.

Comme la religion qui provoque des malentendus dans la compréhension à apporter à un contenu onirique, les nouvelles technologies de communication semblent être sources d'autres mésaventures. Ainsi en utilisant la communication par e-mail, il arrive que le lendemain d'un envoi, c'est-à-dire après une nuit ensommeillée et rêvée, Bartolo se demande s'il a bien expédié le message électronique, ou s'il l'a rêvé ? Aussi lorsque Kiawka m'adresse un e-mail pour me demander si c'est moi qui lui ai envoyé un rêve, là encore se révèle l'imbrication nouvelle qui associe entre elles les différentes formes de communication. Comme mode de vision, le rêve est aussi affecté par la télévision. Il faut signaler que ceux qui (lourd) la possèdent parmi les Zápara²⁶³ la regardent principalement le soir à l'heure du coucher, c'est-à-dire au moment le plus propice pour la communication interpersonnelle onirique ou induite par des états seconds de conscience²⁶⁴.

* * * * *

²⁶³ Le téléviseur de Kiawka lui a été offert par des coopérants étrangers qui quittaient le pays.

²⁶⁴ Tous ces aspects apparaissent dans l'extrait suivant : « La télévision affecte énormément [le rêve], elle ne laisse pas rêver. Internet par exemple, là, tu es en train d'écrire, écrire, écrire, tu vas à la maison, et tu restes pensif. Tu dis : "Moi aussi j'ai envoyé un message, non ?" et le jour suivant, tu dis : "Je crois que j'ai rêvé ainsi, ou je n'ai pas rêvé". Je vais à l'ordinateur, j'ouvre l'ordinateur et je vois là que c'est écrit, et je dis : "Ah ! je n'ai pas rêvé mais j'ai écrit par internet". Cela m'arrive parfois. »

Les rêves zápara sont des véhicules pour communiquer. Leur contenu est adressé par un émetteur à un récepteur rêveur. Cette théorie onirique de la communication implique deux types de relations. Dans la première, les deux termes sont l'émetteur (qui adresse un rêve à une personne) et le récepteur (qui le reçoit à travers son expérience onirique). Si le second est un humain vivant qui se souvient au lever du jour du contenu de son rêve, le premier peut relever d'une autre ontologie. Sur cette relation s'en calque une autre, qui n'est pas nécessairement parallèle à la première. Celle-ci associe de manière coopérative et co-opératoire le récepteur-rêveur de la relation précédente avec la personne à qui il racontera ce rêve. Il se peut que les deux relations se confondent, c'est-à-dire que celui qui adresse un rêve à une personne (ou le fait rêver) à la tombée de la nuit sera réceptrice du récit onirique de cette même personne.

Ces relations se produisent dans des « coulisses du songe » que nous avons pu déterminer. Le rêve est un lieu si l'on en croit l'assertion énoncée par Bartolo : « Je travaille beaucoup dans le rêve »²⁶⁵. Il est l'endroit où le rêveur résout des affaires, éclaire ses connaissances. Il existe un environnement « source » du rêve, le territoire zápara, dans la forêt amazonienne. Des études réalisées par les neuropsychologues montrent que nos rêves (comme contenu) se déroulent dans des environnements familiers. Quand nous sommes « déracinés » ou en voyage, nous nécessitons plusieurs jours avant de situer nos rêves dans ce nouvel environnement. D'autres études, portant sur les rêves de femmes âgées de 60 à 75 ans, ont montré par ailleurs que dans une seconde partie de la nuit elles retournent au temps et au lieu de leur adolescence²⁶⁶. C'est probablement l'une des raisons pour lesquelles les rêves des Zápara sont « localisés » sur leur territoire ancestral : lorsqu'ils s'éloignent pour se rendre à Quito ou à l'étranger, les voyages durent quelques jours (moins d'une semaine), sauf pour le Forum permanent sur les questions indigènes à l'ONU (New York). Chaque année, deux dirigeants s'y rendent pour une durée de deux à trois semaines. Un autre s'était déplacé au sommet de Johannesburg en 2002 pendant deux semaines. Enfin, le cas intéressant de Bartolo qui a séjourné de longs mois en Europe, montre que là-bas, le processus du rêve demeure le même. En revanche il parvient après adaptation à rêver « localement » : même les guides du rêve sont locaux.

Le territoire zápara est celui qui « porte » leur vie quotidienne, sociale et politique. En dresser une espèce de cartographie spirituelle ou onirique serait extrêmement riche pour la compréhension du rêve : les montagnes recèlent des maîtres qui gardent le gibier ; les lagunes

²⁶⁵ « ... *En el sueño, yo trabajo muchísimo ahí.* »

²⁶⁶ Koninck, 2002 : 88-91

vertes à l'intérieur des montagnes sont des sources de savoir où habitent les ancêtres *shímano*. De même, les animaux qui vivent dans ces endroits, mais aussi les arbres et les plantes, sont tous, dans l'espace onirique, des émetteurs du rêve ou les interlocuteurs oniriques. Dès lors, imaginer une déforestation totale de la zone – ce qui impliquerait que toutes ces entités ne pourraient pas se réfugier plus loin, dans des lieux moins contaminés – c'est anéantir l'aspect proprement communicationnel du rêve, mais plus globalement tout le mode de vie zápara. Non seulement, ils ne pourraient plus échanger avec ces entités mais en plus, ils ne pourraient plus avoir accès aux ressources alimentaires : ni maître du gibier, ni végétaux pour « enseigner ». Quant aux *muskuy runa* (litt. « gens du rêve ») qui vivent aussi dans la lagune verte de la montagne, leur disparition symboliserait à elle seule la fin du rêve.

L'espace onirique est délimitée par des frontières souvent isomorphes aux limites territoriales ou géophysiques. Elles sont toutes franchissables à condition d'être suffisamment préparé et de posséder des documents d'identité, qui sont en fait des *rumi markay*, des pierres magiques faisant corps avec la main de leur détenteur. Plus un rêveur est habile à franchir ces frontières, en suivant les règles ou en les déjouant, plus il est apte à aller loin : à force de passer ce type d'épreuves il devient de plus en plus performant devant elles. Les gardiens des frontières sont les maîtres (*amu*) des territoires qui sont envisagés, ils sont aussi des *ruku*, des personnes vénérables et âgées. Réussir à se rendre de l'autre côté est possible après un échange avec eux. Contrairement à ce que nous pourrions penser, réussir cette épreuve ne fait pas tomber la délimitation spatiale. Elle demeure et chaque fois, il faudra se présenter à ces gardiens. Cependant, cela permet une relation continue entre le rêveur et ces interlocuteurs de choix : en réalité, contre une pierre magique donnée aux maîtres des frontières, c'est tout un monde que l'on peut pénétrer. Or celui-ci est source de connaissances. Lorsque les rêveurs y parviennent c'est armé de nouveaux instruments ou savoirs qu'ils en reviennent.

Enfin les champs du rêve ne sont pas figés. Perméables aux influences, ils peuvent modifier la compréhension du rêve. La présence des compagnies pétrolières sur leur territoire, celle des religions nouvelles ainsi que l'arrivée de technologies nouvelles de communication participent à cette perte de vitesse du rêve. Même, un scénario catastrophe pourrait annoncer l'impossibilité de continuer à produire des relations dans le rêve et empêcherait les Zápara de continuer de vivre tel qu'ils le font actuellement. Si aujourd'hui « rêver, se souvenir, et vivre avec [le rêve] » caractérisent la façon d'être zápara, une contamination de l'espace onirique serait fatale à leur survie culturelle. En conséquence, ayant perdu leur « zaparaïtude », ils deviendraient alors des Indiens génériques.

PARTIE 3 - PRODUIRE LE PATRIMOINE

Alors que l'on constate la perte de la valeur du rêve auprès des jeunes générations, pour d'autres, il semble être une résurgence du passé. Lors de la constitution de l'organisation zápara, le rêve est apparu comme leur patrimoine propre : le prendre en compte était comme s'organiser et travailler de façon proprement zápara. Par ailleurs, il apparaît comme leur « manière de faire » et leur « manière d'être ».

Les Indiens ne font pourtant pas que rêver. D'autres régimes mémoriels peuvent être relevés. Dans leur combat pour leur survie territoriale et culturelle, les Zápara désirent reconstituer leur histoire et leur tradition. L'apparition d'un métadiscours sur le patrimoine, accrue chez les Zápara par la proclamation de l'UNESCO en 2001, a contribué à développer une réflexion nouvelle sur ce que serait un « ethnoarchivage de sauvetage ». À travers l'organisation politique, ils mettent en œuvre des pratiques d'archivage et de conservation nouvelles par lesquelles ils comptent « documenter », « archiver » leur patrimoine immatériel, le transmettre aux plus jeunes, tout en se rendant visibles aux yeux du monde. Désignés comme « Patrimoine de l'humanité », ils entendent faire voir et faire valoir ce qu'ils sont. Le pari est difficile à tenir, pour un peuple dépossédé de sa langue habitant un espace multiethnique duquel il faut sortir pour ne plus être un indien générique, maintenant qu'ils ne sont plus des Indiens invisibles. Les étapes de cette nouvelle « zaparaïsation » sont étudiées dans les chapitres suivants dans lesquels je décris les choix patrimoniaux d'un peuple qui périclité.

Dans le chapitre 7, après avoir observé le processus historique de disparition et réapparition des Zápara dans l'histoire régionale, puis celui de la constitution de leur organisation, je

montrai que l'école, comme produit hybride, est pensé comme un espace mémoriel. Par l'institution scolaire se constitue un savoir certifié « zápara » car transmis par des professeurs « conventionnés ». Les enseignements réalisés montrent ce qu'est leur patrimoine à leurs yeux : à travers les choix des matières scolaires, ils établissent les domaines qui font d'eux des Zápara. Langue, connaissances botaniques, culture matérielle sont les bases de leur identité fabriquée à l'école. Le dernier chapitre concerne la production, la conservation, l'archivage et l'exposition de données les concernant. Des artefacts du passé retrouvés sur le territoire, des ouvrages des explorateurs des siècles derniers et des créations contemporaines sont l'objet de l'attention des « chasseurs-collectionneurs » zápara. Ils offrent la possibilité d'une réflexion sur la mémoire des objets et l'ethnomuséographie zápara, ou sur la manière dont un peuple se montre aux autres. Enfin, dans ces deux chapitres, l'expérience onirique demeure forte et nécessaire, tant dans les choix à réaliser que dans l'identification de ce qu'est, ou pas, une donnée ou un produit zápara.

Chapitre 7 – Les voies de l'intangibilité



Photo 21 - École de Llanhamacocha

Au fond à gauche, l'école et le collège du village, depuis la piste d'atterrissage. Au premier plan, le terrain de foot.
Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2002.

La manière dont l'école et l'institution scolaire en Amazonie ont été traitées par l'anthropologie a pour directions principales l'étude de la relation entre communautés indigènes et États-nations (Gros, 2001 ; Luykx, 1999 ; Rival, 1996a/b, 2002 ; Viatori, 2005), le bilinguisme et l'interculturalité (*Revista Iberoamericana de Educación*, 1997 ; Lopes da Silva, 2001 ; Luykx, 1998), et, dans une moindre mesure, la formation des professeurs (Rival, 1996a/b, 2002 ; Luykx, 1999 ; Tinoco, 2006) et les contenus spécifiques des enseignements (Tinoco, 2006). L'ethnographie de l'école à proprement parler est plus rare. La thèse récente de S. Tinoco (2006) ou les recherches de L. Rival (1996a/b, 2002) en fournissent de bons exemples. Dans sa thèse, cette dernière montre que les villages waorani, quand ils disposent d'une école, « se convertissent en unités sociales stables » et que ce « changement social [est] structuré et structurant »²⁶⁷ (Rival, 1996a : 271) pour faire des habitants de ces villages des « civilisés ». Pour cela, L Rival réalise une ethnographie non seulement de l'école, lieu où elle a elle-même enseigné aux élèves, mais de l'ensemble des relations créées à partir de l'école ou plus largement, de l'institution scolaire. Pour que l'analyse soit pertinente, l'auteur double cette observation par celle des villages sans école. Ainsi, elle constate qu'autour de l'école se sédentarise une partie de la population qui se rapproche alors de groupes de parenté

²⁶⁷ Ma traduction.

habituellement non côtoyés. C'est une manière d'être qui est expérimentée avec l'école : une façon de se vêtir ou de se procurer de la nourriture qui participe à la fabrication des gens « civilisés » et cesse, dès lors qu'il n'y a plus de professeur. Alors il n'y a plus de village puisque tous s'en éloignent (Rival, 2002). S. Tinoco (2006) consacre un chapitre complet à « l'ethnographie de l'école », précédé d'un autre portant sur les approches correspondantes formulées en anthropologie. La double particularité des écoles wayãpi qu'elle observe au Brésil et en Guyane française, tient au bilinguisme qui la sous-tend d'une part, et à la biculturalité dans laquelle elles s'inscrivent. En d'autres termes, les programmes se fondent partiellement ou presque totalement sur les curriculums nationaux brésiliens ou français. Par une ethnographie des deux situations nationales, elle détermine la manière dont les Wayãpi « incorporent » l'institution scolaire et les connaissances qui y sont transmises, cette incorporation étant similaire dans sa structure à la manière dont sont régies les relations à autrui. D'ailleurs, D. Gallois, qui mène également ses recherches auprès des Wayãpi, dans une réflexion sur le patrimoine culturel immatériel, s'intéresse de près à la place de l'école dans la transmission de celui-ci (Gallois 2001, 2006 ; Fajardo et Gallois, 2005). Il faut dire qu'au Brésil, cette catégorie « patrimoine » est particulièrement fertile, suscitant maintes discussions, réflexions et débats parmi les chercheurs (Velho, 2006 ; Rodrigues dos Santos, 2001 ; Zanirato et Ribeiro, 2006 ; Anico, 2005 ; Abreu da Silveira et Ferreira Lima, 2005 ; Gonçalves, 1995, 1996)²⁶⁸.

À propos de l'école comme espace de construction de l'identité indigène, trois articles retiennent également notre attention : il s'agit de ceux de P. Gow (1991), J. Jackson (1995) et S. Hugh-Jones (2003). Le premier oppose et réunit à la fois l'école et le chamanisme comme ciments de l'identité piro. Au Pérou, la *comunidad nativa*²⁶⁹ est une reconnaissance de l'indianité pour les communautés indigènes, *a fortiori* lorsqu'elles sont confrontées à la proximité des Métis et des Blancs avec lesquels les Indiens ne veulent pas être confondus. Chacune bénéficie d'une école en ciment. La formation des professeurs et les programmes sont assurés par Formabiap (*Formación de maestros bilingues e interculturales de Amazonía*

²⁶⁸ Ajoutons que lors du 52^e Congrès international des américanistes à Séville (2006), trois symposiums portaient sur le patrimoine. L'un d'eux portait spécifiquement sur les « Patrimoines culturels et identités dans les contextes transnationaux » et était organisé par deux Brésiliens, Jose Reginaldo Gonçalves et Regina Abreu. Dix contributions sur quatorze étaient présentées par des chercheurs brésiliens.

²⁶⁹ Le 24 juin 1974 est promulgué à Lima (Pérou) le décret 20653 sur la loi de *comunidades nativas* (communautés natives) et de promotion agricole. Elle promeut l'organisation des peuples indigènes en *comunidades nativas* et cherche à consolider leur accès à la terre et à la forêt. Ce décret contribue à la reconnaissance des droits indigènes. Article 8 du décret 20653 : « *Las comunidades nativas tienen origen en los grupos tribales de la Selva y Ceja de Selva y están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso* ».

peruana) conçu en 1988 à Iquitos. Celui-ci est fondé sur les principes de la revalorisation des cultures et des langues indigènes (AIDSESEP/ISPL/PFMB, 1998). Pour les Piro, l'école est indissociable de la *comunidad nativa* : l'analyse de P. Gow montre qu'elle est, comme le chamanisme, un espace où les relations sociales sont renforcées et spécialement la parenté est reformulée (notamment à travers des relations de compérage). Les deux articles suivants ont la particularité de décrire des processus éducatifs imaginés et portés par les indigènes eux-mêmes. J. Jackson (1995) questionne l'échec des Tukano (Colombie) à mettre en place une école de chamanes par des professeurs indigènes qui s'appuient pour cela sur les méthodes pédagogiques des Blancs. Cette tentative répondait à la volonté des Indiens de retrouver les préceptes de la médecine indigène, dans un cadre légal, celui de l'ethno-éducation²⁷⁰ que l'auteur décrit telle qu'elle existe en Colombie : un processus participatif d'acquisition et de transmission de connaissances d'une communauté en sorte qu'elle « participe pleinement au contrôle culturel du groupe ethnique ». Quant à S. Hugh-Jones (2003), il montre, à partir de l'analyse d'une réunion sur l'institution scolaire tukano, que les changements et paradoxes générés par l'apparition et le développement de l'école dans les villages provoquent aussi des conflits intergénérationnels. La question de l'identité tukano est au cœur du paradoxe constitué autour de l'indianité et de l'apprentissage de connaissances étrangères à leur culture (comme celui de l'écriture et la lecture en premier lieu).

La relation entre construction politique de l'identité et de l'éducation zápara est examinée par M. Viatori (2005) dans un chapitre de sa thèse. Il montre que l'école n'est pas le lieu de la résistance indigène, mais celui des confrontations et des mises en débat des discours sur l'identité, apportés d'une part par les dirigeants de l'organisation, et d'autre part par les professeurs kichwa qui représentent la nation dans le village. En d'autres termes, elle devient également l'un des lieux de construction de la citoyenneté. Cependant depuis 2006 les professeurs des écoles ne sont plus des Kichwa mais de jeunes bacheliers zápara en cours de professionnalisation pour devenir maîtres d'école. La plupart d'entre eux ont occupé des fonctions dirigeantes au sein de l'organisation à un niveau régional, national ou international. C'est un fait répandu en Amérique latine que les personnes sachant écrire et lire, formés par les écoles, souvent maîtres d'école, soient les fondateurs et dirigeants des organisations (Tinoco, 2000). Dans le cas zápara, c'est le mouvement inverse. Certes, c'est Bartolo, le plus formé d'entre eux, qui crée l'organisation. Mais ce sont les premiers dirigeants de celle-ci qui commencent à se former, terminant leur cycle secondaire, pour enseigner dans les écoles

²⁷⁰ L'ethno-éducation a été entérinée par un décret (n°1142) en 1976 (Colombie).

ensuite. Autrement dit, après avoir été dirigeants, ils terminent leur cycle secondaire grâce à des bourses destinées aux étudiants indigènes, puis deviennent enseignants. On peut donc penser que la situation a évolué depuis 2006 dans le sens d'un poids plus important de la voix zápara dans l'école.

Pour ma part, je compte montrer que dans les villages zápara, l'école est un « espace mémoriel ». Pour cela, je présenterai la manière dont elle est décrite et instrumentalisée comme support (et/ou création) et transmission de la mémoire, et partant, de l'identité. Mon hypothèse est qu'à travers l'école, les élèves entrent dans un nouveau processus de « zaparaïsation »²⁷¹, y compris pour les enfants qui ne sont pas zápara. Il ne s'agirait pas cette fois tout à fait d'une identité refuge, mais plutôt d'une identité appréciable, « patrimonialisée », qui porte et montre des valeurs partagées avec les ONG et autres institutions environnementales et culturelles.

Pour cela, dans ce chapitre, je décrirai le processus par lequel ils sont passés de peuple « invisible »²⁷² à « intangible », car il est essentiel dans la compréhension de la construction de l'éducation zápara telle qu'elle existe et fonctionne actuellement. J'examinerai ensuite le processus par lequel la Direction d'éducation zápara a été constituée et son fonctionnement. Je serai spécialement attentive à la manière dont l'école pensée depuis Puyo dans le bureau de la DIENASE, lui-même inclus dans celui de l'organisation, contribue à construire une identité zápara intelligible pour les élèves. À cet effet, je décrirai le système éducatif au sein des villages et vu depuis la Direction d'éducation.

7.1 Un nouveau montage identitaire

Se disperser et se faire oublier

« Les groupes de l'ensemble záparo, qui formaient le bloc le plus dynamique et ethniquement divers de la région du Haut Napo, est resté largement libre de l'influence des colons et des missionnaires jusqu'au XIX^e siècle, lorsqu'ils ont mystérieusement et

²⁷¹ Un premier processus de ce type avait émergé au XVIII^e siècle : en raison de la protection des missionnaires envers les Zápara, cette identité était devenue souhaitable pour des groupes voisins. Cet aspect sera précisé dans la partie suivante.

²⁷² C'est A.W. Stocks, qui en 1981 parle le premier de peuple « invisible » pour les Cocamilla du Pérou en intitulant son ouvrage *Los Nativos invisibles*. Il entend par « invisibles » qualifier des Indiens « détribalisés », habituellement non reconnus et considérés disparus, par acculturation, assimilation ou métissage. Il s'agit aussi de la position la plus basse sur l'échelle sociale péruvienne, car inférieure à celle de l'Indien (Stocks, 1981 : 10). Toutefois, ces Indiens ont une réalité historique et présente, « car ils conservent beaucoup de formes et de pratiques sociales de leur passé historique, en les maintenant non par un vague sentiment de tradition, mais parce qu'ils les trouvent utiles » (Stocks, 1981 : 9). Ce sont des Indiens en rupture d'identité car « détribalisés », sans pour autant être parvenus à s'insérer dans la société nationale. Pour ma part, je reprends le terme « invisible » pour qualifier les peuples indigènes n'étant pas reconnus en tant que tels, qui existent pourtant toujours en dépit de leur faible démographie et de leurs contacts soutenus avec la société nationale, et maintiennent par ailleurs des pratiques qui les distinguent des autres.

plutôt soudainement disparus comme identité collective à travers le métissage et le génocide. » (Rival, 2002 : 33)²⁷³

Quatre groupes contemporains constituent l'ensemble linguistique zápara. Situé de part et d'autre de la frontière Pérou/Équateur, il se compose actuellement de quatre groupes : les Zápara proprement dits, les Andoa, les Arabela et les Iquito²⁷⁴. Aujourd'hui peu nombreux, ils eurent dans l'histoire de la haute Amazonie une place singulière par la bienveillance des missionnaires à leur égard. Au XVIII^e siècle, l'ensemble zápara était formé de groupes maintenant disparus, notamment les Gae et les Semigae :

« Les Semigae s'étendaient de la rive sud du Curaray jusqu'au Pindoyacu et peut-être même jusqu'au Conambo (...). Les Gae paraissent avoir été initialement concentrés sur les petits affluents nord et sud du Bobonaza, et sur le cours supérieur de ce même fleuve, soit au sud-ouest des Semigae. » Puis ils « se retirèrent vers le nord, en direction du Villano et du Curaray, avant de revenir (...) vers le Bobonaza, où seront installées les réductions jésuites. » (Taylor, 1986 : 314)

Des descendants des Gae demeurent sur le Bobonaza. Les Zápara possédaient autrefois un territoire beaucoup plus vaste qu'aujourd'hui. Il s'étendait (du XVIII^e au XIX^e siècle) des *ríos* Pastaza à Curaray et du piémont andin à la frontière péruvienne (Reeve, 1988a : 9). L. Espinosa (1955 : 568) propose comme point de référence pour la localisation des Zápara la confluence du Curaray et du Villano, s'appuyant sur les données et la carte établie par G. Tessmann en 1930. Le nom « Zápara » vient du panier *saparo* fait de lianes fendues en deux et deux fois tressées, entre lesquelles des feuilles imperméables sont placées, et d'un couvercle travaillé de la même façon, dont les Zápara se servent pour mettre leurs vêtements et autres biens au sec (Simson, 1877). Eux-mêmes se sont autodésignés *káyapwö* (Tessmann, 1999 : 534), ou *kayapwe*, les « gens » en zápara. Depuis 1999, ils ont fait savoir à travers le

²⁷³ Ma traduction.

²⁷⁴ J'ai eu l'occasion de connaître les Iquito (quatre mois en 2000), les Arabela (dix jours en 2000) et les Andoa (une semaine en 2001 et, accompagnée de deux Zápara d'Équateur voulant les rencontrer, une semaine en 2002). Dans le village d'Andoas Viejo, sur le Pastaza au Pérou moins de cinq personnes possèdent encore quelques connaissances de la langue andoa. En Équateur, ils se sont récemment organisés comme *nacionalidad indígena* de l'Équateur à travers la Onape (*Organización Andoa de Pastaza y del Ecuador* – accord ministériel n° 269 du 9 juillet 2003). Les membres de l'organisation sont dispersés dans plusieurs villages du Bobonaza dont Pukayaku, Moreteplaya et Jatunyaku. Les Iquito quant à eux s'autodésignaient *akenoini* selon Tessmann (1999 : 512). Le nom *iquito* est dérivé d'un terme relationnel yameo (Chaumeil, 1992a : 312). L'axe central de leur territoire est constitué par le *rio* Nanay et le Pintoyacu – ancien *rio* Blanco, affluent du Nanay au Pérou (*ibid.* : 313). Enfin, les Arabela (*pueya* est le terme par lequel ils s'autodénoient – communication personnelle de Filip Rogalski), vivant sur les bords du fleuve éponyme, affluent du bas Curaray (Pérou), habitent une partie de l'ancien territoire des Semigae (GEF/PNUD/UNOPS, 1997 : 134).

linguiste C. Andrade qu'ils voulaient être appelés Zápara et non « Záparo », prétendant qu'ils ne sont pas des paniers *saparo* mais des « gens de la forêt ».

Selon L. Stark (1972), l'ensemble linguistique záparo serait originaire de la région occupée actuellement par les Iquito. Certains groupes auraient ensuite migré vers le nord, le long du Tigre, pour former la branche andoa/simigae²⁷⁵/arabela. Plus tard, celle-ci se serait divisée en deux langues : arabela, et andoa-simigae, idiomes toujours parlés dans cette région. Un groupe de locuteurs andoa-simigae serait allé plus au nord formant la langue záparo. Estimés à 20 000 en 1850, les Zápara se seraient alors divisés : les uns sur les *ríos* Bobonaza et Conambo, les autres à proximité de l'embouchure du Curaray (où s'installent deux sous-groupes ennemis qui favorisent ainsi une autonomisation des deux langues). Enfin quelques Zápara de l'embouchure du Curaray seraient partis vers le nord, en Colombie pour s'installer sur le Putumayo (entre Puerto Leguizamo, Caucayo, et Puerto Montclar de Putumayo) : en 1940, P. Ortiz compte seulement douze locuteurs en Colombie (cité par Métraux, 1948 : 631).

Jusqu'au XVII^e siècle, les Zápara sont relativement peu affectés par le contact et les missionnaires qui ne parviennent pas à les contrôler. A.C. Taylor distingue trois phases dans l'histoire des missions du Maynas. La première (de 1634 à 1660) est caractérisée par l'exploration et les techniques de réduction ; la deuxième, de 1660 à 1700, marque l'expansion du secteur Curaray-Tigre où les Zápara et les Andoa sont contactés et progressivement réunis dans les missions (Taylor, 1999 : 223). En 1656 le jésuite Raimundi de Santa Cruz réduit les premiers groupes záparo, entre le Pastaza et le Tigre (Cabodevilla, 1994 : 72) à *Santos Angeles Custodios de Romainas*, où les Roamainas et Zápara représentent « deux partialités d'une même langue ». Puis en 1660, le père Lucas Majano fonde *San Salvador de Záparos* et *Jesús de Coronado* sur le Curaray (Garcia, 1999 : 143). Sur le Tigre, le père Agustín fonde *San Javier de los Gayes* en 1669 (*ibid.* : 146). Sur le *río* Bobonaza le père Durango fonde *Todos los Santos de los Záparas*, en 1696 (Grohs, 1974 : 66) où se sont joints, en plus des Zápara et des Gae, des Indiens Roamaina. En 1677, l'arrivée de métis sème la discorde : ces derniers tuent le missionnaire Hurtado. Pourtant, les Gae restent. Ceux-ci vivent sur le Bobonaza et Tigre et attaquent leurs voisins Colorados (Garcia, 1999 : 145), en fait des Tukano. Pour réprimer ces assauts, des soldats sont envoyés dès 1661 mais échouent à faire cesser les attaques (*ibid.* : 147).

²⁷⁵ Plusieurs orthographes sont utilisées pour désigner ce groupe. Puisque je reprends des données ethnolinguistiques de Stark, je maintiens ici la graphie qu'elle utilise.

A partir de 1720, d'une part, des missions doivent faire face à des rebellions et des épidémies et d'autre part, le front missionnaire continue plus à l'est sur le Napo (Taylor, 1999 : 223). Les Gae et les Andoa sont alors perçus très différemment par les missionnaires : à *San Javier de los Gayes* dont il était en charge, Durango, tué en 1707 par des Gae, est enterré dans l'église par les Andoa. La mission est détruite et celle de *Santo Tomás de Andoas* est fondée sur le Pastaza en réunissant les Andoa dispersés auxquels s'adjoignent des Semigae (Garcia, 1999 : 148-149 ; Taylor, 1986 : 314 *sqq.*). Dans les années 1730, on retrouve les Zápara entre le *río* Corrientes et le Curaray. Maroni (1988) précise en 1737 que seuls quelques Zápara vivent dans les missions mais que la majorité d'entre eux sont « indépendants » (Grohs, 1974 : 67). En 1746, un document rapporte que *Santo Tomás de Andoas* rassemble 555 « âmes » (Garcia, 1999 : 140). Quelque temps plus tard, des Indiens Canelos du Bobonaza commencent à s'y réfugier pour fuir le paiement de tribut demandé par les Dominicains qui administrent désormais la mission de Canelos.

Épidémies, modifications des modes d'habitat devenu nucléé, adoption de la langue kichwa, sont les résultats de la présence jésuite qui perdure jusque leur expulsion en 1768 (*ibid.* : 226). Après une période d'abandon, corrélative à la construction des nouvelles nations, les Franciscains ne parviennent pas à remettre l'ordre dans les missions et quittèrent la région en 1823 (*ibid.* : 243). Commencent alors les périodes marquées l'économie extractive. Les éléments suivants de cette histoire montrent que les Zápara sont marqués par deux tendances au cours du XIX^e siècle : celle de suivre les religieux en se préservant de cette façon d'autres modes d'exploitation, ou au contraire, le refus à la fois de la religion, de la sédentarisation et de la nouvelle exploitation. Cependant, cette seconde voie est difficile à tenir à partir des années 1860-1870 lorsque les patrons du caoutchouc arrivent sur le Tigre, le Curaray et le Napo. Là, les travailleurs indiens, souvent zápara, attaquent des villages pour fournir de la main d'œuvre au patron et raptent les femmes. En 1890, le père J. Magalli pense même qu'ils sont plus d'un millier sur le Tigre à exploiter des Zápara et des Andoa des fleuves Bobonaza et Pastaza. Dans le Napo, plusieurs patrons font travailler des familles zápara déplacées. Quand les *hacenderos* migrent vers des régions moins peuplées et plus riches, telles que celles du haut Napo, ils emmènent leurs travailleurs, souvent des Zápara. Durant le boom du caoutchouc, « les Zápara déjà réduits par les pères dominicains, se sont déplacés vers le Villano, suivant les commerçants du caoutchouc », (Hurtado, 1927 : 45). J. Magalli liste encore les patrons qu'il a

rencontrés sur le Curaray et le nombre de Zápara qui récoltent la résine²⁷⁶. Les déplacements forcés, les regroupements de populations, tant au sein des missions, des haciendas ou durant le boom du caoutchouc vont disperser le groupe, en éliminer une bonne partie – notamment par les épidémies – et contribuer largement à le rendre invisible, d'autant que le processus de kichwisation est déjà bien engagé et que les alliances interethniques progressent.

Les identités vont se confondre au profit d'une identité zápara synonyme de groupe pacifié et docile, politiquement souhaitable dans l'ensemble régional en recomposition. En effet, les Zápara, jouissant – en raison de leur « docilité » – d'une certaine protection de la part des missionnaires (notamment lors des raids), « offraient aux populations indigènes un modèle d'adaptation et une identité qui leur permettaient de s'articuler à moindre coût à la population dominante ». On assisterait alors à un phénomène de « zaparoïsation »²⁷⁷ des sociétés voisines, où les Zápara apparaîtraient comme « frontière de transculturation » (Taylor, 1986 : 294).

Des chrétiens et des sauvages

En 1877, A. Simson (1993) recueille un vocabulaire zápara et nous donne quelques-unes de ses impressions sur cette population : les considérant comme des chasseurs de première ligne, il les présente comme particulièrement agiles et prompts à la guerre, « experts » de la lance, tant pour la défense que pour l'attaque. Dans la chasse ou l'affrontement, ils utilisent aussi la sarbacane. Ils sont également d'excellents pêcheurs au filet. A. Simson précise que le poison utilisé pour la sarbacane est obtenu auprès d'autres groupes, mais ne précise pas lesquels. Les réseaux d'échange sont à cette époque relativement étendus, puisque les Zápara « voyageaient chez les peuples de la montagne équatorienne échangeant viande fumée, ornements de plumes, paniers, hamacs et enfants capturés dans leurs raids contre des outils. Contre chaque hamac, les Zápara obtenaient un couteau ; quand ces derniers étaient usés, ils les échangeaient avec les ethnies de langue tukano du bas et moyen Napo à raison d'un couteau contre quatre ou cinq hamacs »²⁷⁸ (Santos Granero, 1994 : 16). I. Bellier note cependant qu'en dépit de ces échanges, durant les XVI^e et XVII^e siècles, les relations entre les groupes zápara et les groupes tukano étaient antagoniques. Le boom du caoutchouc et les déplacements forcés vont mettre fin à ces réseaux à la fin du siècle dernier. La description de A. Simson est ambiguë, classant les Zápara

²⁷⁶ Cette période est examinée finement par Reeve (1988b) dans une analyse sur la manière dont cette époque est refaçonée par les discours et intégrée à des « temps » historiques différents.

²⁷⁷ Comme je cite ici A.C. Taylor, je maintiens le terme « zaparoïsation » qu'elle utilise. Pour ma part, à propos des Zápara contemporains, je parle de « zaparoïsation ». Les deux termes sont équivalents et rendent compte de la dénomination du groupe, passée de Záparo à Zápara.

²⁷⁸ Ma traduction.

dans la catégorie de ceux qui ne mangent pas de sel et ne sont pas chrétiens. De cette manière, il les définit par opposition aux kichwaphones, lesquels appellent les Zápara *Auca* (Simson, 1993 : 169), terme marquant non seulement leur différence mais aussi leur sauvagerie et leur férocité. Pour A. Simson, la servilité est un comportement inconnu aux Zápara, qui peuvent être dirigés à force de raisonnement et de tact et dont le trait le plus caractéristique est leur tendance et leur entrain à la tuerie, envers les animaux comme les hommes.

Ce caractère s'oppose à la « docilité » dont parlent certains missionnaires. C'est pourtant ce goût de la destruction, cette férocité que les religieux et les colons ont utilisés en envoyant pour leur compte les Zápara dans les tribus voisines pour une chasse aux âmes ou aux esclaves. Cette tâche a été « acceptée par eux avec une sorte de plaisir sinistre, une attente agréable et des manifestations de l'esprit si difficile à produire et rares à observer chez n'importe quels Indiens » (Simson, 1877 : 504-505). Sont distingués alors parmi les Zápara, les christianisés (« civilisés ») et les autres, les « sauvages » ou *auca*. Deux catégories de Zápara sont alors constituées pour les besoins de l'extension du front pionnier. M. Viatori (2005 : 39) résume la situation au XIX^e siècle en ces termes : « un grand nombre de soldats, prêtres, entrepreneurs et commerçants se sont rassemblés dans la région orientale de l'Équateur ». Tandis que les missionnaires sont occupés à construire une « culture générique » (Viatori, 2005 : 31) d'Indiens kichwaphones prêts à travailler à la colonisation régionale (construire des villages, cultiver des jardins), de leur côté les entrepreneurs recherchent les autres encore « sauvages » pour collecter or, épices et caoutchouc (Esvertit Cobes, 2005 : 83, 87-88). Ainsi, les premiers visent avant tout une main d'œuvre servile. Les seconds tentent de garder des collecteurs « intermédiaires » en contact avec des groupes encore hors d'atteinte car les pratiques qui doivent permettre aux colons de développer leurs productions agricoles et extractives sont celles de l'endettement et de l'esclavage (*ibid.* : 87).

Le boom du caoutchouc a largement décimé ces populations (travail forcé, chasses à l'Indien, épidémies)²⁷⁹. A.C. Taylor (1994) précise même que les Zápara, malgré la protection des missionnaires, furent les premières victimes des raids esclavagistes. En emmenant fréquemment les travailleurs indiens dans leurs déplacements, les « barons du caoutchouc » produisirent leur dispersion. Ainsi, M.E. Reeve (1988b : 22) signale que des Zápara, Canelo et Quijos travaillaient comme *peones* (en esp., ouvriers agricoles) sur le *río* Curaray. En 1889, à une heure de navigation de l'embouchure du Villano sur le Curaray, à San Antonio, se

²⁷⁹ Pour M. Naranjo, la disparition des Zápara, alors qu'ils étaient un groupe en expansion au début du XIX^e siècle, est à mettre en dernier lieu sur le compte des commerçants du caoutchouc (1977 : 128).

trouvaient aussi vingt-neuf travailleurs zápara. Plus bas sur la rivière en partant de San Antonio, il y avait un marchand italien et ses vingt-six travailleurs zápara. Deux jours plus bas en bateau, J. Magalli trouva des établissements français, anglais, italiens et péruviens, tous exploitant le caoutchouc, avec chacun quarante travailleurs zápara. Le document publié par P. Porras en 1979 et rédigé par un patron de la fin du XIX^e siècle décrit l'impact d'une épidémie de variole : fuites des familles, abandons de village, et perte de 65% de la population (1979 : 28-29). Pour M.E. Reeve, les épidémies de cette époque comme celles du siècle précédent (rougeole, variole, fièvre jaune) apparaissent en filigrane dans les « récits de catastrophe » des descendants de Zápara (Reeve, 1993-94 : 22-23). Les conflits sont générés par les épidémies attribuées à l'action délétère d'autres groupes²⁸⁰.

Dès les années 1920, à l'extraction du caoutchouc se substitue celle de l'or. Après la guerre frontalière de 1941 qui oppose le Pérou et l'Équateur, la compagnie pétrolière Shell devient le premier pourvoyeur de travail pour les Zápara de la région. De nombreux changements s'opèrent : d'abord, les employés connaissent un mode de rémunération nouveau qui s'oppose aux relations de dette puisqu'ils sont payés en espèces pour un travail réalisé, et non pour rembourser un solde. Seuls les hommes partent alors travailler et acquièrent des compétences linguistiques en espagnol (Viatori, 2005). Ce bilinguisme participe à l'« équatorianisation » des Zápara, d'autant que la compagnie contribue largement à une meilleure communication terrestre. Des routes sont ouvertes, d'autres sont entretenues, les liens avec les villes s'accroissent²⁸¹. La base aérienne s'étend et des pistes d'atterrissage sont réalisées. Les missionnaires catholiques et les linguistes évangélistes du SIL (*Summer Institute of Linguistics*) peuvent alors circuler plus facilement et construisent des écoles dans quelques gros villages comme celui de Moretecocha (Bobonaza) où des enfants zápara sont envoyés dans les années 1970. Dans les villages zápara, sur le Conambo ou le Pindoyacu, aucune école n'est encore fondée. Ce n'est qu'au milieu des années 1980 que le programme d'éducation bilingue mande des professeurs au village de Llanhamacocha. Ils n'auront de cesse de quitter leur poste aux premières vacances.

En 1979, N. Whitten attire l'attention sur l'existence d'un bilinguisme et biculturalisme zápara-kichwa sur les fleuves Curaray, Bobonaza, Corrientes et Pindoyacu²⁸², et même sur le Marañón (1979 : 227, 229). Il montre que la société zápara contemporaine se singularise par sa

²⁸⁰ M. Viatori présente dans le deuxième chapitre de sa thèse (2005) une synthèse de l'histoire du contact zápara à laquelle on peut se référer pour plus de détails.

²⁸¹ D'ailleurs, le vieux Cesareo est le seul à parler zápara, kichwa et espagnol. Dans les années 1950 et 1960 il a travaillé à Esmeraldas et à Guayaquil sur le littoral Pacifique en Équateur.

²⁸² Voir aussi : Reeve, 1988a ; Hudelson, 1987.

cristallisation dans d'autres communautés indigènes, ce qui les rend moins perceptibles aux yeux des autorités. D'ailleurs, P. et A. Costales écrivent en 1975 à propos des « Záparos ou Kayapwes du Curaray » : « En 1970, quand a cessé d'exister dans la ville de Coca (Équateur) la dernière personne de ce groupe humain (...), les Záparo cessèrent d'exister dans l'ethnographie équatorienne²⁸³ » (Costales y Costales, 1975 : 11).

Se faire oublier

De leur côté, les Zápara disent que durant les années 1970 à 1990, ils ont délibérément choisi de laisser croire qu'ils étaient des Kichwa. De cette manière, ils pensaient se faire oublier des ennemis traditionnels. L'identité zápara n'était plus une catégorie refuge, ils n'avaient pas de raisons de se distinguer des grandes catégories indigènes régionales. En adoptant une identité kichwa, ils bénéficiaient des avancées du mouvement politique d'autant qu'ils étaient affiliés à l'organisation kichwa principale (OPIP). La prophétie de Piatso sur la fin des Zápara après l'arrivée d'autres peuples, semblait être devenue réalité. Ils étaient devenus invisibles aux yeux de la société nationale en l'absence de représentation et d'organisation propre. Les autres groupes indigènes voisins, quant à eux, connaissaient bien les différences entre les uns et les autres, et aussi entre ceux qui parlaient encore ou avaient parlé la langue zápara²⁸⁴.

Au début des années 1990, il fallut délimiter l'espace territorial. On décida de disperser le village de Llanhamacocha en trois nouvelles communautés : Llanhamacocha fut maintenue, Masaramu fut construit à une journée en canoë du précédent (1994), Jandiayaku, juste un peu plus bas (1995). Chaque nouveau village s'est construit autour d'une famille fondatrice, avec au moins un locuteur du zápara²⁸⁵. Cette dispersion stratégique était une manière d'occuper de manière plus étendue un territoire qu'il faudrait essayer de légaliser le moment venu (voir carte partielle du *río* Conambo en Annexe 6.3).

²⁸³ Ma traduction.

²⁸⁴ Lorsqu'en 2004 fut réalisé sous l'égide de l'UNESCO un grand recensement zápara en Équateur et au Pérou sous la direction de Ruth Moya, de nombreuses personnes kichwa, c'est-à-dire qui se disent kichwa, habitent à Sarayaku ou Pacayacu notamment, et ont mentionné leur ascendance zápara.

²⁸⁵ Actuellement à Jandiayacu habitent Cesareo, locuteur de zápara, marié en troisième alliance à une femme achuar, ainsi que des fils zápara et leur femme zápara, shuar et kichwa. À Masaramu autour d'Ana María, locutrice de zápara et de son mari achuar, habitent leurs fils qui se disent zápara et belles-filles shuar, kichwa, et Cecilia, zápara, son fils zápara et la famille de celui-ci. À Llanhamacocha le couple fondateur est celui de María Luisa et son défunt mari, Blas, qui au moment de construire le village, invitèrent un autre couple à les rejoindre (début des années 1980). Il s'agit de Juan Cruz (frère de lait de Blas) et Sasiko (sœur de María Luisa) décédée en 2002. Juan Cruz a quitté en 2006 le village pour aller vivre chez une fille à Villano. À Llanhamacocha vivent plusieurs couples de cousins zápara issus des deux couples fondateurs, et des fils zápara mariés à des femmes kichwa.

D'invisibles à intangibles

C'est en 1997 que les Zápara ont réapparu sur la scène politique indigène, favorisés en cela par le contexte indigène et indigéniste spécifique à l'Équateur²⁸⁶. Au Pérou, ils demeurent invisibles en dépit de la volonté de leurs cousins équatoriens à les placer, eux aussi, sur le devant de la scène.

En Équateur, les villages zápara étaient affiliés depuis de nombreuses années à l'OPIP. Ils en sortirent pour devenir autonomes en 1997, année où ils fondèrent l'ANAZPPA (*Asociación de la nacionalidad*²⁸⁷ zápara de la provincia de Pastaza) « pour ne pas disparaître » et être reconnus comme Zápara. L'association reconnaissait en effet la situation de vulnérabilité de ses communautés, « le risque de disparaître comme peuple indigène » à cause de l'absorption par d'autres groupes (alliances, patrilocalité) et leur faible démographie. Dans leur désir de récupérer leur identité, ils ont donc émis le vœu de retrouver en premier lieu la langue, le chamanisme, le territoire et l'histoire : tels sont les objectifs initiaux de l'ANAZPPA, légalement reconnue en 1999. Ils mènent simultanément une véritable réflexion sur la revitalisation de leur culture, puisqu'en assemblée (en 2000) ils se sont demandés quel terme, en espagnol, était le plus approprié pour décrire leur situation parmi *rescate* (en esp., litt. : « sauvetage »), *recuperación* (en esp., litt. : « recouvrement, récupération ») et *revalorización* (en esp., litt. : « revalorisation »). L'existence légale de l'association est aussi la condition de l'accès à des fonds nationaux et internationaux ainsi qu'à des droits au niveau national, l'Équateur reconnaissant le droit des peuples à disposer d'une éducation bilingue et se définissant comme un État pluriculturel et multiethnique (Constitution de 1998).

Pour que l'association fonctionne, de jeunes dirigeants zápara sont allés vivre à Puyo, leur subsistance étant en partie assurée par des financements extérieurs (notamment l'ONG Pachamama et le programme Prodepine de la Banque mondiale)²⁸⁸ tandis qu'une partie de leurs ressources alimentaires est envoyée par les communautés ou cultivée dans des villages voisins²⁸⁹. L'association est née juste après le décès du chamane Blas. Bartolo et Kiawka ont été les plus actifs dans sa fondation. La tâche qui incombait au premier d'obtenir l'accord et la

²⁸⁶ M. Viatori (2005) décrit dans sa thèse le processus d'émergence des organisations zápara. En particulier il montre comment des coopérants ou volontaires étrangers ou le linguiste formé en France, journaliste dans son pays, mettent à disposition de l'ANAZPPA leur réseau relationnel.

²⁸⁷ L'organisme d'État CODENPE définit la *nacionalidad* ou nationalité de la manière suivante : « entité politique et historique, qui a en commun une identité, histoire, langue et culture propre ; qui vit dans un territoire déterminé, à travers ses propres institutions et formes traditionnelles d'organisation sociale, économique, juridique, politique et l'exercice de son autorité ». Ce terme a une valeur légale en Équateur.

²⁸⁸ Cela n'est pas propre à l'organisation zápara. Pachamama rémunère les dirigeants de plusieurs organisations.

²⁸⁹ Des consanguins vivant dans ces villages les invitent parfois à venir récolter du manioc en particulier et dans une moindre mesure quelques autres produits (plantain, fruits).

confiance des hommes et des femmes fut difficile, raconte encore Bartolo. Les plus vieux, sur lesquels reposait la réussite du programme de revitalisation linguistique, pensaient qu'en l'absence de chamanes, il était désormais inutile de s'organiser. Ils n'existaient déjà plus. À leur fatalisme, le jeune homme opposa sa volonté farouche et leur demanda de penser avec lui la revalorisation du rêve. À force, dit-il, de leur parler, petit à petit, tous commencèrent à nouveau à rêver²⁹⁰. Lui-même avait autrefois reçu le souffle de son père pour rêver la collectivité et le territoire zápara (chapitre 6). Comme Kiawka, il organise ses journées et ses activités de dirigeant politique selon ses rêves.

Le plus grand succès de l'organisation fut la création de la DIENASE (*Dirección de educación de la nacionalidad sápara*²⁹¹ del Ecuador) en 2000. Théoriquement trilingue (zápara, kichwa, espagnol), elle est née suite à un décret autorisant les organisations indigènes à créer et gérer leur propre système éducatif, sous la tutelle du Ministère de l'éducation. En mai 2001, l'ANAZPPA parvient à faire déclarer les « manifestations orales et culturelles des Zápara » Chefs d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité par l'UNESCO grâce à la candidature que rédige le linguiste C. Andrade. Celui-ci est contracté dès 1999 à travers un financement de Prodepine pour réaliser un dictionnaire de leur langue (Andrade, 2001)²⁹².

L'association zápara devient ONZAE (*Organización de la nacionalidad zápara del Ecuador*) en 2002, puis NAZAE (*Nacionalidad zápara del Ecuador*) en 2003. À travers son association, la « nationalité zápara », soutenue par l'OPIP, est reconnue en 1999 par la CONFENIAE qui fédère les organisations indigènes régionales, puis par la CONAIE en 2000 et la COICA.

Les organisations zápara et leur histoire, leur émergence et leur disparition en disent long sur la définition de leur identité et les enjeux qui les entourent. En particulier un conflit oppose

²⁹⁰ Selon Bartolo, après le décès de Blas, les anciens n'étaient plus attentifs à leurs rêves.

²⁹¹ Suite aux travaux réalisés par les linguistes, les dirigeants de la direction de l'éducation zápara ont appris que « la lettre z n'existe pas dans [leur] langue ». Désormais le sigle est DIENASE et au sein de la direction, ils apprennent à écrire leur ethnonyme avec un s. Pour des raisons pratico-administratives, ils ne souhaitent pas pour le moment modifier « officiellement » cette orthographe. Quand ils écrivent en kichwa, il est fréquent qu'ils écrivent « sápara » et non plus « zápara ».

²⁹² Prodepine a en effet financé ce travail dans le cadre de leur programme de « renforcement des organisations ». Par ce biais, l'organisation a pu maintenir son existence légale puis la faire valoir auprès d'autres instances durant ses premières années. En particulier, ce programme inclut l'édition de documents portant sur le patrimoine des peuples « luttant pour leur survie et menacé d'extinction ». Les Zápara ont obtenu un financement pour la réalisation de ce dictionnaire. Ont également bénéficié du programme d'édition sur patrimoine culturel les Siona, Secoya, Cofán, Waorani, Shiwiar, Zápara, Awá, Épera, Chachi et Tsáchila. Le rapport d'activité de Prodepine est consultable à l'adresse suivante : http://www.ifad.org/evaluation/public_html/eksyst/doc/prj/region/pl/ecuador/Ecuador_PRODEPINE.pdf.

l'ex-ONAZE et l'ex-ONZAE²⁹³, qui toutes deux veulent représenter la NAZAE... L'ONAZE (*Organización de la nacionalidad de los Záparos del Ecuador*) s'était constituée à partir de la création administrative d'un territoire indigène (le « bloc záparo ») peuplé majoritairement par des Achuar et des Kichwa. Cela pose aussi la question du territoire dans la construction identitaire. Pour M.F. Espinosa (1997), de nouvelles conditions territoriales – la constitution du bloc záparo – peuvent pousser un peuple à adopter des stratégies de contrôle de son territoire, qui impliquent aussi la recreation et rénovation de leur propre identité ethnique. Le rapport entre identité et territoire est mis en question dans ces mouvements. Les Zápara se sont organisés pour le défendre mais aussi le reconquérir, arguant qu'autrefois il « allait jusqu'à Iquitos ». Pour cela, ils réclament un couloir allant jusqu'à la frontière péruvienne et ont adopté des stratégies de peuplement afin de réclamer ces espaces habités – grâce à la fondation de nouveaux villages affiliés à ANAZPPA/ONZAE. Enfin, ils espèrent que leur territoire sera déclaré « intangible » corrélativement à la proclamation de l'UNESCO.

D'Alama à Zápara

Quand en 2000 les Zápara d'Équateur se rendent au Pérou en descendant le *río* Tigre, leurs cousins péruviens découvrent la nouvelle identité qui leur est apportée de la frontière nord. Les retrouvailles, après presque soixante ans de séparation²⁹⁴, s'amorcent par des échanges sur les ascendances de chacun. Il s'agit de savoir qui est qui, et la relation de parenté qui les lie. Ce contact avec les Équatoriens valorise instantanément l'ascendance zápara des péruviens : présentant d'abord leurs parents comme locuteurs du *auca shimi* (langue des Auca, des sauvages) tout en précisant que ce ne sont pas des *auca* jivaro, mais parlant *shuk shimi*, c'est-à-dire une autre langue, les Péruviens affirment désormais qu'il s'agit de la langue zápara. Sur le *río* Tigre, ils parlent le kichwa et l'espagnol, se présentent comme « Alama » et sont intégrés dans les statistiques démographiques des Kichwa du Tigre. Ce sont des familles arrivées au Pérou avec la guerre de 1941. La plupart d'entre elles précisent qu'elles proviennent de

²⁹³ À ce propos on consultera : Espinosa, 1997 ; Viatori, 2005 et 2007 ; Bilhaut, 2005. En particulier ce dernier document (contre-rapport réalisé suite à un compte-rendu de Jean-Patrick Costa intitulé *Informe sobre la situación de la Nacionalidad Záparo* (3 mai 2004) présente l'histoire des organisations et de son conflit jusqu'en 2005. Enfin, en 2002 durant plusieurs mois, ANAZPPA avait payé durant plusieurs mois Mario Ruiz, zápara de Torimbo, le président d'ONAZE car il ne percevait pas de rémunération : les relations entre les organisations sont en effet changeantes et fonction d'autres aspects (alliance commune face à un autre leader, déclarations d'intentions de paix, etc.).

²⁹⁴ Depuis quelques années les Zápara du bas Conambo avaient recommencé à se déplacer au Pérou en descendant le Tigre jusqu'au village de Doce-de-October, en sorte que quelques alliances matrimoniales entre descendants de Zápara avaient été contractées. Cependant les plus jeunes (moins de 50 ans) du haut Conambo (les villages issus de la dislocation de Llanhamacocha Viejo) ne s'y étaient jamais rendus.

Juanjiris ou Montalvo²⁹⁵, un village du Bobonaza en Équateur. Depuis 2000, certains ajoutent même qu'ils sont Zápara ou « Zápara comme leurs cousins équatoriens », révélant l'importance nouvelle qu'apporte cette dénomination.

D'abord, les Équatoriens expliquent qu'il ne faut pas s'appeler « Alama », terme très péjoratif de l'autre côté de la frontière pour les kichwaphones. De même, ils ne sont pas *nativos*, mais *indígenas* ou indigènes, seul terme respectueux car rattaché à des droits (Convention 169 de l'OIT). Les Équatoriens leur expliquent l'importance de créer une organisation légale zápara à l'image de la leur. Les Zápara du Pérou font partie de la Feconat (*Federación de comunidades nativas del Tigre*) mais ont fondé en février 2002 sous l'impulsion des Équatoriens une organisation zápara du Pérou qu'ils ont du mal à faire fonctionner. Les dirigeants péruviens ont besoin d'une formation pour leurs leaders (comme il en existe en Équateur) et des ressources financières qui leur permettraient de résider à Iquitos pour exercer leur nouvelle fonction. Il faut signaler que cette fondation a été stimulée et mise en place par une délégation équatorienne : Bartolo, Kiawka et Oscar s'étaient rendus au Pérou sur le Tigre pour animer l'assemblée zápara convoquée à Veintiocho-de-Julio, près d'Intuto. Les premiers jours, tous trois avaient fait plusieurs rêves qui les avaient guidés dans la manière de conduire cette réunion²⁹⁶. Pendant près de deux semaines, ils avaient présenté les avantages et les objectifs de l'organisation, fait élire les dirigeants de la nouvelle OPZAP (*Organización del pueblo zápara de Perú*), et rencontré à Iquitos puis à Lima les permanents de l'AIDSESP (*Asociación interétnica de desarrollo de la selva peruana*) pour s'y affilier²⁹⁷. Kiawka me rapporta que pour les Achuar et les Kichwa présents lors de cette assemblée, les Zápara sont sales et paresseux. Les seconds les appellent *ishpauka*, les sales²⁹⁸. Plutôt que de cultiver, ils

²⁹⁵ Juanjiris est le nom originel de la communauté (nom formé sur le nom du patron Juan Jerez). Elle regroupe des Indiens en fuite d'Andoas et de Sarayaku qui veulent échapper aux patrons du caoutchouc. Lorsque les Dominicains s'y rendent en 1912 ils n'y trouvent plus personne, les habitants ayant été emmenés par les *caucheros* (en esp., exploitants de caoutchouc) (Valladares, 1912 : 42). Elle est devenue une paroisse en 1920 (Dominicains) et fut rebaptisée Montalvo.

²⁹⁶ L'un de ces rêves est restitué dans le chapitre 4.

²⁹⁷ Voir article dans *El comercio* du 04.04.2002 : « *La nacionalidad zápara se unirá en Ecuador y Perú* ». Étaient présents : Bartolo, Kiawka, Oscar (délégation équatorienne), mais aussi un représentant du bureau de l'AIDSESP à Lima, des Zápara de Doce-de-Octubre, de Veintiocho-de-Julio et d'Intuto. En retournant à Lima, ils obtinrent une entrevue avec Eliane Karp-Toledo, alors première dame du pays. Selon Kiawka, des Aguaruna et des Kichwa de la zone étaient également présents à l'assemblée et manifestèrent leur étonnement car jamais ils n'avaient entendu parler des Zápara et ils pensaient que tous étaient des Kichwa. Ils dirent alors que s'ils étaient Zápara, il y a longtemps qu'ils le sauraient, et aussi qu'ils parleraient « comme ceux d'Équateur ». Alors, Anibal, un Zápara de Veintiocho-de-Julio, se dressa, leva les bras, et déclara haut et fort : « Moi, je suis Zápara, je suis Zápara et mes parents l'étaient aussi. Si nous n'avons jamais dit qui nous sommes, c'est que vous, vous maltraitez les Zápara ! ». Quelqu'un lui rétorqua alors que si c'était vrai, il connaîtrait son histoire, celle des Zápara. Tous se turent quand il raconta comment des Zápara arrivèrent à Veintiocho-de-Julio : l'histoire des déplacements associés à la guerre de 1941.

²⁹⁸ *Ishpana* signifie uriner. Littéralement *ishpauka* signifierait les « urinés ».

préfèrent chasser, pêcher, collecter des larves et cueillir des fruits. Cependant, la venue de la délégation zápara équatorienne repartant vers Iquitos puis Lima en avion montrait autre chose : les Équatoriens étant bien habillés, apportant des vêtements, disposant de suffisamment d'argent pour voyager deux semaines durant dans des capitales régionales et nationales du pays, les Péruviens virent qu'être zápara de l'autre côté de la frontière devait recouvrir une autre réalité. Être zápara signifiait vraiment quelque chose.

Les Zápara d'Équateur racontent aux Péruviens qui ils sont et surtout comment ils vivent en Équateur : là-bas il n'y a pas de *lancha* (en esp., bateau fluvial à moteur) sur les fleuves ni de commerçants, on ne boit pas la bière de manioc dans des récipients de plastique, mais on circule en canoë, on va à Puyo en avion quand il y a une urgence médicale ou lorsqu'on y est appelé par l'organisation et la bière est servie dans des coupelles de céramiques ou des Calebasses décorées. En Équateur, tous s'expriment en kichwa tandis qu'au Pérou, les enfants parlent à leurs parents en espagnol. Les maisons sur le Tigre sont constituées pour partie de matériel de récupération de la compagnie pétrolière et ne sont plus couvertes du toit de feuilles habituel. Ces différences marquantes, constatées amèrement par les Zápara du Conambo, sont aussi perçues comme l'une des conséquences de l'invisibilité de ceux du Tigre et de leur dilution (ou disparition) dans l'ensemble des kichwaphones péruviens, et ensuite comme un dépérissement culturel dommageable. Pour les Équatoriens, ces éléments s'avèrent être les symptômes « avancés » de leur culture qui périclité de l'autre côté de la frontière. D'ailleurs, lorsqu'ils rendent visite aux Péruviens, ils exposent surtout l'importance de s'organiser pour lutter contre la perte de la langue zápara, la reconnaissance d'un territoire propre et sa préservation face aux compagnies pétrolières ou forestières, d'autant qu'ils voient dans la destruction de la forêt non seulement la limite de leur mode de subsistance, mais aussi celui de la connaissance chamanique et de la source des rêves. « Nous avons légalisé 50 000 ha et il est urgent de légaliser les autres 250 000 ha au nom de la NAZAE pour protéger la terre des invasions des pétroliers et *madereros* [en esp., marchands de bois] »²⁹⁹. Ce point est discordant dans la discussion entre chaque partie. Si les Équatoriens sont fermes sur leur refus de laisser intervenir des compagnies pour l'extraction de ressources naturelles, de leur côté les Péruviens ne veulent pas en discuter : ceux de Doce-de-October ont fait le choix en 1983 de s'installer à proximité de la base pétrolière de San Jacinto. Certains d'entre eux ont pu obtenir un travail à Pluspetrol, tous bénéficient de soins médicaux et la communauté présente des « projets » au service des relations avec les communautés natives : de quoi recevoir une radio de

²⁹⁹ Bartolo, dans une réunion avec les représentants de Prodepine.

communication, de l'huile et du combustible pour les moteurs des pirogues. Ils reconnaissent les difficultés liées à la pollution, mais ne veulent pas s'opposer à l'exploitation du pétrole, pensant que si la compagnie partait, ils perdraient un certain nombre d'avantages qu'ils ne veulent pas remettre en cause. Jusqu'à ce jour, y compris dans les fédérations des organisations indigènes régionales du Pérou, les Zápara péruviens demeurent ethniquement, culturellement et socialement invisibles et sans nom : ils demeurent aux yeux de tous des Alama du Tigre.

Le 19 mai 2001, la proclamation par l'UNESCO, consacrant « le patrimoine oral et les manifestations culturelles du peuple Zápara » Chef d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité, a fait des Zápara un peuple « intangible » – comme ils se plaisaient à le dire à la réception de la nouvelle. Bartolo déclara ce jour-là :

« Avec cette reconnaissance, ce que nous ressentons c'est comme si nos anciens, morts depuis des années, étaient en train de revivre à nouveau. C'est cela notre sentiment. C'est ainsi que nous nous sentons, nous, toute la nationalité zápara, et aussi dans les communautés. C'était si émouvant d'écouter [cette nouvelle]. »

Cette « réussite » ou « reconnaissance », selon les termes employés par les Zápara n'est pas que le succès des vivants. Elle est aussi l'attente des anciens morts lesquels se manifestent en rêve pour soutenir le mouvement. La proclamation fut relayée dans la presse nationale équatorienne et donna lieu à une série d'émissions et d'entrevues pour la radio et la télévision. Les Indiens furent ensuite reçus au Congrès national et invités à l'Université andine de Quito. Pour chaque communication, ils expliquaient qui ils étaient, comment ils vivaient et pourquoi « ils » avaient été proclamés patrimoine de l'humanité. En effet, journalistes, diplomates, politiques et universitaires, tous faisaient le même raccourci que les Zápara : ce peuple était devenu en soi un patrimoine intangible de l'humanité (et non pas ses manifestations orales et culturelles). La société équatorienne avait très peu entendu parler d'eux avant cela et certains journalistes ne manquaient pas de rappeler leur ignorance en la matière. Seules des personnes proches des organisations indigènes connaissaient l'existence de ce peuple qui se définissait alors lui-même comme le « plus petit d'Équateur ». Le linguiste qui avait rédigé leur candidature et avait pris en charge la gestion attenante³⁰⁰ était lui aussi de toutes les interviews. En fait, du jour au lendemain, les Zápara ont senti qu'ils accédaient enfin à une reconnaissance publique. Durant les jours qui ont suivi la proclamation, ils n'avaient de cesse de remarquer

³⁰⁰ C'est un leader andin, Luis Macas, qui a proposé aux Zápara de candidater. D'abord, les Zápara avaient demandé à C. Andrade de remplir une série de formulaires puis ils reçurent 20 000 dollars de l'UNESCO (Fonds japonais) pour proposer leur candidature : elle s'est composée d'un document écrit d'une centaine de pages, d'un disque de onze chansons et d'un film de seize minutes.

qu'aucun dirigeant politique national ne faisait de déclaration à leur propos. Or, ils savaient que la ville de Cuenca ou les îles Galápagos, eux aussi déclarés patrimoine culturel et naturel de l'humanité, avaient suscité une grande fierté et une déferlante de déclarations de la part des responsables politiques et culturels. Ils finirent par constater que seul un faible nombre de médias s'était intéressé à eux, et qu'ils demeuraient relativement anonymes ou invisibles pour la majorité de la population. Quant au Pérou, aucune communication officielle ne fut faite à ce sujet, et ce jusqu'à ce jour. Les Zápara péruviens demeurent inconnus de la société péruvienne tout comme des confédérations indigènes d'ailleurs. Autant dire que les Zápara ont une meilleure notoriété hors de leurs frontières auprès des organisations internationales et des bailleurs de fonds. Les leaders équatoriens participent activement aux réunions internationales qui les concernent. En effet, une délégation se rend chaque année depuis 2003 au Forum permanent des peuples indigènes à New York, l'un d'eux était en 2002 au Sommet sur le développement durable de Johannesburg en Afrique du Sud en tant que membre de la délégation de la COICA. La même année, Bartolo était à l'assemblée de l'Organisation des États d'Amérique pour représenter la CONFENIAE, la CONAIE et la COICA et participer au groupe de travail chargé du projet de déclaration américaine sur les droits des peuples indigènes³⁰¹. D'ailleurs, en 2007 il a obtenu une bourse du Haut-Commissariat des Nations unies aux Droits de l'homme³⁰² dont l'objectif est pour chacun d'acquérir des connaissances spécifiques en matière de droits de l'homme et plus spécialement en matière de droits des peuples autochtones.

En 2006, la Febzpep (*Federación binacional zápara de Pastaza Ecuador y de Perú*) a été constituée à l'initiative des Équatoriens, fortement encouragés par les bureaux de l'UNESCO à Paris et à Quito afin de faciliter la mise en place ou la poursuite de projets. La fondation de ces différentes organisations (équatorienne, péruvienne, binationale) est une réponse indigène équatorienne à la maîtrise du présent : en dépit de la prophétie de Piatso qui annonçait leur fin, ils choisissent – aux dires même des Zápara – de se donner un peu de sursis, même si cette fin est inéluctable.

³⁰¹ Voir <<http://www.oas.org/council/sp/cajp/docs/cp09978t04.doc>> (les Actes de la session spéciale du groupe de travail).

³⁰² Programme des bourses indigènes. Voir <<http://www.ohchr.org/french/issues/indigenous/fellowship.htm>>

7.2 L'investissement du champ éducatif

Pour F. Kohler, l'école des *caboclos* entrés dans un processus d'indigénisation – où l'indigène est l'indien « générique » du Nordeste – offre un espace où ils se réapproprient l'histoire nationale, en s'y situant de manière plus avantageuse. Ainsi certains d'entre eux, influencés par la religion, se positionnent comme les premiers chrétiens ou comme porteurs des valeurs chrétiennes. Cela participe à une volonté de valorisation de leur statut d'indigènes³⁰³. Afin de retrouver et revaloriser leur identité à travers l'institution scolaire, les Zápara d'Équateur procèdent autrement. Ils ont choisi dans leur programme d'éducation d'enseigner une histoire qui passe par les mythes et les « révolutions » de l'humanité zápara, intégrant aussi la période du boom du caoutchouc à travers l'apprentissage de chants.

Le modèle de l'éducation qu'ils connaissent est celui de l'école de Moretecocha, mise en place par les missionnaires. Des enfants du haut Conambo y furent envoyés dans les années 1960-1970. Longtemps les villages du Conambo furent boudés par l'éducation « hispano » et bilingue : insuffisamment peuplés pour faire venir un professeur, s'ils en accueillaient un, celui-ci ne revenait pas à l'issue de ses premières vacances. Bartolo est le seul à avoir été scolarisé à Sarayaku. Envoyé par son père avec l'intention de faire de lui un leader politique zápara, il y poursuivit sa scolarité primaire et commença le secondaire, qu'il termina en 2005 à Quito grâce à un programme de bourses pour les leaders indigènes. Cette première période est très importante dans la construction du savoir politique de Bartolo car Sarayaku est un village emblématique des organisations indigènes régionales³⁰⁴.

En Équateur³⁰⁵, la relation entre pouvoir indigène et éducation bilingue est étroite : les langues autochtones et en particulier le kichwa continuent de jouer un rôle important sur la scène publique. Savoir en parler une est pour les politiciens ou les religieux la manière de convaincre et d'attirer les votes ou les fidèles. Il est important de préciser que les autres langues indigènes de la côte ou de la forêt ne sont pas aussi présentes.

Pour les Indiens d'Équateur, parler dans sa langue, y compris avec des Équatoriens non Indiens, est une manière de revendiquer leur existence et est en soi un acte de résistance³⁰⁶.

³⁰³ Communication au Séminaire d'anthropologie américaniste (SAA) à Paris le 8 juin 2007.

³⁰⁴ Lorsque Bartolo était élève à l'école puis au collège de Sarayaku, les axes politiques dont il était question dans le village étaient la délimitation et la titularisation du territoire, le développement de l'éducation bilingue spécialisée (sur un cursus d'agronomie notamment), le développement des programmes de santé.

³⁰⁵ À propos de l'éducation bilingue en Équateur on pourra se référer à King and Haboud (2002) et aussi au chapitre 8 de Viatori, 2005.

³⁰⁶ Dans les mouvements de 1990 en Équateur, la place prise par les discours en langue indigène a été particulièrement grande. À ce propos, on peut se référer à Ibarra Illanez, 1992.

Pour ce faire, ils ont fondé en 1990 la DINEIB qui est chargée de la création et de la mise en place des programmes éducatifs et de la promotion de l'éducation en langue indigène, pour les peuples autochtones. La scolarisation s'effectue d'abord dans leur langue natale avec une acquisition progressive de l'espagnol comme seconde langue. Néanmoins, les moyens dont ils disposent sont très faibles. À ce titre, la DINEIB pourvoit les communautés en maîtres bilingues (le plus souvent originaires eux-mêmes de celles-ci) rémunérés par le ministère de l'Éducation³⁰⁷. D'ailleurs depuis 1998, la constitution équatorienne proclame le droit des peuples à recevoir une éducation bilingue³⁰⁸. L'investissement des organisations indigènes à travers celui de fondations ou d'ONG n'est pas négligeable pour le maintien et le développement des programmes. Décentralisée en 1992, la DINEIB est devenue une structure autonome. L'année suivante, le ministère de l'Éducation a proposé un modèle incluant, outre le maintien de la langue indigène, des spécificités propres à chaque peuple : ce « nouveau modèle pédagogique » offre aux communautés indigènes une plus grande autonomie que les Zápara ont su conquérir.

Ces derniers possèdent leur propre Direction de l'éducation depuis 2000³⁰⁹. Grâce à l'accord ministériel n°100, le 24 juillet 2000, ils sont devenus le premier peuple indigène à pouvoir administrer et gérer de façon autonome l'éducation dans ses communautés : le ministère de l'Éducation et de la Culture de l'Équateur a reconnu officiellement la DIENASE comme en étant l'organisme responsable. Les Zápara ont commencé alors à penser eux-mêmes le système éducatif et son contenu. Ils ont pris comme modèle l'organisation de la DINEIB, c'est-à-dire un modèle bilingue et interculturel et l'adaptèrent, le défi majeur étant de mettre en place une éducation trilingue sans professeur parlant le zápara. Dans leur volonté de revitalisation culturelle et linguistique, ils se sont approprié l'école pour en faire un espace mémoriel, c'est-à-dire un lieu où se transmettent la mémoire et le patrimoine du groupe.

³⁰⁷ Sa fondation a contribué à asseoir durablement le pouvoir des mouvements indigènes. Selverston-Scher (2001) montre qu'au début des années 1990, aux prémices des grands mouvements indigènes, la création de la DINEIB a déplacé le pouvoir régional des provinces qui avaient en charge la gestion de l'éducation vers la CONAIE et ses organisations membres.

³⁰⁸ En vertu de la nouvelle constitution politique de juin 1998, l'État équatorien est « pluriculturel » et « multiethnique » (article 1). Dans l'article 69, il est écrit : « L'État garantira le système d'éducation interculturel bilingue ; dans celui-ci sera utilisée comme langue principale celle de la culture respective, et le castillan comme langue de relation interculturelle ».

³⁰⁹ La DIENASE a été créée sous l'impulsion de l'ANAZPPA, devenue ONZAE puis NAZAE. Ils partagent les mêmes locaux mais pas le même budget puisque la DIENASE reçoit des crédits du ministère de l'Éducation.



Figure 1 - Les centres éducatifs zápara (carte réalisée par la DIENASE en août 2005)

Actuellement, la DIENASE procure à dix villages une éducation zápara (figure 1). En 2000, elle intervenait pour les quatre écoles de l'ANAZPPA. Des villages du Conambo et du Pindoyacu sont venus demander à la DIENASE et à l'organisation zápara à en bénéficier, arguant que l'éducation bilingue ou « hispano » n'était plus présente. Nombreux étaient les élèves sans professeur. Même une association achuar du fleuve Conambo s'est affiliée en 2002 à l'organisation Zápara pour bénéficier d'une éducation trilingue, laquelle devait passer pour eux dans les langues espagnol, kichwa et achuar (avec le même type d'activités que pour les Zápara mais adaptée aux Achuar)³¹⁰.

La DIENASE a contribué à rassembler des villages aux populations diverses autour du projet éducatif. Llanhamacocha, Jandiyaku, Masaramu (sur le fleuve Conambo) et Cuyacocha (sur le fleuve Pindoyacu) sont les quatre communautés fondatrices de l'ANAZPPA devenue NAZAE. Elles sont aussi les premières à avoir reçu les professeurs mandatés par la DIENASE. D'autres villages s'y sont ensuite agrégés, le plus souvent à la demande même des communautés : ayant trop peu d'enfants à scolariser, ni la DINEIB ni l'école hispano ne pouvaient envoyer de professeurs. La DIENASE, quant à elle, s'engageait à envoyer dans tous les villages ayant une composante zápara dans leur population un professeur s'ils en faisaient la demande. D'après discussions ont été menées : d'une part, toutes ces communautés

³¹⁰ Plusieurs réunions ont eu lieu à Quito à la CODENPE à ce sujet. Cependant, il n'y a pas eu de suites en raison de l'opposition des représentants légaux du village de Conambo et de celle de la CODENPE, qui estimaient qu'en aucun cas la direction d'éducation zápara ne pouvait créer des programmes d'éducation achuar en l'état actuel des choses. Il était préconisé de créer une direction d'éducation achuar ou de se rapprocher de la Fédération interprovinciale de la nationalité achuar d'Équateur (Finæ).

« supplémentaires » étaient jusqu'alors affiliées à l'autre organisation indigène ONAZE. D'autre part, si elles étaient toutes kichwaphones, elles rassemblaient néanmoins des familles achuar, shuar, shiwiar, kichwa, zápara...³¹¹ Les programmes éducatifs fournis par la DIENASE s'appliquent à toutes ces écoles, quelles que soient les appartenances ethniques des élèves.

La DIENASE est fortement imbriquée dans l'organisation zápara bien qu'elle en soit indépendante car sous la tutelle du ministère de l'Education. Les bouleversements « politico-légaux » de l'organisation ne la touchent pas directement³¹². Son bureau est composé du directeur, de deux techniciens, d'une secrétaire et d'une comptable.

Lorsqu'en assemblée, il fallut désigner le second directeur de la DIENASE, des Kichwa et un Zápara ont été sollicités³¹³. En particulier, un Kichwa marié avec une femme zápara accompagne depuis le début le processus organisationnel zápara. Il a été le professeur de nombreux zápara âgés d'une trentaine d'années puis a été employé comme *técnico* (en esp., technicien) dans l'organisation : parfaitement bilingue, il était alors le mieux formé au sein de l'organisation. Il refusa avec véhémence un poste qu'on voulait l'obliger à accepter. Un jeune zápara, Luciano Ushigua, alors âgé de 20 ans, fut pressenti. Quelqu'un ajouta aussitôt qu'il était de Moretecocha. Les tensions avaient été vives entre ce village et l'organisation zápara lorsque Luciano, président de Moretecocha, s'était prononcé en faveur de l'exploitation pétrolière. Cependant, il travaillait déjà depuis plusieurs mois à la DIENASE et était le seul bachelier zápara³¹⁴. Quand son avenir fut discuté, alors qu'il ne s'était pas manifesté pour l'obtention de cette charge, il refusa le poste en invoquant son manque d'expérience et de pratique. Finalement on nomma Juan Vargas, un professeur de la DIENASE nommé depuis quatre mois à Llanhamacocha, récemment marié à une jeune zápara, fille de l'*akameno* ou

³¹¹ Par exemple : à Chuyayacu les habitants sont principalement des Achuar ; Pindoyacu, Pumayacu et Balsaura sont achuar-zápara. À Wiririma on compte un homme zápara dans un village shiwiar³¹¹, et le village de Shiona est achuar-kichwa-zápara.

³¹² Ici je pense en particulier aux deux organisations qui veulent prendre la main sur la NAZAE. Durant des mois, les dirigeants fondateurs de NAZAE ont été « dépossédés » de l'organisation, la raison sociale ayant été reprise par l'ONAZE et validée par le ministère des Affaires sociales et la CODENPE. Alors la CONFENIAE et la CONAIE s'en sont mêlé afin que soit restituée l'organisation à ses fondateurs. La confusion réside dans le fait que ceux qui ont voulu reprendre la NAZAE étaient eux-mêmes des Zápara ayant fourni des documents indiquant un changement de dirigeants en faveur de « l'autre organisation ». Une assemblée avait bien eu lieu, mais où aucun zápara de l'ex-ONZAE ne s'était rendu (voir Bilhaut 2005).

³¹³ Les premiers directeurs de DIENASE étaient les directeurs de l'éducation de l'ANAZPPA puis de l'ONZAE. Le premier était un professeur kichwa-zápara et noir. Il a été remplacé lors de la constitution d'ONZAE par un professeur kichwa en poste à Llanhamacocha et récemment marié à une femme zápara. Désormais le président de la DIENASE est le directeur de l'éducation de l'organisation NAZAE.

³¹⁴ L'un de ses frères également bachelier et professeur a ensuite été sollicité par l'organisation pour les représenter à CONFENIAE. Il fut durant deux années le dirigeant des affaires territoriales.

président du village, qui, d'ailleurs, le soutenait³¹⁵. En résumé, ce jour-là, le poste à pourvoir fut attribué à un allié récemment apparenté³¹⁶.

Parmi les techniciens, David est un métier qui travaillait à la DINEIB. Il est celui qui propose et fait les curriculums en collaboration avec les Zápara. Il se déplace également dans les écoles à chaque semestre avec le directeur de la DIENASE et le dirigeant de l'éducation pour évaluer le niveau des élèves. Lors de ces visites, le village se réunit en assemblée : les dernières avancées de la DIENASE sont présentées (obtention de financements pour la rénovation de l'école, achat de matériel scolaires, création de matériel pédagogique, etc.) et les parents d'élèves font des demandes. C'est aussi durant cette visite que le/la professeur s'entretient avec son employeur pour faire part de ses besoins³¹⁷.

L'adresse de la DIENASE et celle de l'organisation zápara sont les mêmes : si chacune paie son loyer, a son propre budget, sa propre secrétaire et comptable, les décisions majeures de la DIENASE sont discutées par l'organisation. La DIENASE est la meilleure arme possible pour atteindre un objectif fondamentale : une revalorisation³¹⁸ de la langue et de la culture zápara.

Viatori (2005) consacre un chapitre de sa thèse à la présentation de l'école et traite de l'éducation zápara. Il montre que l'école est un lieu où se confrontent et s'élaborent des discours différents et parfois divergents sur l'identité zápara. Il examine la formation des maîtres bilingues kichwa originaires de la province du Napo et du Pastaza et aussi le rôle et les fonctions de la DIENASE dans les programmes éducatifs et dans la construction du sentiment d'appartenance au peuple zápara.

Les écoles se trouvent toutes au milieu des villages. Destinées à l'enseignement scolaire, certaines sont le lieu de rassemblement de la communauté lors d'assemblées. Depuis 2003, un financement a permis la construction de nouveaux bâtiments en dur attendus par la population. Celle-ci voit dans cette structure une revalorisation de leur image, et une affirmation de leur appartenance à la nation équatorienne. En effet, jusqu'alors rien ni personne ne s'était inquiété de l'état ou la forme des infrastructures scolaires de ces villages. Les écoles ressemblaient donc

³¹⁵ L. Rival (2002) montre que les maîtres qui enseignent dans les écoles waorani sont souvent perçus par les parents d'élèves comme le beau-fils idéal. Dans les écoles zápara plusieurs professeurs se sont unis à des jeunes filles – souvent écolières – du village.

³¹⁶ Lors du troisième mandat, Luciano Ushigua prendra la place de son prédécesseur, lequel la retrouvera pour le quatrième.

³¹⁷ M. Viatori (2005) décrit dans sa thèse les relations marquées par le genre des femmes kichwa professeurs dans les villages.

³¹⁸ Lors de l'assemblée ou fut débattu le choix du meilleur terme entre *rescate*, *revalorización* ou *recuperación*, ils s'étaient prononcés pour le deuxième, arguant qu'il s'agit de revaloriser ce qu'ils ont et non de récupérer ce qu'ils n'ont plus.

aux maisons : ouvertes sur les côtés, couvertes d'un toit de feuilles, terre battue au sol, les bancs et les tables étant fabriqués par les membres de la communauté (photo 22).



Photo 22 - Élèves dans l'école de Jandiayaku.

Cette école n'existe plus. Elle a été remplacée en 2003 par un bâtiment en ciment et toit en zinc, avec du mobilier (tables, chaises, tableau, etc.) adéquat.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2001

Ainsi certains villages, tels Jandiayaku, bénéficient de nouvelles écoles en ciment, couvertes de tôle de zinc et aussi de petites tables et chaises pour les élèves. Elles sont pourtant bien moins adaptées au climat équatorial. Avec des toits de zinc et fermées de tous côtés, la chaleur devient vite insupportable. Les subsides provenant du ministère de l'Éducation servent à rémunérer les professeurs et le personnel de la DIENASE, laquelle doit chercher ailleurs d'autres financements pour le matériel pédagogique et le transport des professeurs notamment. Les livres d'apprentissage de la lecture et de l'écriture en kichwa, en espagnol et en zápara sont pensés et produits par la Direction d'éducation zápara, grâce au support d'ONG, de la Banque mondiale à travers le projet Prodepine³¹⁹ (Projet de développement des peuples indigènes et noirs de l'Équateur) et de l'UNESCO. Sur les murs de l'école, outre une affiche du drapeau et de l'hymne équatorien, quelques panneaux promeuvent l'organisation zápara et les travaux des élèves. Côte à côte se trouvent de grands dessins de plantes avec le nom de chaque partie dans les trois langues, des miniatures de jarres en céramique, de pots de cuisson, de canoës, des maquettes de maison, des paniers en cours d'élaboration. Les livres scolaires et le matériel didactique sont disposés dans des armoires, sinon sur des étagères rustiques fabriquées par les pères de famille.

Contrairement à d'autres Directions d'éducation indigène, les élèves ne revêtent pas d'uniforme scolaire. Néanmoins, ils portent une attention croissante avec l'âge à leur tenue vestimentaire et la plupart se chaussent pour se rendre à l'école. Chaque lundi, les enfants

³¹⁹ À propos du projet Prodepine, on consultera Coignet, 2005 et Viatori, 2005.

chantent en kichwa l'hymne national et apprennent la marche cadencée militaire comme tous les enfants équatoriens, leurs journées commencent là aussi par le lever du drapeau.

L'enseignement du zápara est légèrement antérieur à la constitution de la DIENASE. Même à Conambo, Torimbo et Balsaura, les locuteurs du zápara enseignaient leur langue depuis 1997, rémunérés par un programme de l'éducation hispano³²⁰. Actuellement dans les écoles de la DIENASE, les derniers locuteurs de la langue enseignent le zápara aux enfants à travers des chants et un vocabulaire à acquérir. C'est un apprentissage qui se fait à force de répétitions : le locuteur-professeur dit un mot que les élèves répètent jusqu'à ce qu'il soit bien prononcé, ou bien le premier fait deviner aux seconds le nom d'un objet en le désignant du doigt ou en le nommant en kichwa. Simultanément, le maître écrit au tableau le mot à côté de son équivalent kichwa. Parfois il interroge l'ancien sur la traduction d'une phrase. On trouve alors dans le cahier des élèves les plus attentifs leur transcription mais aucune leçon de grammaire. Ajoutons que ce qu'écrit le professeur au tableau n'est pas forcément bien orthographié ni traduit³²¹. Le système éducatif zápara est participatif puisque pères et mères de famille contribuent à l'enseignement au même titre que les locuteurs de la langue. Des pères enseignent la fabrication des paniers *saparo*, d'autres les plantes médicinales, des mères montrent l'élaboration des *mucawa*, des assiettes de céramiques, des *tinaja* aussi. Tous ces intervenants sont rémunérés pour cela, de sorte que chaque famille peut disposer de ressources par l'organisation, l'école devenant ainsi un acteur économique et social majeur du village.

La rénovation en 2002 d'une partie des écoles a été possible grâce à des fonds de la DINEIB, les familles participant à la construction et la finition des bâtiments, et pourvoyant à tous en nourriture. À chaque trimestre, l'équipe éducative représentée par son directeur et un technicien se rend dans les communautés. L'ensemble des villageois est invité à se réunir et à débattre des questions d'actualité. La DIENASE expose son bilan, ses projets, ses initiatives. Les élèves sont évalués. C'est l'occasion d'apporter les fournitures scolaires : papiers, crayons, peinture, feutres, etc. et aussi le cas échéant, des ouvrages – dictionnaire ou recueil de contes. Le dictionnaire trilingue intitulé *Kwatupama sapara / Palabra zápara*, édité par l'ANAZPPA et Prodepine avait été distribué en 2002 dans les villages : désormais chaque foyer dispose d'un exemplaire.

³²⁰ Carlos Duche, communication personnelle.

³²¹ Voir à ce sujet « La rentrée des classes » en Annexe 4

Les anciens en charge du cours sont désormais au nombre de cinq, dont une personne hors d'un village où exerce la DIENASE³²² : par conséquent, dans six autres villages l'apprentissage du zápara se fait à partir du dictionnaire ou du matériel pédagogique³²³. Un ouvrage de grammaire et d'apprentissage est en cours d'élaboration : des linguistes de la DINEIB dirigés par C. Quishpe Lema se chargent de l'écrire. À cet effet, ils ont réuni à Puyo durant une semaine trois des derniers locuteurs et ont organisé des ateliers. L'ouvrage intitulé *La recuperación de lenguas nativas como búsqueda de identidad étnica* (1994) montre bien l'étendue des difficultés rencontrées sur ce sujet en Colombie. Se pose notamment la question de l'enseignement d'une langue non-écrite, pour laquelle on ne dispose pas de grammaire complète, et dont le nombre de locuteurs se compte sur les doigts d'une main. Enfin, le cas zápara questionne aussi la manière dont on peut enseigner une langue quand on ne la parle pas soi-même... Autant de thèmes sur lesquels les membres de l'équipe éducative de la DIENASE s'interrogent.

Lorsqu'ils terminent leur éducation primaire, les élèves des communautés sont loin de maîtriser les savoirs de base. Néanmoins ils ont la possibilité de poursuivre leur éducation secondaire à Llanhamacocha, par correspondance ou encore, dans une moindre mesure, à Puyo. Il y a en effet un collège dans le village de Llanhamacocha. À la rentrée d'octobre 2002, ils étaient cinq élèves dont deux absents qui s'étaient inscrits à des cours du soir dans un autre collège de Puyo³²⁴. Dans les autres communautés, certains suivent un cours à distance mené par un collège bilingue. Enfin plusieurs élèves se sont inscrits en « présentiel » à Puyo : ils sont perçus comme la prochaine génération de dirigeants.

La principale difficulté de la DIENASE est de trouver des maîtres compétents qui resteront travailler de façon permanente dans les villages. Jusqu'en 2005, ils étaient kichwa, bilingues, venant de la périphérie de Puyo : en général plutôt des urbains éprouvant des difficultés à rester plusieurs mois consécutifs dans des villages de deux à dix familles³²⁵. M. Viatori, suite à l'analyse de L. Rival pour les Waorani, ajoute que les professeurs se perçoivent eux-mêmes comme les représentants de la nation équatorienne (Viatori, 2005 : 223). Ce sentiment est

³²² Il y a María Luisa à Llanhamacocha, Cesario à Jandiyacu, Ana María à Masaramu, et Malako à Conambo : bien que ce village ne soit pas sous la coupe de la DIENASE, Magdalena est rémunérée par la DIENASE pour continuer à enseigner sa langue aux enfants, lesquels sont surtout achuar-kichwa. Juan Cruz, après avoir enseigné à Cuyacocha est allé vivre chez sa fille à Villano.

³²³ Une partie du matériel d'alphabétisation a été financée par un programme de l'UNESCO. Il se décline dans les trois versions espagnol, kichwa et zápara.

³²⁴ C'étaient les deux garçons. À Llanhamacocha, il n'y avait que des collégiennes.

³²⁵ Il faut toutefois noter qu'à Cuyacocha (Pindoyacu) où vivent deux familles, loin de tout autre village, un professeur waorani bilingue kichwa-espagnol a exercé durant plus de cinq ans.

d'autant plus fort que la seule institution nationale à avoir pénétré les villages est l'école, également lieu de l'apprentissage de l'hymne national et de la marche militaire. M. Viatori montre que l'école est aussi le lieu où s'entrechoquent les discours sur l'appartenance à la nation et ceux de résistance indigène (Viatori, 2005 : 210-251). La formation initiale des professeurs indigènes est pauvre, tous les savoirs de base n'étant pas acquis à son issue. Après leur recrutement, les enseignants kichwa bilingues suivaient une formation d'une semaine au sein de la DIENASE. Ils y apprennent qui sont les Zápara, découvrent le programme d'éducation, son déroulement et sa pédagogie particulière, fondée sur une logique participative, expérientielle et non-autoritaire. L'organisation, ses réussites et ses objectifs sont présentés, à charge pour les professeurs de restituer ces données aux moments opportuns³²⁶. Cependant, l'observation des journées scolaires révèle que la pédagogie employée n'est pas celle recommandée : les exercices de mémorisation, de copie, et de récitation sont les plus courants et ne laissent pas de place à la participation active des élèves.

Au moment où a été créée la DIENASE, l'une des priorités a été de former des maîtres zápara. La première étape devait permettre à un certains nombres d'élèves de terminer leur éducation secondaire et devenir bacheliers (*bachilleros* en esp.). Ils furent sept à réussir cette épreuve en 2005. Aussitôt certains d'entre eux sont devenus professeurs des écoles zápara, tout en poursuivant leur apprentissage à distance par l'Institut Canelos (*Instituto pedagógico intercultural bilingüe Canelos*) à travers un cursus de professionnalisation bilingue³²⁷.

La formation des maîtres zápara est faible : leur diplôme de secondaire les autorise à enseigner dans les villages. Or il est rare qu'ils maîtrisent également le kichwa et l'espagnol, la seconde langue demeurant parfois pour eux une langue difficile qu'ils parlent et écrivent mal. Quant à la langue zápara, aucun d'entre eux ne la parlent. Pour l'enseigner, les maîtres s'appuient donc avant tout sur le cours quotidien de zápara, dans les villages où réside un locuteur de la langue. Il reste, pour les autres communautés, le recours au dictionnaire de C. Andrade (2001). L'attente vis-à-vis de l'ouvrage coordonné par C. Quishpe Lema est grande car il permettra d'aller au-delà de l'apprentissage du vocabulaire pour formuler des phrases, à condition que les professeurs parviennent à l'utiliser. Enseigner une langue que l'on ne parle

³²⁶ M. Viatori développe dans son chapitre 8 (2005) le contenu de la « formation zápara » des professeurs.

³²⁷ D'autres ont choisi d'étudier la gestion administrative. En bref, tous les bacheliers s'apprentent à servir l'organisation. Pour les jeunes Zápara l'organisation représente souvent l'unique moyen de vivre à Puyo en percevant une rémunération. Les seules personnes qu'ils connaissent, auxquelles ils se réfèrent et ressemblent qui vivent hors de la communauté sont les dirigeants de l'organisation. De plus, l'organisation tient à ce que les Zápara soient éduqués et entreprennent des études qui serviront ses objectifs.

pas soi-même représente un véritable défi dont la DINEIB, la DIENASE et les Zápara ne semblent pas mesurer l'ampleur.

Dans certaines communautés du pays, les élèves maîtrisent dès l'enfance leur langue maternelle et l'espagnol. Ça n'est pas le cas des Zápara qui pourtant, lorsqu'ils sont au collège bilingue (éducation secondaire) de Puyo, apprennent aussi l'anglais. Il y a là un double paradoxe pour eux puisque le kichwa est devenu leur langue de communication puis leur langue maternelle. Or cette langue d'emprunt est leur première langue dans le système bilingue dont ils ont bénéficié avec plus ou moins de constance jusqu'en 2000, l'autre idiome étant l'espagnol. Avec l'éducation trilingue du système éducatif zápara, ce rapport est révisé puisqu'il ne met pas en avant les compétences linguistiques des élèves dans leur langue maternelle (le kichwa) mais dans leur idiome d'origine (le zápara) qu'ils ne maîtrisent pas. Quant à la langue kichwa, unifiée depuis 2001, elle pose problème pour les éducateurs comme pour les élèves, par la différence entre la manière dont les Zápara parlent kichwa et la nouvelle règle de graphie³²⁸.

L'un des objectifs de la DIENASE est d'installer son siège à Llanhamacocha. Cela permettrait d'associer davantage la structure institutionnelle à la territorialité et de concevoir des outils pédagogiques au plus près des nécessités villageoises. Pourtant, on ne peut parler ici qu'au conditionnel tant que les outils de haute technologie en communication n'y seront pas installés. Toutes les écoles sont pourvues en électricité grâce à des panneaux solaires, mais il manque un meilleur service de transport et de télécommunication, l'organe éducatif devant être joignable par téléphone. Enfin l'humidité de la forêt équatoriale menace les ordinateurs indispensables à la DIENASE.

Les Zápara de Puyo sont aussi nombreux que dans leurs plus grands villages. Ils sont les dirigeants de NAZAE ou travaillent pour NAZAE ou la DIENASE. Alors qu'ils discutent et mettent en place des programmes d'éducation zápara, leurs propres enfants n'en bénéficient pas. Ceux-ci sont scolarisés dans des écoles bilingues ou hispano, parfois dans les écoles des Dominicains. Certains parents s'enquièrent de la qualité de l'éducation dans l'une ou l'autre, ou discutent du meilleur choix de garderie pour les plus jeunes enfants. Quand je leur faisais

³²⁸ Le *kichwa unificado* promeut une même orthographe et grammaire pour l'ensemble du pays, des Andes à l'Amazonie. L'alphabet kichwa a été modifié et de nombreux phonèmes ne sont plus transcriposables pour les Zápara. Par exemple, tandis qu'ils disent « *rukuguna* » (litt. « les anciens, les vieux ») et l'écrivaient comme ici, en kichwa unifié cela devient « *rukukuna* ». Aussi les élèves apprennent à écrire autre chose que ce qu'ils disent. Même le radical *mana* devient *kana* : de *ñuka mani* (litt. « c'est moi ») on arrive à *ñuka kani*. Avec le nouvel alphabet kichwa, de nombreuses lettres ont été supprimées telles que le b, le c et le g.

part de la contradiction à créer une éducation zápara c'est-à-dire une éducation interculturelle qui doit promouvoir leur langue et leur culture, sans l'appliquer à leurs propres enfants, ils répondaient que la priorité était l'accès à l'instruction dans les communautés. À Puyo, il y a déjà des écoles. Pourtant, il y a fort à parier que s'ils avaient les moyens d'en créer une dans la périphérie de Puyo à proximité de leur habitation, ils choisiraient de continuer à envoyer leurs enfants dans les autres écoles. D'ailleurs, bien qu'il y ait un collège à Llanhamacocha, plusieurs élèves de ce village ont suivi leur secondaire à Puyo, logés chez leurs aînés. Ils ont depuis obtenu leur baccalauréat et poursuivent des études à Puyo ou à Ambato grâce à une bourse³²⁹.

La ville change la problématique de l'école. En créant la DIENASE, il s'agissait avant tout d'en donner l'accès aux enfants zápara afin qu'ils possèdent au moins les savoirs de base que sont la lecture, l'écriture et le calcul. En disposant de leur propre système éducatif, ils ont souhaité que l'école reflète et transmette la culture zápara avec l'apprentissage de la langue, vue comme le vecteur essentiel de leur culture et son emblème le plus efficace. L'envoi d'élèves dans les collèges de Puyo montre bien qu'ils ont conscience de la faiblesse de l'enseignement donné dans le collège zápara. D'ailleurs ce sont deux bacheliers ayant terminé leur secondaire à Puyo qui ont choisi d'étudier l'administration et le droit. Le retard dans l'éducation est tel qu'à Puyo ils pensent et imaginent pour les communautés un système qui donne aux élèves les seuls savoirs de base, associés à des cours de « langue et culture zápara » qu'ils acquièrent pourtant déjà au sein des familles. Or, ces savoirs non seulement sont souvent rudimentaires, mais en plus ils ne correspondent pas non plus aux besoins des élèves, d'où l'arrivée de certains d'entre eux à Puyo. Là-bas, ils apprennent l'usage de l'ordinateur, l'anglais, et choisissent une discipline dominante : le droit, l'agronomie, l'éducation...

Enfin, alors que dans les années 1990 il n'y avait plus que l'école de Llanhamacocha pour accueillir les élèves, depuis la création de la DIENASE il y a une école et un professeur dans chaque village et un collège à Llanhamacocha. Il y aura même bientôt un cursus universitaire à Masaramu³³⁰. Comme les autres bacheliers des deux dernières années, Kwate va y poursuivre des études pour devenir professeur. Durant une année universitaire, un professeur de

³²⁹ En fait les jeunes boursiers de l'université d'Ambato se sont retirés du programme : l'une, jeune mère, ne parvenait pas à étudier tout en s'occupant de son enfant. L'autre, père de trois enfants, est rentré au village pour subvenir au besoin de ses trois enfants, momentanément confiés à sa mère. Il avait déjà terminé son secondaire par un programme d'éducation à distance. Ceux-ci sont très peu compatibles avec le mode de vie indigène dans les communautés. Par exemple, il avait un cours d'informatique auquel il ne comprenait rien, n'ayant alors jamais utilisé lui-même d'ordinateur, bien qu'il ait été un dirigeant de l'organisation.

³³⁰ Communication personnelle de Kwate, directeur de l'éducation de NAZAE, 5 mars 2007.

l'université de Cuenca viendra à Masaramu enseigner deux semaines par mois les sciences de l'éducation aux bacheliers qui se destinent au métier de professeur des écoles.

7.3 La zaparaïsation par l'école

Les domaines enseignés à l'école zápara ont été discutés et approuvés en assemblée : en plus des savoirs de base à la charge du professeur, la confection de céramiques, de paniers *saparo*, la connaissance des plantes médicinales, la langue, les chants et les mythes ont été choisis comme enseignements. Cette diversité permet à chaque foyer d'être bénéficiaire d'au moins une rémunération. Ce choix répond aux enjeux contemporains du monde indigène équatorien : pour leur survie culturelle, politique et partant, territoriale, les Zápara doivent montrer leur originalité, seul moyen d'être reconnus et de s'affirmer comme peuple indigène propre. Il s'agit de se démarquer des autres groupe qui constituent l'ensemble pluriethnique régional, puis de conserver ou obtenir un territoire et faire respecter à la fois ses droits de citoyens de la nation, et ceux des peuples indigènes.

Pour redevenir pleinement zápara, il faut avant tout retrouver la langue, et plus globalement revaloriser leur « zaparaïtude ». En dépit du faible nombre de locuteurs, ils ne se découragent pas et mettent en action un système efficace à l'aide d'ONG et d'organisations internationales. Leur meilleur argument est aussi leur plus grande faiblesse : le nombre de locuteurs. Cependant, la langue ne pourrait être seule garante de leur identité. Il faut posséder un certain nombre de connaissances pour cela. En déterminant les domaines d'apprentissage enseignés par les parents, ils transmettent ce qui leur est propre. En choisissant l'école comme le lieu de cette transmission toujours perpétuée au sein des familles, les Zápara montrent à la fois la fonction (redéfinie ou reproduite dans leurs propres termes) qu'ils lui assignent, et aussi l'importance qu'ils attribuent à la connaissance de la culture zápara. En effet, c'est partiellement la logique de l'école équatorienne perçue comme créatrice des citoyens de la nation, qui est reproduite, l'école zápara devant quant à elle fabriquer des Zápara. Quand le locuteur se rend à l'école pour transmettre un vocabulaire, des chants et des mythes zápara, son rôle n'est plus tout à fait le même que lorsqu'il le faisait chez lui, de son hamac, avec l'ensemble des enfants pour l'entourer et sans rémunération. Il en est de même pour la mère de famille qui enseigne aux fillettes son art de céramiste, ou le père qui transmet aux garçons sa connaissance des plantes. La position qu'occupent alors les professeurs est celle de passeurs de la langue et de la culture, une position centrale dans le système zápara puisqu'elle vaut celle du professeur bilingue. L'école transforme les villageois en acteurs de leur culture ; elle

professionnalise et rend légitime la zaparaïtude de chacun de ses membres dont les connaissances deviennent un savoir à transmettre.

Si ce système est né de la possibilité pour les organisations indigènes de créer leur propre éducation, la raison pour laquelle les Zápara s'en sont aussitôt emparés est qu'elle leur est immédiatement apparue comme le moyen le plus opérant pour atteindre leur objectif de revalorisation culturelle. À la fois lieu d'instruction (lire, écrire, compter), d'éducation citoyenne (équatorienne), de résistance ethnique et de transmission du patrimoine immatériel qui périlclite, l'école devient le moteur de la zaparaïsation des communautés en même temps qu'un espace mémoriel où les parents et les anciens deviennent des passeurs de la mémoire « conventionnée ». Cette transmission plus formelle étant évaluée, les bons élèves incarnent alors les experts ou les futurs spécialistes. En effet, on cite et sollicite déjà les noms des filles les plus douées en zápara ou ceux qui connaissent le plus et le mieux les mythes. D'ailleurs ceux-ci ont tous été élevés par une grand-mère locutrice de la langue. Ce n'est donc pas tant sur les bancs de l'école qu'ils ont appris ce qu'ils savent des Zápara et de leur langue, mais grâce à leur relation privilégiée avec l'un des anciens. Seront-ils pour autant les prochains leaders ?

En dépit des efforts et des aménagements de l'école, perçue comme le lieu idéal de la transmission de leur culture, elle n'est pas suffisante pour la revaloriser et faire des enfants des Zápara. Il manque à ce dispositif de construction culturelle du sujet un autre type de savoir qui est incorporé et se transmet le plus souvent la nuit. J'ai montré dans le chapitre 4 que la nuit est un moment privilégié de transfert de connaissances. Les moments de la transmission ne se sont pas déplacés, puisqu'en certaines demeures ils sont maintenus et efficaces, mais ils se sont multipliés, en des lieux, des temps et des formes autres. Pourtant, certaines connaissances ne transitent pas par l'école : il en est ainsi de l'apprentissage chamanique, de celui des rêves et de leur communication.

* * * * *

Jusqu'au début du XX^e siècle, les Zápara sont catégorisés dociles ou sauvages. Après que les groupes de l'ensemble záparo (Gae, Semigae, Zápara, Andoa...) sont longtemps confondus, une période de zaparoïsation s'initie où l'identité zápara est souhaitable pour qui veut intégrer des zones-refuges. À partir du milieu du XIX^e siècle, les Zápara deviennent peu à peu invisibles dans le paysage interethnique régional : les déplacements forcés, la dispersion, les épidémies, le processus de kichwisation et la faiblesse démographique ont raison d'eux dans le paysage

ethnique national. À la naissance du mouvement indigène équatorien, les Kichwa, les Achuar et les Shuar s'organisent, rendant encore plus évidente l'absence ou la disparition présumée des Zápara.

Or, soutenus par les autres organisations indigènes (à travers OPIP puis CONAIE, CONFENIAE, COICA), ils réapparurent avec une identité propre à reconstruire, leurs succès politiques allant jusqu'à faire d'eux un peuple « intangible » par l'UNESCO. Ce processus est d'autant plus surprenant que, ceux qui les ont rendus invisibles par leur poids politique et démographique ont mis en avant les Zápara sur la scène politique et régionale. Pour reconstruire cette identité propre, l'école de la DIENASE est le principal instrument de leur organisation, le point focal de l'investissement de l'identité zápara. Elle est également le noyau de la zaparaïsation de villages interethniques. Dans la scolarisation ce processus demeure en certains points lié à des zones refuges où ce ne sont plus les missions qui les protègent, mais les ONG, le droit constitutionnel, les organisations internationales. Là, les enfants qu'ils soient ou non zápara se constituent un petit patrimoine spécialement à travers les mythes que tous les professeurs de langue et culture zápara transmettent. L'école apparaît dès lors comme un dispositif de construction culturelle de cette société, insuffisante à transformer l'identité ethnique de celle-ci, mais suffisamment élaborée pour participer à la construction d'une mémoire collective. Elle est le nœud de plusieurs intentions et contradictions. Elle est à la fois insuffisante pour l'acquisition des savoirs de base que sont la lecture et l'écriture (par manque de formation des professeurs) mais aussi pour l'acquisition de la « culture zápara », puisque les meilleurs élèves en ce domaine sont ceux qui ont une relation privilégiée avec un ancien. On peut alors se demander si cette école n'a pas pour fonction de donner une légitimité et une visibilité au processus de zaparaïsation auprès des non-Zápara. Elle serait alors l'édifice qui rend visible – tel un panneau publicitaire – le besoin de sauvegarde et de transmission de la culture zápara, deux aspects qui prennent place dans d'autres espaces.

Chapitre 8 – La mémoire des objets

« ... *Así la cultura empezó a desaparecer. Aunque desaparecerá la cultura zápara, se quedará escrito. Eso hemos pensado porque nuestro mundo es manejado más oralmente, porque nuestro conocimiento está allá, está en la selva.* »

Bartolo, in *Zápara, una cultura viva*, 2004

« Ni l’histoire ni la culture ne constituent un musée. Les pièces que nous rassemblons et exposons sont de simples témoignages servant à nous rappeler où nous vivons. Le vrai musée, la scène principale se situent ici, dans la rue, dissimulés dans les bâtiments, enchâssés dans la mémoire et les histoires répétées des grands-parents ».

Robert R. Archibald, 2006 : 7

Les rêves et l’école ont une place essentielle dans la rénovation du peuple zápara. J’ai abordé dans le chapitre 5 la place des rêves et un certain nombre d’objets comme lieux de la connaissance et « lieux pour l’histoire » ainsi que celle des objets véhicules du rêve – tels les pierres magiques – pour se rendre vers le passé et connaître l’histoire. Dans le chapitre précédent, j’ai montré que les Zápara se sont appropriés l’école devenue un espace mémoriel. En dépit de son apprentissage désormais réalisé en partie en son sein dans une volonté affirmée de zaparaïsation de la société, aucun discours ni pratique ne sont attachés à la culture matérielle pour assurer la continuité du groupe. Les objets présentés comme proprement zápara semblent peu originaux compte tenu des productions régionales (poteries de céramique, hamacs et sacs en *chambira*, paniers couverts *saparo*, etc.) et ne génèrent pas de dispositif de conservation ou de sauvegarde en dépit de la raréfaction de leurs productions – par exemple, seuls trois hommes confectionnent encore des *saparo*.

Dans ce chapitre je veux montrer que certains objets – pierres, livres, cassettes, tessons de céramique – font passer les humains vivants du présent au passé. Les Zápara s’approprient et commencent à produire en partie ces objets supports de la mémoire. Ils conservent avec soin, chez eux ou au sein de l’organisation, les livres que personne n’ouvre, puisque la plupart ne

savent pas lire. À l'aide de données ethnographiques, j'examinerai comment les Zápara créent du passé avec des objets hybrides qu'ils font advenir au présent et j'exposerai en quoi ces artefacts éclairent le concept de mémoire. En effet, c'est en matérialisant la culture qu'ils perpétuent l'héritage intangible des ancêtres. Je terminerai cette partie par une réflexion sur ce que serait une ethnomuséographie zápara et je mettrai en lumière la manière dont un peuple, détenteur d'une langue, d'une culture et des connaissances qui périclitent, choisit ce qu'il veut garder dans un processus de « revalorisation de son patrimoine ». De cette manière, je pourrai aussi définir l'archivage et la muséographie du point de vue des Zápara.

L'anthropologie de l'objet³³¹ à la manière d'Appadurai et Kopytoff (1986) suppose d'analyser l'artefact comme une totalité qui se manifeste par ses formes, fonctions, couleurs, significations. L'objet naît d'une intention qui rend la chose « objet » affectant les sens. Il doit aussi être analysé comme un contenu, celui d'une description et expression de la culture passée et contemporaine. Pour ma part, suivant ce processus, j'ai procédé à la description des objets comme à celle des processus de fabrication, des mécanismes d'appropriation et manipulation. J'en ai décrit les usages, parfois le cycle vital³³² (naissance, arrivée, conservation, usage, circulation, dégradation).

8.1 Les vestiges des ancêtres

Parmi les objets porteurs de mémoire, on distingue ceux fabriqués ou laissés par les ancêtres, disséminés sur le territoire, et les objets hybrides des Blancs et Métis, contenant des informations sur le passé dans lesquels les Zápara rencontrent un savoir sur eux-mêmes.

Les traces des ancêtres

Des objets sont directement liés au passé dont ils ont été des témoins. C'est le cas des haches de pierres, des tessons de céramique et des pierres magiques. Le lieu de découverte de ces objets participe à la redéfinition et à la réaffirmation des frontières historiques du territoire des Zápara : ils se trouvent sur des sites que parcouraient les ancêtres, et par conséquent, sur un territoire qu'ils sont en droit de réclamer.

³³¹ Peu de chercheurs portent leur attention sur la culture matérielle en Amazonie, lui préférant les profondeurs de l'invisible (Hugh-Jones, in press). Il faut souligner en particulier les travaux de D. et N. Whitten (1988, 1993) sur les artefacts de céramique kichwa, puis des ouvrages tels que *Beyond the visible and the material* sous la direction de L. Rival et N. Whitehead (2001) ou *The Occult life of things* sous la direction de F. Santos Granero (in press) qui rendent aux objets une place qui leur fait souvent défaut.

³³² J'ai décrit ces processus lorsqu'ils contribuaient à la compréhension de mon analyse. Le faire systématiquement n'est pas envisageable ici.

J'ai déjà parlé des pierres magiques ou chamaniques et de leur statut spécial³³³. Rien n'est dit des haches de pierre, excepté que les Zápara ne les considèrent pas, à l'instar des voisins Kichwa, comme des objets de pouvoir (Whitten, 1976)³³⁴. Cependant, lorsqu'ils en trouvent une, ils la prélèvent et la conservent. Au retour au village, ils montrent l'outil aux autres et racontent où ils l'ont vu et pris. L'endroit est aussitôt l'objet d'une discussion : on se remémore qui y habitait le cas échéant, ou bien les personnes qui avaient l'habitude de s'arrêter en ce lieu lors des chasses par exemple. L'outil est gardé sans être l'objet d'une attention particulière. Il ne trouve pas de place spécifique dans la maison et est susceptible d'être perdu : aucun soin ne lui est apporté.

Il en est de même pour les tessons de céramique³³⁵. Cependant il est possible qu'ils soient laissés là où ils sont, surtout si les morceaux sont petits et monochromes. Au contraire, un motif ou une forme spécifiques incitent le découvreur de l'objet à le conserver. Kiawka rapporta de Supay Urku, près de Jandiayaku, deux tessons épais et monochromes. Supay Urku est la montagne qu'habitent les *shímano* morts et les maîtres du gibier. Elle est tour à tour qualifiée de forte ou puissante (*sinchi* en kichwa et *poderosa* en espagnol), ou sacrée (*sagrada* en espagnol). Kiawka avait trébuché et vu sous ses pieds les tessons : la poterie était, me dit-elle, juste dessous. Elle emporta les fragments qu'elle venait de briser et laissa la jarre sous terre. Dans un rêve, elle demanda à son grand-père ce qu'étaient ces débris. C'était une poterie funéraire qu'elle avait découverte. Elle renfermait le corps d'un *shímano*, « Mon grand-père me l'a dit dans mon rêve », ajouta-t-elle. Lorsqu'elle me relata cette découverte, elle m'offrit l'une des pièces, comme si en ayant renfermé le corps d'un *shímano*, la poterie avait acquis une certaine force. Celle qu'elle conserva prit place sur l'étagère de la chambre que j'occupais. Juste à côté, elle avait placé un autre objet, découvert le même jour, à proximité du pot. C'était un objet cylindrique d'une quinzaine de centimètres, en terre cuite, dont l'une des extrémités

³³³ D'abord, en raison de leur minéralité, elles sont ce qui traverse le temps et portent en elles l'histoire territoriale. Elles ne sont pas de simples pierres mais des sujets car animées d'une force propre ; elles sont autonomes, douées de réflexivité, d'intentionnalité, d'affects, avec la capacité à communiquer lors de rêves ou de visions induites avec les autres sujets. Tour à tour agent et patient, après avoir entretenu des relations avec les ancêtres chamanes du passé, elles en développent de nouvelles avec des humains vivants (Voir le chapitre 1).

³³⁴ D'ailleurs Whitten (1976) inclut dans les pierres magiques des Canelos Runa les haches, nommées *aya rumi*.

³³⁵ Les Ticuna, lorsqu'ils trouvent des tessons de céramique anciens y voient une « expression de la contemporanéité » (Goulard, 2006 : 175). J.-P. Goulard (2006) met en parallèle les versions ticuna et celles des scientifiques sur le matériel archéologique et les strates géologiques. Pour les Indiens, l'étagement des strates de terre aux couleurs différentes correspond à chacune des générations d'humains qui se sont succédées au fil des cataclysmes mythiques. Aussi le matériel de céramique qu'ils trouvent est associé à leur génération, donc à la contemporanéité. Chez les Chachi de la côte pacifique de l'Équateur, I. Praet a relevé l'utilisation de matériel archéologique (haches de pierre, obsidiennes) par une femme chamane. Les Indiens pensent qu'ils ont été laissés par les *Indios bravos* ou les Indiens féroces (2006 : 137). Dans certains rituels, quand le chamane les tient dans ses mains, il se convertit en Indio bravo (2006 : 158).

était plus étroite. En effet le corps avait un diamètre d'environ 3 cm et se terminait sur 1,5 cm dans lequel un trou avait été fait, comme pour passer un lien. Enfin, le corps épais se distinguait par des motifs géométriques en relief. Kiawka me raconta qu'en le montrant à son oncle Cesareo, il lui dit que les ancêtres chamanes portaient ce type d'objet autour du cou, pour peindre les visages des femmes et des jeunes qu'ils envoyaient à la guerre³³⁶. L'objet-tampon, dont elle ne se souvenait plus du nom, trouvé à Supay Urku fut emmené et conservé avec les tessons au domicile de Kiawka. Par la découverte de l'existence de ce type d'objet, elle connaissait les pratiques guerrières des ancêtres.

L'exemple suivant montre un intérêt différent de Kiawka : à Veintiocho-de-Julio (*río Tigre*, Pérou), après une semaine de chasse, un homme est rentré avec un pot de cuisson (*allpamanga*) qu'on ne fabrique plus : plus petit que d'ordinaire, il s'insère dans la terre au milieu de braises. Il servait à préparer très probablement des plantes et non à cuire du manioc ou des aliments volumineux. Iladio expliqua où il avait trouvé cette céramique : de Veintiocho-de-Julio, il faut remonter le Tigre un jour en canoë, puis entrer dans la rivière Awajuna et la remonter trois jours durant. Là il y a de nombreux autres pots du même type, le plus souvent en morceaux. Iladio a pris soin de prendre l'un de ces vestiges pour le ramener chez lui en dépit de la distance et de l'embarras. Il ne considéra pas que les pots qu'il avait vus étaient ceux de ses ancêtres. Iladio est zápara, il pensa qu'ils pouvaient être ceux des anciens Aguaruna.

Ces deux exemples illustrent bien l'importance de la provenance territoriale de l'objet : celle-ci, parfois associée aux motifs ou formes de l'artefact, permet de juger s'il est ou non zápara³³⁷. Un artefact réalisé par les ancêtres, pour eux-mêmes, est conservé voire mis en valeur. Le plus souvent l'attention portée à l'objet du passé est minimale : il s'agit d'un vestige, d'une trace des ancêtres. Certaines de ces traces matérielles portent en elles une qualité de témoin (cas du minéral ou du tampon cylindrique) ou d'agent potentiel (un tesson de poterie funéraire trouvé à Supay Urku est potentiellement un agent)³³⁸.

Les explorateurs, commerçants ou diplomates ont contribué à la dispersion du matériel zápara hors des frontières et des continents. Ainsi depuis 2007, les Zápara découvrent

³³⁶ Plus probablement, cet objet devait être utilisé pour peindre les habits de *llanchama* (communication personnelle de A.C. Taylor).

³³⁷ Pour les Jivaro, le matériel archéologique qu'ils trouvent dans leur habitat ne provient pas des ancêtres mais des « êtres mythiques, géants cannibales sans rapport avec l'humanité présente » (Taylor, 1997 : 74).

³³⁸ À la *purina* de *Tiawicachi*, Bartolo rêva que sous sa couche, dans la terre, se trouvaient des céramiques et des pierres magiques. Un rêve d'autant plus intéressant selon lui que la même nuit j'y rêvais également de pierres et de céramiques. Pour lui, cet endroit devait donc receler d'objets archéologiques zápara. Une autre nuit, au même endroit, il avait fait ce rêve déjà évoqué où les anciens de Rukuguna l'appelaient et ne voulaient pas le laisser partir.

l'existence de pièces dans des musées étrangers. La plupart d'entre eux ne se sont jamais rendus au musée de Puyo. Il semble que seule Kiawka y soit entrée pour m'accompagner. Je souhaitais observer sa réaction devant de grands pots funéraires à propos desquels la signalétique synthétique indique une origine zápara. Elle m'affirma qu'ils provenaient de Rumi Urku, à trente minutes à pied de Conambo, et regretta qu'ils ne soient plus sous terre. Rumi Urku est un lieu emblématique de l'ancestralité zápara. En son point le plus élevé se dressent trois pierres monumentales dont ils parlent comme de portes. Elles obturent un passage de jaguars contrôlé par les ancêtres³³⁹. En 2005 j'invitai Bartolo à l'exposition Brésil indien à Paris³⁴⁰. Il y observait avec beaucoup d'attention les spectaculaires urnes funéraires marajoara (île de Marajo, à l'embouchure de l'Amazone) et la plumasserie. Lorsqu'en 2007 je l'invitai à voir avec moi les pièces zápara du musée du quai Branly, son intérêt fut évident. Je lui remis d'abord une fiche pour chaque pièce : y apparaissaient le nom de l'objet, sa provenance, une photo le cas échéant. En définitive, peu d'informations avaient été fournies par Charles Wiener, le collecteur de ces objets dans les années 1880. En entrant dans la salle de consultation (photo 23), nous fûmes tous deux surpris : le lieu, tel un laboratoire, est marqué par la blancheur et le soin aseptisant³⁴¹. Il y avait une sarbacane (qui s'avéra ne pas être zápara³⁴²), quatre colliers de dents, un *islambu* et quatre boucliers (zápara : *ashiñwaka*). Que des objets des ancêtres zápara soient dans les réserves des musées de France lui sembla d'abord une très bonne chose : cela lui donnait avant tout l'occasion inespérée de voir pour la première fois des boucliers zápara³⁴³. Se souvenant de l'exposition Brésil Indiens et ayant parcouru le plateau des collections du musée du quai Branly, il plaça les artefacts zápara au rang des plus belles pièces d'Amazonie.

³³⁹ C'est aussi sur cette montagne que se trouve la jarre funéraire du grand-père Alejo.

³⁴⁰ « Brésil indien. Les arts des Amérindiens du Brésil » du 23 mars au 27 juin 2005 au Galeries nationales du Grand-Palais, Paris.

³⁴¹ Sur l'examen de pièces archéologiques de l'Arizona State Museum (Tucson, Arizona, États-Unis) par des conseillers zuni, voir Colwell-Chanthaphonh (2004).

³⁴² Les Zápara les achètent principalement aux Achuar. Selon Bartolo, celle que possède le musée pourrait être secoya (Tukano occidentaux).

³⁴³ Dans un e-mail du 22 juin 2007, Bartolo m'écrit en réponse à l'envoi d'une photo d'un bouclier conservé au musée Dobrée de Nantes : « Je suis très content de voir de nouveaux boucliers parce que jamais de ma vie je n'ai pensé voir les boucliers de nos ancêtres ».

Photo 23 - Dans la salle de consultation, musée du quai Branly, Paris

Avec des gants, Bartolo manipule et photographie les objets. Laissées dans la salle, des caisses d'où proviennent les colliers contiennent d'autres objets amazoniens, parmi lesquels il en extrait quelques-uns non identifiés par le musée, qu'il désigne comme zápara.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2007



Un peu à la manière de l'analyse de A. Gell (1998) à propos des boucliers Asmat (région du Sépik en Papouasie-Nouvelle-Guinée), l'agentivité des boucliers zápara sur Bartolo fut nette : lorsqu'ils les vit, il décrivit sa respiration accélérée et rapporta son sentiment et sa conviction. Pour lui, les boucliers, contrairement à la sarbacane, étaient bien zápara, et parmi les quatre, trois étaient « puissants ». Il le ressentit en les regardant. Ces objets du passé liés aux ancêtres lui rappelèrent des discussions avec son père sur leur fabrication. Certains motifs portés par les boucliers pourraient apparaître comme des moyens mnémotechniques pour penser la personne. Dans le premier chapitre, je décris la personne zápara comme un être humain attaché par des fils à ses esprits auxiliaires. À Paris, Bartolo avait dessiné à mon attention cette représentation. Quand le lendemain nous vîmes les boucliers et les motifs triangulaires surmontés de traits fins, il déclara que ces figures représentaient la force de leur possesseur, c'est-à-dire ici le nombre de ses esprits auxiliaires. Cependant, contrairement aux boucliers Asmat, les figures dessinées sur la face visible par l'ennemi n'ont pas seulement pour objectif de l'effrayer (« quand [l'ennemi] voit ça, il prend peur », dit Bartolo) mais plutôt de le rendre défaillant. Ainsi le motif de la patte du kincajou (*Potos caudivolvulus*), un singe nocturne connu pour le mouvement permanent de ses genoux et pattes, doit faire dévier sa cible à l'ennemi qui envoie la lance : soudain, celui-ci devrait être atteint du syndrome du kincajou. De même, le motif de l'anaconda doit faire glisser la lance sur le bouclier sans le pénétrer, en raison de l'aspect lisse de la peau de l'animal. Pour Bartolo, la présence des boucliers et leur conservation dans un musée loin de leur territoire est une bonne chose à condition que les pièces ne demeurent pas dans les réserves³⁴⁴. Pour lui, si elles sont mises en valeur dans une exposition ou dans des

³⁴⁴ Durant les Rencontres inaugurales du musée du quai Branly, un atelier modéré par Daniel Fabre portait sur « De combien de manières un objet peut-il être authentique ? ». L'ensemble des discussions de ces Rencontres a été retranscrit et publié dans : *Le Dialogue des cultures. Actes des rencontres inaugurales du musée du quai Branly (21 juin 2006)*, sous la direction de Bruno Latour. Pour répondre à cette question, les participants ont

collections, si elles offrent aux visiteurs et autres personnes intéressées une première approche de leur culture, alors les pièces zápara doivent rester là où elles sont conservées depuis plus d'un siècle parfois³⁴⁵.

En conséquence, si le lieu de trouvaille des artefacts produits par les ancêtres permet de revendiquer leur présence sur les territoires qu'ils occupent, quand ils traversent les frontières et les océans pour être vus et admirés du plus grand nombre, ils n'en demeurent pas moins porteurs d'arguments. Que ces objets aient une place dans un musée de renom international³⁴⁶ équivaut à donner une place à leur culture dans le monde interculturel (et aussi globalisé) dans lequel ils évoluent désormais.

Dans tous les cas, ils opèrent comme des véhicules transtemporels en ce qu'ils ramènent les humains vivants aux temps des ancêtres. La vue de ces objets doit parfois stimuler les rêves. C'est ainsi qu'après avoir vu les boucliers, le soir même, au moment d'aller dormir, Bartolo m'indiquait qu'il allait les rêver³⁴⁷.

Ce que fait l'écrit

Les livres des explorateurs et d'autres témoins du passé, le dictionnaire récent de la langue zápara matérialisent la parole des ancêtres et des anciens. Ils sont des objets du présent socialement liés aux gens du passé. Objets hybrides, formés d'éléments empruntés à des temps différents et produits « ailleurs », leur âge, l'intérêt qu'ils suscitent et leur temporalité sont divers.

Abya Yala est une maison d'édition accessible : les prix sont abordables, la librairie grande, le choix vaste, le conseil sérieux et avisé, raisons pour lesquelles des Zápara ont l'habitude d'entrer dans sa librairie. Née de la volonté de constituer une encyclopédie sur le peuple shuar, sous l'impulsion du père salésien Juan Botasso, elle devient incontournable dans les années

précisé ce qu'est le processus d'authentification, se sont interrogés sur ce qu'est le nom propre attribué à une œuvre dans un musée d'anthropologie (la vérité écologique de l'œuvre, selon D. Fabre, *in* Latour, dir., 2007 : 330). Ph. Descola a proposé deux formes d'authentification d'un objet : l'une est liée à l'efficacité de l'objet, c'est-à-dire à son « agence » (*agency*, ou agentivité), son intentionnalité, et l'autre à son agent, c'est-à-dire à celui qui le conçoit, dans quel environnement, avec quels moyens (*in* Latour, dir., 2007 : 392-393). Cette proposition trouve une excellente illustration avec les boucliers zápara aussitôt ressentis et reconnus comme tels par Bartolo.

³⁴⁵ Un collier de dents classé comme zápara est visible dans l'exposition temporaire « Qu'est-ce qu'un corps » (du 23 juin 2006 au 23 septembre 2007) du musée du quai Branly. La signalétique indique juste « région du Napo », sans préciser qu'il serait zápara.

³⁴⁶ À sa venue en 2007 Bartolo fut d'autant plus impressionné par le musée du quai Branly et la présence de pièces zápara dans ses réserves qu'il pensait, avant de venir, qu'il s'agissait d'un musée comme le musée d'Ambato, le premier qu'il avait visité.

³⁴⁷ À ce jour, il n'a « pas encore » rêvé les boucliers. Le lendemain de cette consultation, il me raconta qu'en raison d'une mauvaise discussion téléphonique la veille au soir, il avait cette nuit-là rêvé son interlocutrice. Cette situation l'avait détournée du rêve qu'il voulait faire.

1980 pour qui cherche des publications sur les peuples et cultures indigènes d'Amérique du Sud. Hormis les textes originaux, une grande entreprise de traduction et de publication d'ouvrages anciens a été menée. Parmi ceux-ci, quatre faisant état des Zápara sont possédés par la NAZAE, achetés lors de la constitution du dictionnaire écrit par C. Andrade (financement de Prodepine) :

- | | |
|-------------|---|
| 1854 (2000) | Gaetano Osculati – <i>Exploraciones de las regiones ecuatoriales a través del Napo y de los ríos de las Amazonas. Fragmento de un viaje por las dos Américas en los años 1846-1848.</i> |
| 1886 (1993) | Alfred Simson – <i>Viajes por las selvas del Ecuador y exploración del río Putumayo.</i> |
| 1889 (1983) | François Pierre – <i>Viaje de exploración al Oriente ecuatoriano, 1887-1888.</i> |
| 1930 (1999) | Günter Tessmann – <i>Los indígenas del Perú Nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura.</i> |

Trois des auteurs sont des explorateurs tandis que François Pierre est un dominicain affecté à la mission de Canelos. C'est sans conteste l'ouvrage de l'italien Osculati qui a le plus de succès au sein de l'organisation : outre plusieurs chapitres traitant des Zápara, on y trouve quelques pages sur la langue et une série de gravures. Même la quatrième page de couverture est une longue citation de l'auteur sur les Zápara. Au fil des chapitres sont décrits des pratiques, des danses, des impressions. Le chapitre 16 (*ibid.* : 139-144) est consacré aux : « Coutumes des Zápara. – Ornaments. – Raids. – Nourritures étranges. – Polygamie. – Une danse nocturne. – Chants. – Le village de Sinchichicta. – Évolutions et chasse »³⁴⁸. Ce qui intéresse le plus les Zápara contemporains, c'est la description des habits, ornaments, couronnes, outils, artefacts, ou la culture matérielle qu'ils essaient de reproduire lorsqu'ils sont en représentation.

Le récit du voyage d'Alfred Simson entrepris entre 1874 et 1875 fournit un panorama ethnolinguistique du Napo, décrivant principalement les Canelos et les Zápara (1993 : 161-176) par une approche parfois impressionniste. Six pages de vocabulaire zápara sont rendues en Annexe. Témoin d'une grande épidémie de variole, il relate les déplacements des Indiens à la recherche de zones saines et ce qu'il voit des relations inégalitaires entre eux et les patrons du caoutchouc. L'auteur ne se lasse pas de raconter l'habileté des Zápara à la chasse, leur perceptions extrasensorielles, tant il lui semble qu'ils voient, sentent et se déplacent comme nul

³⁴⁸ Le chapitre 18 rapporte la rencontre les Iquito de l'ensemble linguistique záparo.

autre peuple dans la forêt. Comme Osculati (2000 : 120-121), il dit qu'ils sont des pourvoyeurs d'esclaves pour les missionnaires, des raptés de femmes et des voleurs d'enfants qu'ils vendent ou dont ils font des « serviteurs ».

Le dominicain François Pierre a pour sa part rapporté son expérience de voyageur-missionnaire en 1887 et 1888. En 1887, il fut chargé, conjointement aux père Sosa et au frère Simon Hurtado de la mission de Canelos. Cependant, avant de prendre cette fonction, le père Pierre fit une exploration de trois mois qu'il consigna par la suite dans un ouvrage anonyme paru en France en 1889 et publié en espagnol par Abya Yala presque cent ans plus tard. Dans son récit axé sur l'état d'évangélisation des groupes rencontrés (notamment Zápara, Canelos, Jivaro), le cacique de Curaray, un Zápara, est décrit comme un « saint homme ». Le missionnaire parle d'hommes « dociles, hospitaliers et sensibles aux vérités évangéliques » à propos des Zápara du Curaray, bien moins nombreux selon lui que l'autre fraction, plus au nord, celle des infidèles.

Enfin, la présentation encyclopédique réalisée par G. Tessmann des peuples du nord-ouest amazonien offre un grand nombre d'informations descriptives, sociales, rituelles sur plusieurs groupes de l'ensemble zápara. G. Tessmann fournit pour chaque langue un vocabulaire succinct, plus ou moins valide de son propre aveu. Ainsi, pour le zápara il a disposé de deux informateurs qui tous deux lui parurent de « peu de confiance ».

Les données fournies par les quatre auteurs³⁴⁹ sont utiles aux Zápara contemporains pour répondre aux questions des membres des ONG ou des journalistes. Ils considèrent en effet que ce qui est écrit vaut témoignage et porte le sceau de la vérité. Aux personnes proches d'eux, comme les chercheurs en sciences sociales, ils les renvoient à la lecture des ouvrages, montrant du doigt l'armoire où ils se trouvent. Cependant le seul qu'eux-mêmes feuilletent parfois est celui d'Osculati. Ils le parcourent mais ne le lisent pas. En dépit de leur titre de bacheliers, la lecture reste pour eux un exercice fastidieux. Les pages sont tournées, les figures ou photos sont observées, pourtant aucun de ces livres n'est lu en définitive. Leur recours à ces textes est indirect : si nécessaire, ils chargent une tierce personne (les Métis employés de l'organisation ou les coopérants, étudiants ou chercheurs de passage) de trouver l'information requise.

³⁴⁹ Parmi les ouvrages ou articles concernant la même époque et que ne possèdent pas l'organisation zápara, on peut ajouter les récits de Charles Wiener (1883) parus dans *Le tour du Monde* sous le titre « Amazone et cordillères, 1879-1882 » ou la parution chez Abya Yala (1998 [1920-21]) de *Entre los Indios de las selvas del Ecuador. Tres años de viajes e investigaciones*, écrit par Rafael Karsten à propos de son voyage réalisé de 1916 à 1919 en Équateur.

Au sein de l'organisation, quelquefois les leaders cherchent ou demandent à un Métis ou Blanc de trouver dans un ouvrage des informations précises. Par exemple, lors du changement de dirigeants de l'organisation en 2004, ils me demandèrent de retrouver dans les récits des explorateurs comment s'habillaient les Zápara, quels types de couronnes ils portaient. Dans les livres, ils espèrent retrouver la confirmation des limites de leur espace territorial ainsi que des informations ethnohistoriques.

Les Zápara possèdent des photocopies des articles (Peeke, 1959, 1962, 1991 ; Sargent, 1959) écrits par deux linguistes du *Summer Institute of Linguistics* (SIL) et laissées dans leurs bureaux par des Métis ou Blancs (linguistes, touristes avisés, coopérants espagnols). Ces documents ne fournissent aucune donnée ethnographique et sont les seuls essais grammaticaux du zápara qu'ils possèdent pour le moment. Sont précisés les dates auxquelles les deux femmes ont recueilli le matériel linguistique (cinq mois en 1953 et six mois en 1954), le nom de leurs informatrices et le fleuve où elles ont séjourné (Bobonaza puis Conambo). De leur côté, les anciens se souviennent de leur venue. Sasiko qui avait été l'une des informatrices en 1954 lors du second séjour des linguistes disait qu'en deux semaines, elles parlaient déjà la langue. Elle se souvenait qu'elle avait été payée par des vêtements, des bijoux de verroterie, des parfums, du savon, shampoing et des marmites pour « parler la langue »³⁵⁰. Quant à Puruña, elle avait fait fuir les deux femmes qui n'étaient pas revenues. Puruña voulant plus de biens, avait fini par leur dire de manière véhémement de partir, ce qu'elle raconte encore avec beaucoup de plaisir³⁵¹. L'organisation zápara détient aussi une copie de l'article de la linguiste L. Stark (1981) qui a travaillé sur le haut Curaray. Dans son article, elle cite et remercie ses deux interlocuteurs principaux, Pasiona Shiwango, son informatrice, et Donasco Pauchi – il vit actuellement à Pitacocha sur le haut Curaray –, le fils de la sœur de Pasiona, qui comprend le zápara et le parle assez bien. Après une présentation de la famille linguistique zápara, elle réalise une brève biographie de celle qui lui fournit toute l'information sur sa langue.

Ces documents très techniques sont conservés à la DIENASE : il s'agit presque exclusivement de linguistique, largement incompréhensible pour les Zápara eux-mêmes qui non seulement ne parlent plus la langue d'origine, mais pas encore l'anglais, dans lequel

³⁵⁰ C. Andrade Pallares (2001 : 104-107) note les informations et souvenirs de Sasiko sur cette expérience.

³⁵¹ Parmi leurs trois informatrices plus aucune n'est vivante : Anita est morte il y a une quinzaine d'années, Sasiko en 2001. Quant à la collaboration de Puruña, elle fut de si courte durée qu'elle n'est pas même mentionnée. Cependant, selon Sasiko, une femme andoa disait parler zápara. Les linguistes ne parvenant pas à travailler avec elle – par manque de connaissance de la langue zápara selon Sasiko – cessèrent de la « payer ». La femme, très en colère, les somma de partir aussitôt. Alors rapidement un hydravion vint les chercher. Ce rejet marqua la fin de la collaboration entre les linguistes du SIL et les Zápara (Andrade Pallares, 2001 : 105-106). Cette femme est sans nul doute Puruña. Le père de Puruña était andoa-zápara et sa mère zápara.

plusieurs contributions sont écrites. Cependant des exemples issus de ces documents peuvent servir la mission d'enseignement du zápara.

Il en est bien autrement du dictionnaire trilingue zápara/espagnol/kichwa édité en 2001. Alors que tous les documents précédents – dont certains sont en anglais – ont été entièrement produits pour la recherche linguistique grâce à la participation de femmes zápara, sans que l'ensemble du village ou de la communauté soit bénéficiaire de leur travail, le dictionnaire écrit par C. Andrade Pallares répond à une demande des Zápara. A ce titre et pour un résultat optimal, les locuteurs affiliés à l'ANAZPPA ont participé à l'étude, tandis que les enfants ont contribué à l'illustration de l'objet. En effet les informateurs de C. Andrade Pallares étant aussi professeurs de zápara dans les écoles, l'évaluation des élèves par le linguiste consista en partie à peindre les mots qu'ils connaissaient dans cette langue. Le dictionnaire comporte : une présentation du président d'ANAZPPA ; un prologue du linguiste qui rappelle les étapes qui ont convergé vers cette réalisation et les implications des différents acteurs ; une présentation ethno-historique des Zápara ; une réflexion sur la disparition de la langue (écologie linguistique dans sa version zápara) ; le dictionnaire avec des exemples pris dans les discussions ou mythes et les références aux linguistes du SIL ; les histoires de vie des cinq informateurs ; trois mythes dont un seul recueilli par l'auteur et reproduit dans une version narrative. Lorsque celui-ci en a terminé l'écriture, il présenta à l'organisation – son employeur – une première version, sorte de « bon à tirer ». Les épreuves restèrent plusieurs jours sur un bureau sans que personne ne s'en préoccupât³⁵². L'accord s'ensuivit. Édité par l'ANAZPPA, lorsque le dictionnaire fut imprimé dans un papier épais et glacé pour mieux durer, il fut largement distribué aux ONG et organisations internationales amies et dans les quatre villages alors affiliés à l'ANAZPPA.

Peu nombreux à être passés par là, les travaux des chercheurs en sciences sociales marquent davantage les Zápara quand ils sont écrits en espagnol. Ce sont eux qui ont annoncé leur extinction en 1975 (Costales y Costales, 1975) – les Zápara le savent par C. Andrade Pallares – et qui sont intervenus ensuite pour les aider à monter des projets. D'abord des anthropologues nationaux ont rédigé des synthèses sur l'histoire et la culture zápara pour que l'ANAZPPA dispose de ce type de textes lorsqu'elle sollicite une organisation. De cette manière, les Indiens possèdent de nombreux rapports appelés « *Informes* » ou « *Síntesis* » d'où ils extraient régulièrement des phrases-clés pour les « projets » qu'ils adressent aux ONG du monde entier. Les erreurs qui peuvent s'y trouver sont ainsi relayées sans circonspection car les leaders

³⁵² Me trouvant moi-même à Puyo durant cette semaine-là et voyant le document, je proposai à Kiawka de revoir quelques données. Chez elle se trouvaient deux des informateurs qui permirent d'éclaircir certains éléments.

zápara font largement confiance à ces études, et pour le moment, ils n'ont jamais eu de retour négatif pour négligence dans les données.

Depuis qu'a été rédigée la candidature pour l'UNESCO en 2001, c'est à ce document qu'ils se fient avant tout. Dans celle-ci il apparaît qu'il existait autrefois trente-neuf groupes différents de la famille linguistique záparo³⁵³, une donnée reprise dans les projets mais aussi oralement par les Zápara. Ceux-ci s'en expliquent en invoquant la littérature grise dont ils disposent tout en reconnaissant qu'ils n'ont jamais entendu parler par les anciens que de quatre ou cinq groupes parlant une langue proche de la leur.

M. Viatori a soutenu sa thèse intitulée *The language of authenticity: shifting constructions of zápara identity, the politics of indigenous representation and the state in Amazonian Ecuador* en 2005. Rédigée en anglais, elle est inaccessible aux Zápara, comme l'article paru en 2007 intitulé « Zápara leaders and identity construction in Ecuador : the complexities of indigenous self-representation »³⁵⁴. Quant à mes propres articles ou autres manuscrits, je leur ai fourni, à leur demande, le résumé de mon projet de thèse en espagnol en 2000 qu'ils ont rapidement perdu. D'autre part, je leur avais remis un article paru en espagnol traitant du rêve (Bilhaut, 2003). Ils le reçurent avec ambiguïté : j'avais été encouragée à l'écrire (« Toi seule peut faire ce travail »), mais lorsque je leur ai remis et qu'une équipe allemande de télévision leur en parla presque simultanément, je perçus chez Kiawka – dont il était largement question dans le texte – un trouble. Elle rappela qu'elle m'avait autorisé à « écrire ça » et était passablement fataliste devant ce papier : « c'est ainsi » ajouta-t-elle comme si elle avait été dépossédée. Enfin à la demande conjointe de ONZAE et de CODENPE, je rédigeai un rapport sur les organisations zápara en espagnol (2005), qui fit l'objet de meilleurs soins³⁵⁵.

La conservation de l'écrit

La manière dont les Zápara s'approprient les ouvrages des explorateurs, les travaux des linguistes, le dictionnaire trilingue, la littérature grise, ou les thèses et articles des chercheurs est facilitée en premier lieu par la langue de rédaction, le contenu même de l'objet et la part active qu'ils ont jouée dans la réalisation de l'objet. En effet, seuls les documents en espagnol sont susceptibles d'être sortis des classeurs et étagères du bureau de NAZAE ou de la

³⁵³ Cette référence est tirée de Beuchat et Rivet (1908).

³⁵⁴ Je ne sais pas comment les Zápara prennent en compte son travail. Cependant, en 2007, Bartolo ne savait pas que sa thèse était achevée. Enfin, au moment de déposer cette thèse, je découvre un article co-signé par M. Viatori et G. Ushigua (2007). On peut se demander quel a été le rôle de G. Ushigua dans cette publication et aussi ce que savent les Indiens de cet article écrit en anglais, s'ils en possèdent déjà une copie.

³⁵⁵ À propos des objets « textuels » on pourra consulter Guzman Gallegos (in press) sur les cartes d'identité et d'identification des chamanes kichwa, ainsi que sur les livres de comptes.

DIENASE. Même ceux-ci bénéficient de peu d'attention à moins qu'ils ne soient accessibles pour eux en termes d'ergonomie de lecture. Les Zápara demeurent peu instruits et leurs aptitudes à la lecture et à la compréhension d'un texte écrit restent faibles³⁵⁶, notamment quand ils sont longs. En conséquence, la prise en main de l'un des livres des explorateurs ou missionnaires est rarement suivie d'une lecture. À celle-ci se substitue un feuilletage rapide, sans considération particulière pour les chapitres traitant des Zápara mais avec des arrêts sur les figures, ce qui vaut une préférence à la publication du récit d'Osculati. Autant dire que les productions « techniques » des linguistes sont destinées à rester dans les classeurs.

Néanmoins elles sont conservées car elles contiennent des données qui sont aussi des traces des anciens ou des ancêtres. Les explorateurs, le missionnaire F. Pierre décrivent des rencontres avec des Zápara, ainsi que leurs maisons, leur apparence, des pratiques sociales, politiques, religieuses en plus d'un vocabulaire. Ce qui est écrit est perçu comme un témoignage sur leur existence même depuis le milieu du XIX^e siècle, leur mode de vie, mais aussi sur ses conditions face aux colons et missionnaires (épidémies, esclavage par le boom du caoutchouc). Comme ils gardent les articles de journaux les concernant, ces ouvrages sont rangés et conservés comme des archives écrites.

Le statut des photocopies des articles des linguistes est autre : ce qu'elles contiennent, c'est du zápara d'autrefois, c'est la langue des années 1950, parlée encore de manière fluide par quelques-uns. Elles sont donc une ressource essentielle pour la mise en œuvre de la revitalisation linguistique, que seuls les linguistes contractés par l'organisation savent consulter.

Si le dictionnaire trilingue est l'objet le plus consulté, feuilleté, regardé, c'est surtout parce qu'il est « le plus hybride » des livres des Zápara : d'une part, c'est un objet fabriqué par un linguiste équatorien ayant étudié en France mais qu'ils ont eux-mêmes contracté pour réaliser ce travail. D'autre part, ils sont nombreux à avoir participé directement à l'étude : sont Zápara les assistants, coordinateurs, informateurs et les illustrations du dictionnaire, réalisées par les enfants (Andrade Pallares, 2001 : 1). Enfin, l'ANAZPPA est l'éditeur, tandis que l'impression a été confiée à Abya Yala. Toute la chaîne de production du dictionnaire est contrôlée par l'organisation zápara, qui s'est ainsi complètement appropriée l'objet et l'a distribué dans toutes les familles des villages affiliés. Celles-ci le conservent précieusement d'autant plus qu'elles se reconnaissent à plusieurs titres dans l'objet : les cinq informateurs sont photographiés, leur histoire de vie est racontée, presque tous les récepteurs de l'objet sont les

³⁵⁶ Le rapport intermédiaire de Ruth Moya, responsable du recensement des Zápara pour l'UNESCO en fait état.

descendants directs de l'un de ces informateurs au moins. Depuis 1999, dans chaque village le projet de dictionnaire a été discuté, le linguiste a rassemblé les habitants pour présenter le travail en cours. Tous ont pris part à un moment donné à la réalisation de la recherche. Ils sont donc des témoins participatifs ou des acteurs à des degrés différents, de la constitution de l'objet hybride. Posséder ce dictionnaire est pour chaque foyer la trace tangible de son investissement dans le projet de l'organisation et sa réalisation.

Quand la chaîne de production et la distribution des documents écrits sont toutes deux menées par l'organisation zápara ou sa Direction d'éducation, le succès est immédiat. Il faut dire que la DIENASE prend en compte les faiblesses de sa population face à la lecture. Il est ainsi paru en 2006 l'histoire de Tsitsano dans une version trilingue kichwa/espagnol/anglais publiée par Kuri Ashpa et « la nationalité zápara ». Sous le titre kichwisé de *Tsitsanu*³⁵⁷, Luciano Ushigua, jeune directeur zápara de la DIENASE, signe le texte éponyme : Tsitsano, un homme zápara, emprunte et perd la sarbacane de son beau-père *shímano*. Rejeté par celui-ci il quitte la maison, part en forêt et se perd. Il rencontre chaque jour une nouvelle maison, dort chez ses hôtes, acquiert de nouvelles connaissances et en enseigne d'autres. Lorsqu'il retrouve son chemin et retourne chez son beau-père, celui-ci l'attend avec sa fille. Grâce à son périple, sorte d'épopée, il revient avec une vaste connaissance des êtres qui peuplent la forêt. Il est lui-même un *shímano*. À l'issue du mythe se trouve un imagier pédagogique réparti sur quatre pages à raison de six mots zápara illustrés par page. Les dernières pages présentent dans les trois langues le peuple zápara, l'auteur, l'illustrateur et l'éditeur Kuri Ashpa. En page 2 de l'ouvrage sont mentionnées toutes les personnes qui ont contribué à sa fabrication. Luciano a « recueilli, interprété et écrit » le texte « raconté » par Juan Cruz, Ana María, Cesareo, María Luisa, soit quatre anciens et Kiawka est « conseillère » (*asesora*, en esp.). Tous sont zápara. Les autres noms sont ceux du personnel de la DIENASE pour l'édition en kichwa et le texte en espagnol, ainsi que des personnes étrangères à l'organisation ou l'éducation zápara pour la traduction et l'édition du texte en kichwa des Andes et en anglais, l'illustration – confiée à un peintre andin de Tigua, Alfonso Toaquiza – et l'ensemble des tâches de l'éditeur Kuri Ashpa (coordination, graphisme). Le choix de l'illustrateur désigné par Kuri Ashpa les laissa perplexes, me relata Bartolo. En effet, s'il ne manque pas de talent, comme le reconnaissent les Zápara, son style demeure propre à Tigua³⁵⁸. La contribution des Zápara à la réalisation de ce

³⁵⁷ Depuis la mise en place du kichwa unifié en Équateur, le *o* devient systématiquement *u*.

³⁵⁸ Selon la note de l'illustrateur, chaque illustration a été peinte à l'acrylique sur du cuir de mouton à la manière des peintres de Tigua, province de Cotopaxi, Équateur.

livret de 81 pages est dans la création et mise en forme du texte. L'objet a été distribué dans les communautés et se trouve aussi en vente dans des librairies de Quito³⁵⁹.

Confrontés à la culture de l'écrit et à l'intérêt d'archiver des choses tangibles renfermant un savoir sur la langue et la culture zápara, le livre à consulter, à lire et à comprendre demeure pour eux un objet qui leur est étranger mais qu'ils parviennent désormais à s'approprier. En intégrant la chaîne de production des nouvelles parutions sur les Zápara, ils donnent une place nouvelle à cet objet hybride. Il n'est plus un ensemble de feuillets reliés mais un document de travail, d'apprentissage et d'informations qu'ils peuvent revendiquer comme leur. Quant aux ouvrages plus anciens, tels ceux des explorateurs, ils sont tels les vestiges d'une culture qui disparaît, des traces et des informations sur les êtres du passé.

Cette analyse demeure largement centrée sur la ville de Puyo et les dirigeants zápara qui y vivent. Or ces mécanismes d'appropriation ne sont pas les mêmes selon qu'ils se réalisent dans les villes (Puyo, Quito) perçues comme lieux de savoir et de pouvoir des Blancs, ou dans les villages. Dans les quatre premiers villages de l'ANAZPPA, le dictionnaire trilingue est le seul livre que possédaient les familles jusqu'en 2004. Bien que personne ne puisse ni ne sache le lire, il est conservé avec soin dans un endroit de la maison souvent peu accessible aux enfants qui ne le réclament pas. Lorsqu'une personne l'a en main, c'est parce que la discussion porte sur l'enseignement de la langue zápara ou le projet global de reparler la langue, la documenter et l'archiver. Le dictionnaire devient alors un objet « porteur de la langue », archive en cours de celle-ci, support de la parole des anciens³⁶⁰.

Au sein de l'organisation, des armoires de bureau sont pleines de rapports et documents fournis par les uns et les autres sur le peuple zápara. Conserver l'écrit c'est créer une ressource tangible de leur mémoire. Les Zápara sont critiques face à certains auteurs, ils s'étonnent et réfutent désormais certains chiffres (« trente-neuf groupes zápara ») ou conclusions (« les Zápara ont disparu »). S'ils conservent tous ces écrits, c'est aussi pour montrer leur existence, à l'instar des autres groupes indigènes médiatisés comme les Kichwa, les Achuar, les Shuar et les Waorani, sur lesquels on trouve de nombreuses publications dans la librairie d'Abya Yala. Il y a désormais une volonté d'avoir et de voir la culture écrite, laquelle est certainement liée à

³⁵⁹ On peut aussi prendre l'exemple de *Zápara, una cultura viva* (2004) : cette collection éditée par Petroecuador, comprend un livre, un CD et un DVD. Le livre, écrit par les gens de Don Bosco, anciens étudiants de l'Université salésienne de Quito, en communication et/ou en anthropologie, s'efforce d'offrir à la fois une synthèse historique sur les Zápara et une approche de leurs demandes contemporaines. Petroecuador ayant financé la rencontre binationale de juillet 2004, le livre rend également compte des résolutions qui y ont été prises.

³⁶⁰ Je ne sais pas quelle est la réception du livre *Tsitsanu* récemment distribué dans les villages. Pourtant, en raison des grandes illustrations et parce qu'il est le second livre qu'elles possèdent, les familles laissent probablement les enfants le prendre, le feuilleter et le regarder.

leur approche toujours plus étroite des affaires écrites à travers les documents juridiques et administratifs en premier lieu, puis les documents informatifs ou culturels et les « projets ». Que l'écrit ne soit pas lu mais juste archivé ne pose pas de problème : l'écrit est vu ou visiblement là, preuve que le travail de documentation et d'archivage est en cours.

8.2 Le jeu des images

L'organisation zápara et certains leaders possèdent des cassettes audio et vidéo. La plupart d'entre elles ont été laissées ou offertes par des Blancs ou Métis : gardant pour eux-mêmes un enregistrement sonore ou audio-visuel, plusieurs ont choisi de donner une copie à leurs interlocuteurs ou aux dirigeants. Les cassettes sonores proviennent davantage de touristes attentifs et contiennent des mythes en kichwa ou des chants en zápara. La venue de linguistes, d'ethnologues, de journalistes emmenant partout avec eux micros et carnets a sensibilisé les leaders zápara à la pratique de l'enregistrement. Dans l'année qui a précédé le décès du *shímamo* Blas, Bartolo, poussé par des coopérants, a effectué ainsi plusieurs entretiens avec son père. Kiawka possède également des cassettes audio dans lesquelles il parle de l'apprentissage chamanique. Conservée sur une bande magnétique, la voix des anciens parfois morts n'est pas retranscrite et jamais je n'ai surpris qui que ce soit l'écouter.

Kiawka conserve précieusement sa collection de cassettes. Empilées dans un ordre arbitraire sur l'étagère de la chambre avec serrure que j'occupais chez elle, elles étaient ainsi hors d'atteinte pour toute autre personne qu'elle ou moi. Kiawka les considère comme un outil pour retenir et contenir la parole de ceux qui ont précédé, et bien qu'elle ne les écoute pas, les cassettes audio doivent servir à transmettre des connaissances. Enfin, en les conservant ainsi, Kiawka agit comme si ces supports de la voix matérialisaient la parole intangible. D'ailleurs, les jeter équivaldrait à rejeter cette connaissance ou détruire l'un des accès à la connaissance pour renoncer à la pratique chamanique.

Longtemps, seule l'organisation disposait d'un magnétoscope lecteur de cassettes VHS. Désormais, Kiawka et Bartolo en ont aussi pourvu leur maison. La NAZAE a reçu les cassettes des films qui leur étaient consacrés et dernièrement des DVD qu'ils ont coproduits, ces derniers n'étant lisibles que sur les ordinateurs. Citons notamment le film de Rainer Simon intitulé *Dialogues avec la nature. En compagnie des Indiens Záparos dans la forêt équatoriale* (Allemagne, 1999), celui de Miguel Alvear produit par l'UNESCO en vue de la candidature pour l'organisation internationale, *Kuatupama sapara* (2001) et les films documentant les

rencontres binationales de 2000 et 2004 : le premier, *Un solo pueblo, una sola selva* a été produit par ANAZPPA (2001, réalisation de Activa TV) et le second, *Segundo encuentro binacional cultural de la nacionalidad zápara, Ecuador – Perú*, par Petroecuador, ONZAE et DIENASE (2004) dans le cadre du projet *Zápara, una cultura viva*³⁶¹.

La réalisation du film de R. Simon fut la première véritable expérience de la caméra des Zápara : ils devenaient les acteurs du film, se mettant en scène pour répondre aux besoins d'authenticité du réalisateur. Ils se revêtirent d'habits de *llanchama*, ce qu'ils ne font que lors de représentations officielles, et effectuèrent les activités sociales, rituelles ou économiques qu'il demandait. Ils se plaçaient face à la caméra, expliquant leurs gestes ou pratiques, comme la manière dont ils se désaltèrent lors de petits déplacements, des images qui ont peu à voir avec la réalité.

Les trois autres films cités sont produits par l'organisation zápara et comportent de nombreuses interviews en vue de promouvoir la politique de sauvegarde de la langue et culture zápara. Pour réaliser les deux vidéos sur les rencontres binationales, ils ont fait appel à des personnes ou institutions passées maîtres dans l'art d'attirer l'attention des Blancs ou Métis sur l'environnement et les peuples indigènes. Il s'agissait alors de documenter le processus dans lequel ils s'engageaient, archiver leurs activités au moyen d'objets hybrides faciles à s'approprier.

C'est José Luis Goyes et Enrique Bayas qui réalisèrent la première en 2000 : tous deux professionnels de la télévision, le premier avait reçu l'année précédente un prix international de journalisme en Espagne et le second, le prix du Festival international environnemental du film (Barcelone) en 1997. Le ton et les commentaires du document sont à la fois alarmistes, bienveillants, légèrement paternalistes et très impressionnistes. Cecilia Aleman, une photographe que les Zápara connaissaient pour son travail pour la CONAIE, avait été choisie pour les accompagner et leur remettre un album de cinquante photographies. Kiawka, qui était du voyage, et la secrétaire métisse de l'ANAZPPA disposaient toutes deux d'un appareil photographique compact. Cependant, l'association s'était facilement laissée convaincre par les fondations qui finançaient la rencontre de la nécessité d'avoir de bonnes photos, par la suite utilisables en toutes circonstances, tant pour les journalistes que pour agrémenter des

³⁶¹ Depuis 2006 l'organisation zápara dispose d'un DVD du film de Pierre Bessard intitulé *La prophétie de Piatsaw* (France, 2005, 54 min) en version espagnole. Cependant je ne peux ici analyser sa réception en Équateur ne m'y étant pas rendue depuis.

formulaire de « projets » à adresser aux organisations internationales demandeuses. Ainsi la rencontre de 2001 ne fut documentée que visuellement³⁶².

En 2004 l'équipe de Don Bosco se chargea pour Petroecuador de suivre la seconde rencontre. Il s'agissait d'une équipe de jeunes anthropologues et vidéastes formés à l'Université salésienne de Quito, active dans l'accompagnement des revendications des peuples indigènes. Trois mois après la rencontre, ils lançaient la collection *Zápara, una cultura viva*, un « projet de communication » comprenant un livre, un CD de chants et le DVD accessibles à la vente afin de « valoriser les identités locales ancestrales et participer à la construction de l'identité nationale équatorienne basée sur l'interculturalité »³⁶³. L'organisation zápara visionna le DVD et observa le livre avant de donner son accord pour impression. Son regard ultime sur la production de documents qui les présentent comme un peuple en lutte pour la sauvegarde de sa culture et de sa langue montre la place que les Zápara parviennent désormais à prendre dans la production de supports audiovisuels.

On peut percevoir à travers les deux documents comment évolue la manière d'agir des Zápara. Dans *Un solo pueblo, una sola selva* de 2001, la voix off parle à la première personne du pluriel et relate la séparation du peuple zápara par une frontière rigide. On y voit les retrouvailles, les embrassades, les larmes de ceux qui se rencontrent ainsi que quelques images de l'assemblée réunie. Là, Bartolo annonce que leur volonté est de « récupérer notre langue et nos coutumes que nous sommes en train d'oublier, l'usage des plantes médicinales (...) ». Dans le document réalisé lors de la seconde rencontre en 2004, un Péruvien parle de « sauver » (*rescatar*, en esp.) les familles zápara, tandis que Bartolo revient sur l'inéluctable disparition de leur culture qu'il faut donc « écrire » (« même si la culture zápara disparaît, elle restera écrite »). En d'autres termes, en quatre ans, les Zápara d'Équateur sont passés d'une volonté de revitalisation ethnique et culturelle affirmée à celle de documenter leur culture qui disparaît, tandis que les Péruviens commencent seulement à entrer dans ce processus. Parce qu'ils le connaissent mal, leurs expressions sont parfois malheureuses, comme celui qui parle de « sauver des familles ».

Le film de Miguel Alvear³⁶⁴ qui accompagnait la candidature des Zápara pour l'UNESCO devait illustrer la vie quotidienne d'un peuple dont la langue meurt. Ponctué d'interviews des

³⁶² Un compte-rendu rédigé par la secrétaire de l'ANAZPPA avait été réalisé pour les financeurs de la rencontre. Il s'agit d'un document interne relatant les personnes présentes, les activités, quelques paroles échangées. Les photos qui l'accompagnent sont celles de la secrétaire. Ce document n'est jamais montré.

³⁶³ *Zápara, una cultura viva*, 2004 : quatrième de couverture.

³⁶⁴ Miguel Alvear est un cinéaste équatorien, réalisateur de longs et courts métrages et de documentaires, perçu comme l'un des plus talentueux du pays.

derniers locuteurs de zápara et de Bartolo et Kiawka sur la perte de la lango, il montre en fait un peuple en représentation ou mis en scène pour les besoins d'une reconnaissance internationale. Tous les interlocuteurs sauf Bartolo y ont revêtu la tunique de *llanchama*. On voit même un groupe d'hommes, de femmes et d'enfants courir vers la piste ainsi habillés pour accueillir un avion. Couronnes de plumes sur la tête, peintures faciales : des accoutrements pour le moins inhabituels dans les villages³⁶⁵. La confection de la bière de manioc et son service sont filmés, celle de céramiques aussi. Trois personnes mangent des larves crues. Des femmes chantent en zápara. Un ancien enseigne la lango. Bartolo parle de la fonction de *shimano*, son jeune frère Joaquín annonce qu'il sera, comme le voulait son père, celui qui prendra soin du peuple. Puis les dernières images montrent la vieille Sasiko dans un monologue en zápara non sous-titré. Les paroles de cette femme demeurent énigmatiques, manière de montrer le désœuvrement de ceux qui parlent une lango que personne ne comprend plus. L'abord spectaculaire choisi par le réalisateur et le « coordinateur »³⁶⁶ du film doit sensibiliser les membres du Jury international pour la première proclamation des Chefs d'œuvres du Patrimoine oral et immatériel de l'humanité par l'UNESCO. Le souci esthétique du réalisateur (gros plans sur les visages et les gestes techniques, mises en scène autour de l'eau, etc.) associé aux déclarations porteuses doit susciter une émotion chez le spectateur. Ici le discours politique doit même être complètement évacué : la candidature binationale doit d'une part faire la part belle à la volonté de réunir un peuple divisé et d'autre part saluer avant tout la dimension immatérielle de leur culture³⁶⁷.

Les Zápara se confrontent dans ces activités à l'expérience visuelle de personnes voulant défendre la cause du « bon sauvage ». Leur intention se confondant avec celle des Indiens, ceux-ci s'y plient volontiers, sachant que cela répond aux attentes des ONG et organisations internationales ; cela fait partie du jeu, largement dominé par les images, qui lie les Zápara à leurs potentiels bailleurs.

8.3 Produire ses archives

À travers ces expériences de l'enregistrement sonore ou audiovisuel, les Zápara apprennent à se mettre en scène pour séduire l'ensemble des organisations susceptibles de les aider à

³⁶⁵ Seuls les leaders en représentation régionale, nationale ou internationale revêtent parfois l'habit d'écorce.

³⁶⁶ En fait, C. Andrade apparaît dans le générique comme « Producteur », Kiawka et Bartolo comme « Producteur de terrain », ANAZPPA et l'UNESCO « produisent » le film.

³⁶⁷ Depuis la proclamation de 2001, au siège de l'UNESCO, on ne cesse de rappeler que les organisations zápara doivent se rassembler pour le plan d'action. Les questions de territoire et de frontière ne doivent pas apparaître dans les documents soumis à l'UNESCO.

mener leur projet politique, lequel inclut la revitalisation linguistique et culturelle. Ils s'enregistrent, se photographient, se filment ; ils savent ce qui doit être visible (la culture matérielle et le discours sur la langue) et ce qui ne doit pas l'être (les conflits avec les autres Zápara du Conambo).

En 2001, les professeurs des écoles ont été chargés de recueillir les récits des anciens. Des cassettes, des piles et des dictaphones leur ont été laissés afin de procéder à l'enregistrement de mythes à retranscrire pour que l'organisation les conserve. Depuis 2002, Kiawka dispose dans son bureau d'un magnétophone. Lors de rencontres importantes – comme la réception d'un leader adverse – elle n'hésite pas à enregistrer les discussions en sorte qu'elle puisse y recourir si cela s'avérait nécessaire et spécialement en cas de conflit. Elle emmène aussi souvent son matériel pour se rendre dans les communautés où vivent des anciens ou des locuteurs de zápara. Ce qu'elle apprendra d'eux dans son désir de documenter l'histoire, elle le « consigne » dans la cassette.

Quand les caméras arrivent ou lorsque se profile une journée spéciale – celle du 12 mai, la fête de Puyo en Équateur qui célèbre la diversité ethnique, ou lors d'un changement de direction –, les Zápara se préparent et accentuent leur visibilité : des peintures faciales sont dessinées, des habits de *llanchama* revêtus. Cet exercice n'est pas propre à la ville. Dans les villages, ils sont aussi entrepris à l'occasion de la venue des dirigeants, de visites spéciales ou lors de fêtes. Quand arrive la direction de l'Éducation, fortement associée à la revitalisation de la langue, il s'instaure alors un climat « pro-zápara », où, plus que d'habitude, des mythes sont narrés, on se rappelle des anciens ou l'on parle du territoire. Désormais, ces manifestations sont captées visuellement par des photographies ou de façon sonore par des enregistrements audios. Parfois de petits films sont réalisés : si ce type de mise en mémoire est spécialement apprécié, il nécessite une maîtrise technique qui rend l'opération difficile.

En 2004 les Zápara ont acheté une caméra numérique grâce à l'UNESCO, arguant de la nécessité de produire un maximum d'archives sur la culture zápara. Leur culture orale disparaît, la forêt – qui est l'espace générateur de connaissances – est menacée, l'alternative face au délitement de l'immatériel consiste donc à matérialiser la culture. En cela, les ONG, fondations et organisations internationales les encouragent vivement. Les Zápara étant devenus depuis 2001 une espèce de label ou de marque des peuples indigènes qui disparaissent parallèlement à l'émergence d'une société globalisée, les financeurs de projets sont sensibles à ce qu'ils représentent : l'image prometteuse de résistants dynamiques qui savent communiquer. Or, dans cette quête de sauvegarde du patrimoine immatériel, ce que les Zápara et les

financeurs préconisent est avant tout une collection de documents à archiver. Celle-ci ne s'apparente pas à un inventaire puisque personne ne tente de « lister » les éléments de culture zápara. L'objet de la collection est choisi et déterminé par l'organisation, corrélativement aux attentes des financeurs. Par conséquent, on retrouve les actes ou déclarations politiques, des résolutions prises lors des rencontres binationales plutôt que la confection d'un panier *saparo*.

Dans la collection de photos disponible au bureau de l'organisation à Puyo, hormis les clichés des rencontres binationales, probablement les plus valorisés, celles des compétitions sportives interethniques³⁶⁸ font bonne figure, les animaux sylvestres ou les produits zápara tels la *llanchama*, les *saparos*, les céramiques. Enfin, les photos des derniers locuteurs du zápara sont présentées à qui veut s'informer sur leur peuple. Comme si ce qui les représentait le plus était la perte de la langue, on en montre les vestiges.

L'ANAZPPA fut reconnue par la CONAIE comme organisation indigène en 2000 : plus que cela, c'était la reconnaissance de leur existence en tant que peuple indigène distinct qui était en jeu. Pour leur première participation au congrès de la Confédération en 2000 (Santo Domingo de los Colorados) et pour se donner les meilleures chances d'être acceptés comme membres, une délégation zápara s'y rendit : pour l'occasion, tous les anciens des quatre villages étaient présents, accompagnés d'hommes et de femmes zápara, dont la plupart quittaient pour la première fois la province du Pastaza. Vêtus de *llanchama*, portant couronnes et bandeaux, ils arrivèrent groupés au son de la flûte, les fibres de *chambira* filées à la main (photo 24).



Photo 24 - Délégation zapara au congrès de la CONAIE

Santo Domingo de los Colorados (Equateur), 2000. Au premier plan, Sasiko tient à la main du fil de *chambira*. Cesario joue de la flûte à deux trous *fulawatu* (en kichwa).

Photo : Cecilia Aleman, 2000

³⁶⁸ Chaque année cette compétition se déroule. Toutes les organisations fédérées à la CONFENIAE sont conviées à participer. Les deux disciplines sont le basket et l'indoor. Ainsi les équipes portent ces jours-là puis toute l'année des survêtements, shorts et t-shirts sur lesquels sont inscrits leur organisation d'appartenance. Par ailleurs, il existe d'autres compétitions telles que souffler adroitement à la sarbacane, monter à un arbre, etc.

Ce jour-là, leur identité visuelle ne fut pas tout à fait suffisante. Le débat était engagé pour déterminer s'il s'agissait réellement d'un groupe indigène original non représenté à la CONAIE. En effet, ils parlaient kichwa et vivaient sur un territoire où les identités multiples rendent difficiles la détermination de certaines identités particulières. Quand la vieille Sasiko se leva, son monologue en zápara laissa la salle sans voix. L'habit de *llanchama* s'il manifestait une éventuelle « identité visuelle » évidente était peu de chose face à l'argument incompréhensible de cette vieille femme s'exprimant dans une langue que ses propres enfants ne comprenaient pas. Son intervention rassembla l'ensemble des présents à sa cause. L'ANAZPPA put s'affilier à la CONAIE, devenue un label authentifiant qui est indigène et qui ne l'est pas, une étape nécessaire pour que les enjeux de l'organisation zápara (territoire, financements pour l'éducation) rencontrent les attentes des ONG, fondations et organisations internationales.

Archivage sans usage

Peu nombreux à savoir lire, les Zápara emmagasinent pourtant des données écrites à la façon des administrations équatoriennes. Ils les produisent en plusieurs exemplaires, tamponnent les documents avec la date de réception et/ou de confection. Ils imitent l'usage des Blancs et font de leurs données des documents officiels archivés. Bien qu'ils ne les utilisent pas directement, ils les possèdent et les conservent car ils doivent pouvoir s'y référer d'autant que les administrations locales, régionales et nationales sont sans cesse en train de demander des documents, des copies, des avals.

Curieusement, il en est de même avec les divers types d'enregistrement réalisés, quels qu'en soient les supports. Ce qui est sonore n'est ni écouté ni transcrit, les documents audiovisuels sont peu regardés.

Si ce qu'ils archivent semble sans usage, les Zápara savent toutefois globalement ce que contiennent chacun de ces ouvrages et cassettes. Ils les sortent rarement de leur rayonnage, préférant dire à ceux que cela intéresse de regarder si quelque chose peut les servir. C'est régulièrement le cas avec les journalistes : ils reprennent alors des données fournies oralement par les Zápara, qui les tiennent eux-mêmes de ceux qui leur ont parlé de tel ouvrage, ou de la rédaction de synthèses ou d'articles parfois erronés.

Enfin, les Zápara ne sont pas des lecteurs mais des rêveurs. Les livres qu'ils possèdent sans les lire, les cassettes qu'ils conservent sans les écouter stimulent de nouvelles expériences oniriques. Ce qui intéresse Bartolo dans le livre est en premier lieu l'intention avec laquelle il a

été écrit et l'état d'esprit de l'auteur dans sa rédaction : « Je ne lis pas le message, ce qui m'intéresse c'est comment il a écrit ce livre » (Bartolo, Paris, 29.03.07). Lorsque suite à une discussion je lui offris *Le Contrat social* de Rousseau, il n'en fit pas une lecture mais un rêve où il discutait avec l'esprit de l'auteur. Le rêve est d'ailleurs pour lui un acte cognitif comparable à la lecture :

« Le rêve, c'est comme apprendre à lire pour vous, tu continues de lire, de lire des choses et d'apprendre, mais là [pour nous], tu rêves et tu continues d'apprendre les choses [...]. Moi je valorise plus mon rêve que cet apprentissage que je fais chaque jour. Je prends un livre et je lis, je lis, je lis et je n'apprends pas. Ça [le livre] c'est d'un autre monde et ça [le rêve] c'est de mon monde, pour moi. »

Dans cet extrait, on comprend pourquoi la lecture n'est pas davantage valorisée³⁶⁹. Pourtant, s'ils conservent tous ces documents hybrides dont le mode de fabrication leur échappe, c'est qu'ils sont la matérialisation d'un passé révolu à conserver. J'ai montré dans le chapitre 5 que certains accèdent à une mémoire accessible par une médiathèque onirique. L'archivage des publications qui les concernent est un autre support de la mémoire qui se distingue non seulement par sa nature hybride liée à l'extériorité, mais aussi par la question du sujet détenteur de cette mémoire. Ainsi les ouvrages des explorateurs sont une mémoire de voyageur portant un regard subjectif sur les Indiens.

Lorsque j'informai Kiawka et Bartolo de ma découverte d'une mention sur leur grand-père Alejo dans un numéro de 1929 de la revue *El Oriente dominicano*, je pus constater que leur intérêt ne résidait pas tant dans le motif pour lequel il était mentionné, que par la mention même de ce nom. On y lisait qu'il avait fait partie des « conducteurs » du père Agustín León, entre Santo Domingo del Tigre et le village de Juanjiri devenu Montalvo. Cela confortait passablement le récit qu'ils font parfois pour montrer la malice du grand-père : alors qu'il portait sur ses épaules la chaise du père León, se rendant compte que celui-ci n'était pas aussi léger que l'air, que comme tout homme il s'alimentait et urinait, il fit soudainement tomber la chaise. La brève du journal dominicain, bien qu'elle ne relatât pas ce fait, le rend néanmoins plus véridique : Alejo a bien été « conducteur » pour le père León.

³⁶⁹ A. Guzman Gallegos (in press : 278) indique que pour les Napo Runa, la maîtrise de la lecture et de l'écriture est à la fois souhaitée car elle permet de se défendre, de ne plus être exploité, mais elle est aussi crainte car elle peut être l'origine d'un détournement du mode de vie *runa* des enfants.

Dématérialiser le matériel

Le réseau informatique mondial qu'est Internet est un autre espace où l'ensemble des données écrites ou audiovisuelles pourraient être stockées mais aussi communiquées. Déjà sur le site des Chefs d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité de l'UNESCO, un diaporama de photographies est présenté. D'autres informations avec références à l'histoire zápara sont en accès libre sur le *Journal de l'UNESCO*, sur des sites sur l'éducation en Équateur (comme Edufuturo), celui du ministère de l'Éducation. Des articles de journaux équatoriens sont disponibles ainsi que quelques textes de M. Viatori. En Europe, le nom zápara est lié à une association française qui propose de « sauver la langue zápara ». On trouve même un appel à dons pour soutenir ce projet. C'est parce que les Zápara de NAZAE ou ex-ANAZPPA ne veulent pas être confondus avec ce projet en particulier³⁷⁰ qu'ils pensent depuis trois ans à construire une page web. Cette idée a germé lors d'une discussion à l'UNESCO (Paris) entre Bartolo et un responsable de la Division du Patrimoine immatériel. Pourtant pour le moment, ils n'ont pas trouvé le financement pour sa réalisation, eux-mêmes n'étant pas assez habiles sur l'ordinateur pour le faire.

Aussitôt Bartolo me demanda de m'en occuper, c'est-à-dire de préparer un projet à présenter à de potentiels bailleurs de fonds. Celui-ci devait refléter les besoins en termes d'images des Zápara afin que leur nom, devenu pour certains une marque à laquelle ils adjoignent le logo de l'UNESCO, ne soit investi par d'autres. Il convint que leur site devait avant tout présenter ce qu'ils sont et ce qu'ils font grâce à des informations sur leur territoire, leur organisation sociale, économique et politique, ainsi que l'état d'avancement de leurs projets en cours de financement ou de réalisation. En termes de contenus, la priorité devait être donnée d'une part à la culture zápara, celle-ci se confondant avec les données fournies dans leur candidature à l'UNESCO, et d'autre part à une page d'actualités où apparaîtraient les nouvelles au niveau politique, économique et social, avec en filigrane les besoins et partant les projets à financer. Enfin, ce site devant être accessible à un maximum de personnes dans le monde, il devait être traduit en plusieurs langues parmi lesquelles le français et l'anglais en plus de l'espagnol, avec peut-être une version kichwa si la DIENASE était prête à traduire tous les textes.

Je m'interrogeai bien entendu sur cette demande : si Bartolo me demandait de rédiger ce projet, c'était en premier lieu en raison d'une double proximité. Non seulement j'étais témoin

³⁷⁰ En 2006 encore, cette association se présentait comme les représentants en Europe des Zápara. Depuis 2007, désormais il est précisé qu'elle « est l'actuel représentant pour l'Europe de la *Junta Parroquial río Tigre* », donc une division administrative du Pastaza pluriethnique.

de la discussion de laquelle a surgi l'idée de créer une page sur Internet, mais nous maintenons aussi une relation étroite et de confiance depuis ma première visite en Équateur. En second lieu, il considérait qu'en étant moi-même à Paris et en bénéficiant de communications permanentes avec l'organisation, je pouvais prendre une part importante dans le choix des sujets à mettre en ligne, justifiable par la connaissance que j'ai d'eux.

En ayant leur propre site qu'ils gèreraient et actualiseraient eux-mêmes, les Zápara pourraient en temps réel choisir ce qu'ils veulent partager de leur patrimoine avec l'humanité : quels chants, quelles images, quelles données archivées ? Il s'agit de communiquer son patrimoine par un outil qui est aussi un magasin de données. L'architecture du réseau en dossiers (contenants) et sous-dossiers (contenus) sera alors à observer attentivement. Les données devront être classées. À ce jour, ce site n'existe pas. Régulièrement il est discuté de ce qu'il sera. Cette réflexion montre comment ils envisagent de rendre à nouveau « immatériel » l'ensemble des objets hybrides numériques ou numérisés qui matérialisent une partie de la mémoire collective. Aussi, leur volonté de faire connaître et de rendre accessible au plus grand nombre ces données est le signe d'une ouverture des « intangibles », par opposition au peuple « invisible » qui voulait se faire oublier jusqu'au début des années 1990.

8.4 La mémoire des objets

Pour T. Todorov (1995 : 101), « la mémoire est la faculté humaine de retenir des éléments du passé ; à ce titre tout rapport au passé repose sur la mémoire ». Cette définition nous amène à trois questions : est-ce que les objets des ancêtres stimulent la mémoire des vivants ? Est-ce que les objets hybrides porteurs de connaissance sur le patrimoine immatériel zápara modifient leur rapport à la mémoire ? Enfin, quel est le rôle de ces objets dans la volonté des Zápara d'assurer la continuité du groupe et de construire la mémoire sociale ?

D'abord, la mémoire, « une réflexion de soi sur soi étalée dans le temps », (Ricoeur, 2000 : 68) catalyse et ordonne les souvenirs des expériences vécues. Elle est avant tout une élaboration individuelle et éminemment subjective, produite à partir de souvenirs personnels. La mémoire collective dont elle se nourrit en partie est revendiquée par les membres du groupe et sert la construction de son identité (Fentress et Wickham, 1992 : 201 ; White, 1991). Dans les sociétés à tradition orale, la construction du passé ne passant pas par l'écrit, ce sont les images, l'iconographie et la culture matérielle qui permettent de questionner l'immatériel. Dans ce chapitre, les artefacts des ancêtres et des objets hybrides offrent à penser la temporalité

et la mémoire³⁷¹ sans que l'on se détache du paradigme visible/invisible lié à la matérialité des objets et à l'intangibilité de ce qu'ils « disent » et « font ».

En effet, aux vestiges des ancêtres sont associées les notions de territoire, passé, mémoire. Ils matérialisent un rapport au territoire promu en vue de la continuité territoriale entre les ancêtres et les vivants. Les céramiques comme les boucliers sont des objets qui coexistent temporellement avec les vivants. Les observer, les toucher, les posséder et les manipuler rapprochent ces derniers des producteurs des objets : pris par une émotion lorsqu'ils rencontrent ces artefacts, les Zápara en attendent de la force ou du pouvoir (cas des tessons de céramiques), des connaissances nouvelles sur leur usage (cas des boucliers parisiens) et s'intéressent à l'histoire ou la biographie de l'objet qui la matérialise. Quand Bartolo se demande comment les boucliers zápara de la fin du XIX^e siècle ont voyagé jusqu'en France, ces objets muséaux deviennent des supports mémoriels des relations avec les patrons et les Blancs durant la période du caoutchouc. Durant la consultation des pièces zápara du musée du quai Branly, Bartolo, à la vue des colliers, commença didactiquement à préciser les espèces animales pourvoyeuses des dents. D'autres colliers étaient de verroterie. Il rappela alors les modes d'obtention du produit : les commerçants métis et blancs vendaient les perles et achetaient aux Zápara les colliers de dents. Dans *L'Art de la mémoire*, F. Yates explique que depuis l'Antiquité la construction de la mémoire nécessite de pouvoir ranger dans une architecture imaginaire des données. En associant celles-ci à des images ordonnées en un lieu, la mémorisation est plus aisée – une idée s'associe à une image – et le rappel des souvenirs facilité – il faut alors déambuler dans l'espace où ils sont rangés³⁷². C'est là le modèle de la structure de la maison de la mémoire rêvée par Kiawka et Cesar (chapitre 5). Quant aux images, elles peuvent se substituer à des artefacts qui rappellent ou appellent le souvenir et la mémoire collective. L'objet porte avec lui son histoire, conjointe à celle des Zápara. Il est aussi le témoin de pratiques rituelles ou sociales. Les tessons de céramiques témoignent des pratiques funéraires passées tandis que les traces des lances visibles sur les boucliers rappellent le passé guerrier des Zápara, les défis qu'ils se lançaient entre eux lors de visites³⁷³, et les conflits avec les Waorani.

³⁷¹ D. Miller (1987 :397 *sqq.*) montre que grâce aux artefacts, on accède à la compréhension des abstractions.

³⁷² « Ainsi, pour exercer cette faculté du cerveau [la mémoire], doit-on, selon le conseil de Simonide, choisir en pensée des lieux distincts, se former des images des choses qu'on veut retenir, puis ranger ces images dans les divers lieux. Alors l'ordre des lieux conserve l'ordre des choses ; les images rappellent les choses elles-mêmes. Les lieux sont les tablettes de cire sur lesquelles on écrit ; les images sont les lettres qu'on y trace. » (Cicéron, *De oratore*, II, LXXXVI)

³⁷³ Notons ici que les épreuves de lances étaient pratiquées chez les Arabela (communication personnelle de Filip Rogalski) ainsi que chez les Iquito.

Parmi les artefacts rêvés, les objets des ancêtres et les outils contemporains sont investis de nouvelles élaborations cognitives. Les premiers apparaissent dans des villages d'antan, parfois difficiles à déterminer temporellement. C'est le cas de travaux de céramiques. Après que j'aie rêvé d'une *mucawa* de deux couleurs et deux parties, d'autres rêvèrent la fonction de l'objet. Aussitôt il fut ajouté dans le « magasin » mémoriel comme un objet lié aux rites funéraires des chamanes. En rêvant que nous communiquons à l'aide de tiges qui sont des téléphones, Kiawka réinvente la communication en la simplifiant et produit des outils oniriques. De même possède-t-elle dans le monde onirique un appareil photo grossier par lequel capter les images et un enregistreur qui est un petit anaconda. Les récits de rêve rapportant l'existence de ces outils d'archivage de données et de communication étaient marqués par une grande excitation : d'abord dans son rêve, elle était heureuse de posséder ces objets. Au réveil, son contentement était manifeste car cela signifiait que partout où elle serait dans un moment de vision secondaire, elle bénéficierait de la technologie de ces objets, corporellement possédés afin de « retenir des éléments du passé » (Todorov, 1995 : 101)³⁷⁴.

Le rêve permet d'identifier l'objet et de lui donner une authenticité zápara. Ainsi Kiawka réussit à rêver son grand-père pour comprendre ce que sont les tessons de céramiques, elle réussit aussi à rêver des objets hybrides, comme des enregistreurs, faisant d'eux des instruments zápara. Or, il semble bien que seuls les objets zápara (ou devenus zápara) parviennent à être rêvés et que des objets qui ne se laissent pas complètement rêver montrent par là qu'ils ne sont pas zápara, qu'ils ne sont pas « à eux », qu'ils n'en sont pas les légataires. Le mode d'identification d'un objet passe donc par plusieurs moyens. Il y a d'abord le moment de la découverte de l'objet, puis la connaissance qu'en ont les anciens, et enfin en dernier ressort, l'ultime recours est onirique et consiste à rêver l'objet ou un ancêtre qui par définition, en tant que *shímano* complet, sera qualifié pour authentifier l'objet et décrire son usage le cas échéant. J'en veux pour preuve un passage en juillet 2002 à Andoas Viejo (Pérou). Là, des hommes kichwa d'un village voisin, Capawari, nous invitèrent à venir observer sur leur terrain de volley des traces sur le sol : on distinguait légèrement mais distinctement, à l'œil nu, plusieurs cercles. C'étaient les marques des lèvres de grandes poteries de céramique, un cimetière de *tinaja* nous dirent-ils³⁷⁵. Il y en avait une dizaine, les unes à côté des autres,

³⁷⁴ Bien entendu ces objets possédés oniriquement et faisant corps avec elle, car ils la « prolongent », n'enregistrent pas que le passé, mais tout ce qu'elle choisit de conserver visuellement (photographies) ou de manière sonore (enregistreur).

³⁷⁵ Ils ajoutèrent que les *sumi yacu*, des êtres du fleuve, les amenèrent à cet emplacement pour montrer leur travail aux êtres de la terre.

chacune d'un diamètre d'environ 25 cm. Des semaines plus tard, de retour en Équateur, Kiawka fit un rêve :

« J'ai rêvé que nous sommes entrées. Je dormais, et je suis arrivée. Il y avait un vieux qui était là devant la maison. Il y avait toutes ces céramiques derrière lui. Tout ça c'était sa maison à lui. Il m'a demandé : "Pourquoi êtes-vous venues ?" "Moi je voulais connaître la poterie". Voilà ce que je lui ai dit. Il nous a emmenées à l'intérieur. Mais est arrivé un homme. Il a dit : "Partez". Et là je me suis réveillée. »

Dans l'impossibilité de déterminer ce que sont ces poteries, ni si elles sont avérées zápara ou pas, Kiawka considère depuis lors qu'elles ne le sont pas. Rêver un objet hybride ou un objet du passé laissé par les ancêtres permet de l'identifier et de lui donner une existence zápara. Cependant ils ne peuvent pénétrer dans le champ onirique des objets du passé qui ne sont pas ceux des ancêtres. En fait, les quelques-uns qui parviennent à se rendre dans le passé par le rêve restent dans un champ onirique territorialisé, circonscrit, et couvrant principalement les fleuves Conambo, Pindoyacu et Tigre³⁷⁶. D'ailleurs, Kiawka a plusieurs fois tenté de rêver ma propre grand-mère sans succès, car mes ancêtres sont eux-mêmes très forts et ne la laissent pas passer. Ce que je veux suggérer ici est que des objets qui ne se laissent pas rêver ont peu de chances d'être identifiés comme zápara, tandis que ceux qui sont objets d'une vision onirique révèlent leur potentiel zápara.

Les livres des explorateurs, des linguistes ou des ethnologues, les enregistrements audiovisuels engendrent un nouveau rapport à la mémoire. Celui-ci ne se constitue plus seulement intérieurement et intimement comme un rapport direct au passé. Il se nourrit également de l'existence des objets hybrides cités : ils sont un apport extérieur, un point de vue sur eux qui inclut des noms, des phrases, des mots zápara, ainsi que des descriptions de villages, de personnes, de caractères, d'échanges commerciaux, de nourriture... Parce qu'ils contiennent des données zápara ou sur les Zápara, ils sont archivables et conservés. Alors, comme les artefacts laissés par les ancêtres, ils deviennent des lieux de mémoire (Nora, 1984), des objets matériels ou immatériels « où la mémoire travaille ». Ils génèrent des affects et des émotions. Ces « lieux » se rapportent à l'histoire collective. En conséquence, les conserver est un acte mémoriel. Que les livres soient fabriqués et écrits par d'autres et que les Zápara n'en

³⁷⁶ Navigant sur le Pastaza de nuit, Kiawka rêva que le maître du fleuve voulait l'épouser. Elle refusa montrant qu'elle était « os de son grand-père, et se fit homme. Plusieurs rêves faits là-bas la mirent en péril. Il y a des chemins du rêve, si l'on en croit l'expérience européenne de Bartolo. De sa chambre à Badalona ou de chez moi à Montreuil, il parvient à rêver directement au *río* Conambo. Ces chemins se créent à force d'y passer, comme s'il fallait débroussailler l'espace pour créer un sentier puis un chemin. D'ailleurs Bartolo pense que c'est peut-être parce que Kiawka fait l'effort parfois de venir jusqu'à moi en rêve ou par l'ayahuasca, et que moi-même je rêve parfois des Zápara que depuis chez moi lui-même retrouve le chemin de son rêve rapidement.

soient que les récepteurs entraîne une situation « consommatrice » : l'objet intègre un corpus d'éléments semblables et y demeure. La lecture ou l'écoute non réalisées ne sont pas contre-productives pour la construction de la mémoire du passé car les données sont bien là et bien gardées.

Il en est autrement des objets qu'ils produisent eux-mêmes pour consigner la culture et la langue zápara. Leur production est en soi un acte de mémoire marqué par des intentions. D'abord il faut choisir un thème « mémorable », enregistrable et vendable : quelque chose qui mérite d'être conservé, en raison de sa valeur intrinsèque ou de la familiarité entretenue avec le thème ou l'objet ; qui soit techniquement et humainement productible en dépit de la perte de la connaissance du zápara et du passé ; qui soit attrayant aux yeux de l'humanité. Ces produits de promotion de la mémoire collective sont distribués aux Zápara eux-mêmes tout en demeurant accessibles à autrui.

En définitive, la matérialité des objets hybrides, porteurs de connaissance, est problématique : à la fois visible et lisible, mais ni vue et ni lue, elle est avant tout une présence, celle d'un objet porteur de relations avec le passé. Elle est agentive, en ce que sa seule existence crée un rapport à la « mémoire externe » des Zápara – celle que produisent les non Zápara et qu'ils se réapproprient. Enfin cette matérialité vaut pour son contenu, lequel peut prendre des formes diverses, voire même celles de flux numériques transitant par Internet. C'est ce qu'il se passe quand Kiawka me fait envoyer par mail le nom zápara des boucliers, demandé préalablement au vieux Cesareo, ou quand la DIENASE m'adresse un ensemble de documents (textes, photographies, vidéos, cartes du territoire) sur CD Rom en vue de l'élaboration de leur site web. La possibilité pour ces objets hybrides de changer de forme sans modification de contenu allonge leur durée de vie et multiplie leur diffusion. Pour les objets des ancêtres, en photographiant les boucliers, Bartolo se donne la possibilité de les regarder à nouveau, de les montrer aux siens en Équateur ou à toute autre personne dans le monde s'il envoie par e-mail l'image produite. Un travail, à peine esquissé ici, sur les techniques indigènes de fabrication de ces supports (livres, DVD, supports informatiques et autres), tout en tenant compte du public auxquels ils sont destinés, donnerait une compréhension approfondie de la production patrimoniale et mémorielle.

En produisant et en conservant des objets porteurs à différents degrés de la mémoire, les Zápara entament une nouvelle phase dans la construction de celle-ci et dans leur volonté de continuité avec les ancêtres. D'abord, ils prennent comme et pour des lieux de mémoire tout ce qui est dit ou écrit sur eux et le conservent, tandis que certaines de ces données sont

réacheminées vers d'autres formes et d'autres récepteurs internes (l'organisation, les écoles, les foyers) ou externes (les ONG, les organisations internationales, les fondations, et toute personne intéressée via Internet). Ils se placent collectivement comme les légataires de ceux dont il est question dans les ouvrages des explorateurs ou de ceux qui ont élaboré les céramiques anciennes ou les boucliers qu'ils découvrent. Enfin, il ne faut pas négliger l'importance de l'espace territorial dans l'appropriation des objets du passé : le lieu de trouvaille de l'objet mémoriel étant revendiqué comme territoire propre, dans cet espace, la mémoire territorialisée est retravaillée et réinterprétée à partir des objets découverts.

Même s'ils n'opèrent pas de choix sur les données produites sur eux, les Zápara ne se construisent pas qu'extérieurement, c'est-à-dire à l'aide de cette « mémoire externe ». La mémoire est construite par les rêves et dans le rêve (chapitre 5) en plus des récits oraux et de leurs récentes productions d'ouvrages. La transmission intergénérationnelle s'effectue entre *shimano* morts et *shimano* en devenir. Trouver des jeunes volontaires pour suivre un apprentissage et être *shimano* s'avère de plus en plus difficile ; même le jeune Joaquín, désigné à la fin de sa vie par son père, refuse de poursuivre son apprentissage. Il juge cette fonction risquée : les *shimano*, y compris novices, c'est-à-dire vulnérables, sont toujours plus ou moins des patients. Or l'état de patient, en danger constant, les décourage et leur fait peur, d'autant plus que leur potentiel d'agentivité subordonne leur potentiel de « patientivité ». Aussi la formation de jeunes chamanes requiert un maître. L'un d'eux est Cesar Ushigua, de Doce-de-October (*río* Tigre, Pérou), un Zápara qui a appris auprès d'un Lamista et d'un Cocama. Joaquín pour sa part reçoit aussi les enseignements de son père Blas, lors de visions induites et oniriques. Cette relation est désormais la condition de la formation proprement zápara du chamanisme. Grâce à elle se poursuivent non seulement la transmission de la mémoire chamanique, des morts aux Zápara qui savent rêver, mais aussi une continuité entre les êtres du passé et ceux du présent. La continuité du groupe est donc doublement construite : d'une part, les objets médiatisent des relations entre les êtres du passé et ceux du présent, et d'autre part, la continuité du savoir chamanique, perçu comme la quintessence de leur identité, est assurée par une relation directe avec les *shimano* du passé. La construction de la mémoire collective zápara est à ce prix, si elle veut fournir à ses plus jeunes membres un certain nombre de connaissances utiles à la négociation de leur identité pour les années à venir.

8.5 Muséographier le patrimoine

À travers des opérations cognitives et des choix cruciaux dans ce qu'ils souhaitent conserver et transmettre aux prochaines générations, les Zápara sont en train de définir, revaloriser, et exposer leur propre patrimoine. L'apparition d'un métadiscours sur le patrimoine, accru par la proclamation de l'UNESCO et articulé au désir fort de reconstituer leur histoire, crée un terrain favorable pour une réflexion nouvelle sur ce que serait un « ethnoarchivage de sauvetage », c'est-à-dire un archivage réalisé par les Indiens eux-mêmes. Dans un souci de conservation et de sauvegarde des éléments patrimoniaux matériels et immatériels, ils se font archivistes et muséographes. Dans leur cas, il s'agit d'une « patrimonialisation » de l'intérieur, une réflexion qu'ils portent et sur laquelle ils débattent. Sur d'autres continents, comme en Amérique du Nord et en Océanie notamment en Australie, il est admis que les indigènes ont un regard à porter sur leur « mise en musée », ils ne sont pas témoins mais acteurs essentiels dans ce qu'ils veulent montrer. Le cas zápara propose une troisième voie : sans passer par le musée, ils dévoilent ce que seraient une ethnoethnographie, un ethnoarchivage et une ethnomuséographie effectués par un peuple qui disparaît. Cette approche pousse les limites traditionnelles de l'anthropologie, vers une compréhension des pratiques contemporaines muséographiques des peuples indigènes.

Une réflexion plus large sur les systèmes indigènes de conservation du patrimoine passe par un questionnement sur le rôle des musées dans la représentation des peuples indigènes et la collaboration entre communautés sources, conservateurs et chercheurs. Ce thème particulièrement fertile montre des pratiques très variables d'un continent à l'autre.

Les systèmes muséographiques indigènes

La définition normative du patrimoine immatériel par l'UNESCO puis la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de 2003 ont essaimé dans les organisations internationales. La journée internationale des musées de l'ICOM en 2004 avait pour thème « Musées et patrimoine immatériel ». Elle devait permettre d'organiser des éléments de réponses à la question suivante : « Quel rôle le musée peut-il jouer dans la collecte, la conservation, la présentation et l'interprétation du patrimoine immatériel ? »³⁷⁷. Le patrimoine immatériel quand il s'agit de celui des indigènes pose aussi la question de la réappropriation de la culture matérielle et idéale voire de sa restitution, ainsi que les supports de sauvegarde et de transmission, traditionnels et de haute technologie. Un colloque international sous l'égide de

³⁷⁷ Un an plus tard l'ICOM constituait une bibliographie : <http://icom.museum/biblio_intangible.html>

l'UNESCO traitait de ces thèmes à la veille de la première proclamation des Chefs d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité (2001) : « Identités autochtones : Paroles, écrits et nouvelles technologies » réunissait des anthropologues, des voix d'autochtones – car la plupart d'entre eux s'exprimaient au travers de textes lus par des chercheurs – et des conservateurs de musées. Des revues³⁷⁸, des numéros spéciaux³⁷⁹ et plusieurs ouvrages publiés en Amérique du Nord ou en Australie recueillent des contributions éclairantes sur les peuples indigènes et la réception des expositions sur eux³⁸⁰, sur l'engagement et la collaboration des autochtones dans les activités muséales³⁸¹ et la manière dont ils envisagent ou mettent en œuvre leurs propres musées³⁸². *Le musée cannibale* (Gonseth, Hainard et Kaehr, éd., 2002) publié en marge de l'exposition éponyme au musée d'Ethnographie de Neuchâtel questionne la manière dont le musée ethnographique se nourrit des autres et parvient à interroger la pratique muséale, la nature et l'origine des collections ainsi que la place des communautés sources – celles qui fournissent les collections³⁸³.

Enfin la relation entre mémoire et musée est continuellement décrite, analysée, évaluée (Ames, 2005 ; Murphy, 2005). La revue *Museum International* de l'UNESCO a organisé un débat public réunissant directeurs de musées universels, représentants culturels des pays sources, représentants de l'ICOM et chercheurs pour débattre sur « Mémoire et universalité »³⁸⁴. Durant cette rencontre, K. Pomian expliqua que « toute œuvre illustre des traditions, devient le support visible de l'identité du groupe concerné, (...) surtout quand le groupe est privé de mémoire ». Cette affirmation s'illustre dans plusieurs institutions où est exposée la culture de l'autre, surtout quand celui-ci est indigène. Par exemple, à Perth (Australie), le Berndt Museum travaille depuis de nombreuses années sur la restitution et le partage du patrimoine des Aborigènes, tout en s'insérant dans des axes de recherche de l'Université de Western Australia pour les projets suivants : « *Bringing the photographs home* », « *Indigenous collections and knowledge Archives Research Network* » ou encore « *The reception of aboriginal art in the twentieth century* ». Ceux-ci placent au cœur de la recherche

³⁷⁸ *Museum Anthropology, Journal of Museum Ethnography*.

³⁷⁹ Musées et premières nations, dans *Anthropologie et sociétés*, 2004 ; Musées d'ici et d'ailleurs, en 1998, Collectes, collecteurs, collections en 2001 et Le commerce des cultures, en 2006 dans *Gradhiva* ; La nouvelle muséologie autochtone, dans *Muse*, 2006

³⁸⁰ Fienup-Riordan, 2005 ; Colwell-Chanthaphonh, 2004, Bubba Zamora, 1997

³⁸¹ Hedlund, 1994 ; Kreps, 2003 ; Peers et Brown, 2003 ; Stanton, 2003, Phillips, 2003 ; Janes et Conaty, 2005 ; Harrison, 2005, Simpson, 2001 ; Barcelos Neto, 2006 ; Fiorini et Ball, 2006

³⁸² Kreps, 1998 ; Rosoff, 1998 ; Lee, 1998 ; Roué, 2004 ; Kaine, 2004

³⁸³ Voir en particulier Muller, 2002.

³⁸⁴ Le débat public a eu lieu le 5 février 2007 à l'UNESCO (*Mémoire et universalité. De nouveaux enjeux pour les musées*). La question de l'accès pour les peuples indigènes aux biens desquels ils ont été privés a été abordée à plusieurs reprises et se trouve aujourd'hui au milieu de la réflexion sur l'universalité et le partage du patrimoine.

la volonté des Autochtones de se réapproprier les biens dont ils ont été privés, en incluant ces communautés autochtones dans les activités entreprises dans les musées d'Australie et tout particulièrement au Berndt Museum. En effet, les politiques muséales intègrent les pratiques contemporaines de ces sociétés dans la gestion des collections, ainsi que leurs points de vue et leur interprétation. Loin de se figer dans le passé au travers des seules collections anciennes, la part faite aux œuvres contemporaines est de plus en plus grande, montrant toute sa créativité et l'inscription dans le présent de peuples trop souvent présentés au passé. Ainsi, c'est par ce biais que s'expriment des valeurs contemporaines autochtones et les identités en continuelle construction, car ce travail de restitution du patrimoine culturel a également de fortes implications pour les communautés.

Progressivement la nouvelle muséologie réflexive s'installe : en intégrant le regard des communautés sources, plus que jamais la mémoire et ses mises en scènes sont rappelées. Au Canada de nombreux programmes de collaboration communautaire sont mis en place. Ce changement doit moins à la volonté des responsables des musées qu'aux luttes des autochtones, qui s'associent désormais à l'institution en prenant connaissance des réserves. « Définir son passé, contrôler la représentation de son identité, permettre de se projeter dans l'avenir » sont les moteurs de la création muséale autochtone (Dubuc, 2006 : 31). Cependant, ces actions sont aussi une manière de se réapproprier la tradition. D'ailleurs il est à noter la récente fondation au Canada (Longford Mills, Ontario) du Collectif des conservateurs autochtones en mars 2006 pour protéger et promouvoir l'art et la culture autochtones à travers le travail d'acquisitions, de conservation, d'interprétations et d'exposition des conservateurs indigènes³⁸⁵. Un ensemble de contributions sur ces professionnels a été publié pour le numéro intitulé « Indigenous curation » dans *Museum Anthropology* (1998, vol. 20, n°1).

Ce panorama rend peu compte des différentes approches en ce domaine. L'implication des indigènes dans les musées est à degré variable. Leur collaboration auprès des conservateurs s'articule selon des termes et des moyens qui varient notamment selon l'« emplacement continental » de l'édifice qui rassemble les collections d'objets. Ainsi l'Amérique du Nord (à travers les États-Unis et le Canada) et l'Australie développent des pratiques de coopération bien plus fortes et plus larges que les institutions européennes. Le National Museum of the American Indian (États-Unis) adopte des méthodes présentées comme indigènes pour la

³⁸⁵ À noter également le « Programme de formation en pratiques muséales destiné aux autochtones » (décrit sur <<http://www.civilization.ca/cmca/at/attocfra.html>>) du Musée canadien des civilisations. É. Dubuc (2006) évoque une initiative autochtone (Société pour l'éducation et la muséologie en milieu autochtone, Semma) dont les activités auraient cessé.

manipulation des objets, la documentation, la conservation et la présentation des collections, présentant des expositions sur les Indiens en les associant notamment à la muséographie. Après avoir collaboré de façon informelle pendant plus de soixante-dix ans, les Hopi et le Museum of Northern Arizona viennent de signer un protocole d'accord³⁸⁶ qui doit permettre aux seconds de « faire entendre leur voix ». Le représentant hopi affirme pour sa part : « Nous pourrions mieux représenter le peuple hopi », une déclaration qui rend compte de l'espace stratégique qu'est devenu le musée pour les peuples indigènes, celui où ils s'expriment et se rendent visibles. L'accord inclut l'établissement de programmes de formation sur les Études muséales pour les Hopi³⁸⁷ et leur aide pour la mise en place d'un musée hopi³⁸⁸. En tant que conservateur, Bernstein (1992) présente les avantages pour les musées à coopérer avec les peuples indigènes (meilleure connaissance des collections et muséographie) qui deviennent alors acteurs de la valorisation de leur patrimoine.

La contribution de M. Simpson (2001) embrasse un champ d'analyse plus vaste, à travers des expériences nord-américaines et océaniques. Après l'examen des formes coloniales d'exposition de la culture indigène, elle analyse les changements récents : demande de restitutions d'objets, relations collaboratives avec les communautés, créations de musées ou centres culturels indigènes par les communautés elles-mêmes. Elle montre comment le musée devient un espace politique pour revendiquer identité et droits après avoir été l'instrument de la domination coloniale. Quant aux musées indigènes, ils offrent aussi des ressources pour préserver et retrouver le passé ainsi que pour éduquer les plus jeunes sur des aspects religieux, linguistiques, artistiques de la culture.

Un exemple français est décrit par Athenor et Trannoy (2006) : afin de recréer un lien entre les populations sources et l'objet devenu « silencieux » (Athenor et Trannoy, 2006 : 9), une mission du Muséum de Lyon s'est déroulée à Madagascar pour compléter les fiches d'inventaire d'une série de talismans à l'aide de photographies. Observations et conversations avec des personnes ayant une connaissance différente de l'objet – des devins aux missionnaires en passant par les universitaires – ont permis de « replacer ces objets dans un contexte actuel déterminé par les pratiques contemporaines dans leurs caractères visibles et dynamiques. Mais le contexte ancien a pu également être évoqué par ces mêmes interlocuteurs » (*ibid.*). Si

³⁸⁶ Le texte du protocole est disponible sur <<http://www.musnaz.org/trustees/hopimnamou.html>>.

³⁸⁷ Il existe au Canada un « programme de formation en pratiques muséales destiné aux autochtones ». Le site <<http://www.civilization.ca/cmc/at/attocfra.html>> offre une description du programme du Musée canadien des civilisations. É. Dubuc (2006) évoque une initiative autochtone (Société pour l'éducation et la muséologie en milieu autochtone, Semma) dont les activités auraient cessé.

³⁸⁸ Sur une collaboration entre les Zuni et un autre musée de l'Arizona, le Arizona State Museum, voir Colwell-Chanthaphonh, 2004.

l'expérience n'a pas été aussi fructueuse qu'attendue en raison de l'impossibilité de manipuler ou percevoir complètement les objets dans leur dimension réelle, elle n'en est pas moins une première étape pour mieux les appréhender et les connaître.

La consultation des pièces zápara du musée du quai Branly avec Bartolo fut en effet très riche : nous disposions non seulement des fiches d'inventaire, mais nous pouvions également voir, manipuler, photographier chacun des objets. Il s'agissait pour moi avant tout d'observer la réaction de Bartolo face à ces objets des ancêtres : les reconnaîtrait-il comme zápara ? Qu'en dirait-il ? Est-ce que ça allait générer un discours, des émotions, une surprise ? Ce fut tout cela à la fois et aussi la possibilité de compléter les fiches de ces objets et même d'autres. Une caisse d'où avaient été pris les colliers étaient sortie et attirèrent le regard de Bartolo qui commença à les décrire et à supposer leur provenance. Ainsi parmi plusieurs peignes, il en désigna un zápara, de même que des coquillages à porter en collier. Ce faisant, il nomma ceux qui pouvaient encore fabriquer ces artefacts et nous³⁸⁹ raconta des histoires liées à certains des objets. Outre le processus de fabrication, il a parlé de leurs usages ou de leur apparition dans les mythes. Il est évident que les seules photos n'auraient pas suscité toutes ces paroles : Bartolo les a manipulés, retournés, sentis, pris en main afin de s'assurer de la matière première, se rendre compte du poids de l'objet, de la précision de la sarbacane... Il a quitté Paris avec les photos que nous avions prises : au-delà de la découverte de ces pièces, et en particulier des boucliers, cette journée a été pour lui un moyen de redonner un contexte rituel et social à des objets qui retournaient dans les réserves. Il avait été saisi d'une forte émotion face aux boucliers dont il ressentait la force et qui allaient être maintenus dans des caisses des sous-sols³⁹⁰. En d'autres termes, cette expérience a créé un espace de parole autour de l'objet et de la mémoire de l'objet. Mon interlocuteur tenait à être précis : il était là pour m'aider à terminer ma thèse en contribuant à cette information pour le musée. Il s'assura d'ailleurs de ma satisfaction. En 2001, il avait rêvé que je lui remettais un livre très épais dans lequel je racontais comment à treize ans il jouait dans les arbres. Il m'avait dit que c'était un bon rêve, et je lui avais répondu qu'il avait probablement rêvé ma thèse. L'organisation zápara et Bartolo en premier lieu l'attendent et s'informent régulièrement de l'avancée de ce travail qu'ils pensent être sur leur histoire. Ce devra être un document utile à leur propre connaissance de

³⁸⁹ La deuxième partie de la journée, une personne chargée de collections « Amérique » du musée nous rejoignit.

³⁹⁰ L'ouvrage *The Occult life of things*, sous la direction de F. Santos Granero (in press) traite de la subjectivité des choses. F. Santos Granero (in press/b) propose cinq façons d'être une chose « inanimée » à partir du cas yanesha : par auto-transformation, par métamorphose, par mimétisme, par subjectivisation (*ensoulment*) au contact d'une personne, et les objets ordinaires qui n'ont jamais été sujets. Les boucliers, encore sous l'effet de la subjectivisation des fabricants, entrent dans la quatrième catégorie. L'objet devient animé, subjectivisé, grâce à l'action de son fabricant puis possesseur (activation de l'objet ou contact intime avec lui).

l'histoire et de la culture zápara. D'où, peut-être, un intérêt pour la rédaction précise des fiches qui doivent être utiles à mon étude.

En dépit de la littérature abondante sur les relations entre musées et communautés sources, pratiquement rien n'a été écrit sur ce que serait un lieu d'archivage de la mémoire indigène qui ne passe pas nécessairement par l'édification d'un musée. On retiendra l'article de J. Galinier (2004) sur l'« imagination muséographique » otomi au Mexique à partir de ce qui n'est pas encore un musée communautaire mais s'y apparente de plus en plus : pour s'assurer de l'efficacité du rite réalisé par le chamane, les Otomi doivent détruire certains objets rituels, lesquels sont disséminés dans les musées étrangers. Pourtant le village de San Pablito s'est transformé en réponse au développement touristique régional et œuvre pour une valorisation culturelle ou patrimoniale. Il est un « réservoir de curiosités indigènes » où se mêlent la volonté d'attirer le touriste chaland par une multitude d'objets qui sont des copies des artefacts chamaniques et l'effort de penser une muséographie. Finalement San Pablito commence à ressentir la perte de leur patrimoine, qui se rapproche du processus de destruction nécessaire des objets rituels (vue comme une décontamination et régénération de l'espace). Cet article conforte une réflexion sur ce que serait une vision centrée sur celle de l'indigène, invitant à s'interroger sur ce que serait une « muséographie *emic* ». Les débats sur les musées universaux et la relation avec les peuples sources sont centrés sur la place et la collaboration des autochtones dans le musée qui expose leur culture. Mais rien n'est dit sur les indigènes non exposés et ne s'exposant pas dans les musées ou les galeries d'art, sur ceux dont les voix sont les plus silencieuses dans les institutions culturelles et muséales³⁹¹.

Les musées sont habituellement vus comme des lieux d'élaboration de la mémoire collective et des lieux de « reconstitutions d'histoires »³⁹². Les Ticuna en fondant le premier musée indigène au Brésil en 1986 ont choisi, selon J.-P. Goulard (2006 : 185), de montrer aux Blancs qu'eux aussi, comme tous les autres peuples, ont une histoire. À Benjamin Constant, aux frontières brésilienne, péruvienne et colombienne, le musée Magüta doit aussi, pour les Ticuna, être un lieu de conservation de la culture pour les plus jeunes. Il rassemble les objets collectés par les Indiens et les films qu'ils ont réalisés, et abrite une bibliothèque et un atelier d'artisanat. Il semble cependant qu'il n'y ait plus d'activité de collecte, ni de production audiovisuelle par les Ticuna eux-mêmes. Le musée ne serait donc plus qu'un lieu de

³⁹¹ Il existait un musée waorani dont il ne reste rien, toutes les pièces exposées ayant été vendues (communication personnelles de Laura Rival), les Waorani montrant par là qu'ils ne sont pas intéressés par ce type de conservation.

³⁹² Françoise Rivière, durant le débat public sur Mémoire et universalité, organisé par l'UNESCO.

conservation et d'exposition³⁹³. En raison de sa territorialisation, J.-P. Goulard ajoute : « l'appropriation de ces “traces” permet aux Ticuna de revendiquer et d'asseoir un territoire ethnique (...). Dans l'aire locale, construite avant tout à l'aide de références symboliques, il sert de limite temporelle aux habitants des maisons plurifamiliales de l'interfluve, là où s'instaure l'affirmation d'un territoire défini selon les critères d'un nouvel environnement social, économique, politique et religieux » (*ibid.*). Les Ticuna cherchent par ce musée à se rendre visibles. Pour leur part, les Zápara n'ont pas d'espace de ce type, leurs œuvres ne sont pas exposées dans les musées ni les galeries. Ils n'ont pas conservé de boucliers³⁹⁴, ils ne tressent plus si finement les sacs *islambu* en *chambira*. En dépit de pièces originales – les boucliers peints – ils restent invisibles dans les musées ou les galeries d'art. Leur culture matérielle la plus riche – celle des ancêtres, les boucliers, les colliers, et les *islambu* – n'y a pas fait son entrée mais demeure au rebut, dans les réserves des musées³⁹⁵. Cependant, les Indiens collectent des objets, ils les réunissent. Des objets qui concentrent le plus de données mémorielles (pierres magiques) ne sont pas montrés alors que des objets hybrides et des artefacts contemporains sont rendus visibles.

L'ethnoarchivage zápara ou les commissaires de l'immatériel

Jusqu'à maintenant, les Zápara ont réussi à transmettre l'essentiel de la culture, l'essence de l'identité : la pratique du rêve, la connaissance du territoire, et partant la connaissance de la faune et de la flore. Quant à la langue, c'est au moment le plus critique de son cycle vital que tous s'efforcent de trouver de nouvelles formes de transmission. Un ethnoarchivage zápara n'existe que s'il s'agit d'une démarche à la fois volontaire et consciente de conserver des objets, des documents, des choses matérielles dont le contenu ou l'essence est intelligible et justifie leur conservation voire leur sauvegarde.

³⁹³ Communication personnelle, J.-P. Goulard.

³⁹⁴ Selon Bartolo, son père a jeté les boucliers dans le *rio* Conambo.

³⁹⁵ Je n'ai connaissance de pièces zápara que dans les réserves du musée du quai Branly (Paris), celles du musée Dobrée (Nantes) et du musée Luigi Pigorini de Rome, lequel possède des *islambu* zápara, mais également un hamac, des plats de céramique, deux lances, deux habits de *llanchama*, un bandeau tissé, des peignes. Par ailleurs, mon analyse rend compte de ce qu'en savent les Zápara, et pour le moment, ils n'ont pas connaissance de pièces hors de Paris. Enfin, Osculati (2000 : 219, n°25) indique dans son catalogue parmi d'autres pièces zápara, un bouclier de cuir de tapir.

Pour parler d'une ethnomuséographie zápara, il faut en amont s'assurer non seulement de l'archivage mais aussi de la production d'objets, la collecte, la conservation³⁹⁶, la présentation et l'interprétation de leur patrimoine. Quel est le rôle des Zápara dans toutes ces tâches et comment veulent-ils raconter leur histoire, le musée étant un lieu de mise en scène de la mémoire ?

Dans des chapitres précédents j'ai montré que les Zápara produisent et archivent leurs propres données : des dirigeants de l'organisation ont pris l'habitude d'enregistrer à la façon des ethnologues. Plusieurs fois, Kiawka interrompait mes entretiens pour demander à mon interlocuteur d'autres choses qui devaient selon elle servir mon travail³⁹⁷. Il lui est parfois arrivé d'enregistrer des anciens et de me fournir les entretiens, retranscrits par un jeune zápara bilingue, sans que je ne lui aie jamais demandé. Pour cela, ils prennent modèle sur ceux qui pratiquent le recueil de données et en premier lieu sur les linguistes et les ethnologues. Un tel travail suppose de choisir ses interlocuteurs (les anciens et de préférence ceux qui ont une connaissance approfondie de la langue) et pour s'assurer d'acquérir des connaissances nouvelles, les chercher hors des communautés zápara. Ainsi, lors d'une foire commerciale à Quito, Kiawka rencontra une vieille femme qui lui fit part de ses souvenirs, lorsqu'elle était jeune et rencontrait parfois des Zápara à Quito, venant vendre leurs produits. La rencontre avec Donasco, un Zápara de Pitacocha, et les visites au Pérou sont des sources de connaissances sur le passé qui complètent celles des Zápara du Conambo et de l'organisation. Seulement une partie des productions est enregistrée. Sans retranscription ni écoute, les cassettes sont conservées, parfois montrées.

En résumé, les données sont produites par enregistrements (recueil de vocabulaire, de mythes et d'histoires portant sur la période du caoutchouc et la guerre de 1941 principalement), collecte d'objets (ceux du passé trouvés sur le territoire, photos des objets qu'on ne peut déplacer), mais aussi par le rêve et l'accès aux données interactives de l'espace mémoriel (ce que font Kiawka et Cesar), et les informations fournies par les anciens ou les ancêtres, vivants ou pas, dans la vie de veille ou le rêve. Les voyages effectués au Pérou motivés initialement

³⁹⁶ En réalité, parler de conservation est ici presque un excès de langage. Ces biens sont décrits comme faisant partie du patrimoine zápara et gardés précieusement. Cependant cela n'inclut pas d'actions protectrices en dépit de l'humidité et la chaleur environnante.

³⁹⁷ Cette attitude est largement commentée par M. Viatori (2005).

avant tout par une quête d'informations originales³⁹⁸ montrent l'intention collectrice de ce peuple qui essaie d'émerger.

Les lieux de conservation des informations sont divers ; le corps d'abord concentre un ensemble de connaissances sur le passé et le présent dont le meilleur exemple est celui de Kiawka à l'ancêtre incorporé. Une maison de la mémoire permet de ranger des données produites visuellement et qui incluent le rêve (chapitre 5). Quant aux objets de mémoire décrits dans le chapitre précédent, on les retrouve dans deux conservatoires.

Au sein de l'organisation zápara, Kiawka dispose d'un bureau qui est à la fois celui de la Direction des femmes dont elle est en charge, et celui de son agence de voyage. L'existence légale de celle-ci ne doit pas laisser présager d'une grande activité : quand en 2004 l'agence avait trois ans, Kiawka avait eu l'occasion de facturer un seul touriste. Son expérience du tourisme communautaire lorsqu'au début des années 1990 elle amenait des groupes à Llanhamacocha, celle de « jardinière-guide zápara » au Parc ethnobotanique Omaere de Puyo font de Kiawka la personne ressource pour les journalistes et les étrangers avec lesquels elle se lie rapidement et parfois durablement. Dans son bureau, on trouve ce qui peut plaire aux touristes et ce qui peut leur être vendu : des céramiques réalisées par les femmes, des colliers et autres bijoux de graines, de plumes et de coléoptères, parfois un hamac en *chambira*, une flûte fabriquée et achetée à Donasco, de Pitacocha. Certains de ces objets ne sont pas destinés à la vente. C'est le cas de la céramique réalisée par Puruña sur commande, de tessons, de photographies. Tous sont déposés sur un présentoir, comme les cassettes vidéos qui traitent d'eux et le dictionnaire trilingue. Dans le tiroir de son bureau son matériel d'enregistrement et son appareil photographique sont toujours disponibles. Aux murs, des cartes touristiques régionales et même une de Cuyacocha : dans ce village de trois familles des *cabañas* (en esp., gîtes) ont été construites pour accueillir les touristes. Or Cuyacocha est accessible en avionnette après plus de cinquante minutes de vol, ce qui génère un coût substantiel pour les touristes. Des affiches représentant Bartolo et Kiawka vêtus de *llanchama*, portant pour l'un bandeau et sarbacane et pour l'autre panier *saparo* font la promotion du « Patrimoine du Pastaza » à côté de quelques morceaux d'écorce frappée. Sur la table, Kiawka conserve encore les photographies qu'elle fait elle-même dans les communautés zápara et désormais aussi durant les réunions internationales. Ce bureau n'est jamais présenté comme un musée, ni même un centre culturel. Il est le lieu où Kiawka expose sa culture à ceux qui viennent en savoir plus

³⁹⁸ Les Zápara d'Équateur espéraient y trouver des chamanes zápara, des locuteurs de la langue et une connaissance de l'histoire. Ils rencontrèrent un chamane zápara instruit par un Lamista et un Cocama, aucun locuteur du zápara et des récits sur la guerre de 1941 différents des leurs.

en se rendant à l'organisation : le seul endroit dans la ville de Puyo où l'on peut s'informer sur eux.

Dans les placards du bureau voisin de la secrétaire de l'organisation sont conservés les livres des explorateurs et missionnaires à côté des classeurs d'archives administratives. Le bureau du président comporte lui les *diplomas* (en esp., diplômes) ou reconnaissances officielles remis par la CONAIE, le Congrès national, Prodepine et l'UNESCO, encadrés ou posés sur le bureau. Ils sont des trophées, les témoignages officiels des réussites de l'organisation et à ce titre, ils doivent être visibles et mis en avant.

L'autre conservatoire principal se trouve dans la maison de Kiawka, en périphérie de Puyo. Dans une chambre inoccupée avant ma venue et la seule avec serrure, Kiawka garde sur une planchette plusieurs objets et substances (photo 25) : photos de ses fils, de son père défunt, de Kiawka et de moi-même ; empilement de cassettes audio contenant des discussions, histoires, chants, mythes en kichwa et zápara contés par les anciens dont plusieurs sont morts ; tabac et planche en bois de son père pour le découper ; eau de Cologne ; petite bouteille d'ayahuasca couverte de la calebasse pour le service, décorée par gravure ; pyramide de cristal multicolore et brillante offerte par une amie étrangère ; une petite sculpture de pierre noire représentant un anaconda surmonté d'un jaguar sur le dos duquel un aigle est posé, offerte et ramenée des Andes péruviennes ; tessons de céramique ; cylindre de terre cuite, non nommé, pour peindre le visage, me dit Kiawka qui l'a trouvé avec les tessons à Supay Urku. Cette dernière pièce est la seule que j'ai vue de ce type et devait en réalité permettre de peindre les textiles.



Photo 25 - Étagère de Kiawka

On distingue sur cette photo en arrière plan, les photos du deuxième fils de Kiawka, une photo de Kiawka et moi, et celle de son père Bals. À l'avant, le deuxième objet est le cylindre de terre cuite, une cigarette et des petits papiers, de l'eau de Cologne, une petite bouteille de plastique contenant de l'ayahuasca préparé surmonté d'une calebasse décorée, une sculpture en pierre noire et une pyramide de cristal.

Photo : Anne-Gaël Bilhaut, 2004

Trouver cette tablette chez Kiawka répond à son exigence de connaître le passé et son besoin de continuer indéfiniment sa formation chamanique. Sur cette étagère élevée, les objets sont rangés. Sont donc juxtaposés des substances qui véhiculent des intentions (tabac, parfum) et des visions (ayahuasca), des objets perçus comme portant une énergie et une force propre (pyramide, sculpture), d'autres associés irrémédiablement aux ancêtres *shímáno* (tessons et cylindre de terre cuite). Les cassettes renferment et matérialisent les paroles des anciens et en

particulier celles du père. Quand un soir Kiawka en colère contre lui avait voulu les emmener pour les brûler, j'avais compris que même empilées sur une étagère, elles étaient encore une source de connaissances, elles les matérialisaient. La photo du père entourée d'un cadre doré est la seule qu'elle possède. Il a une place essentielle dans la vie spirituelle de Kiawka : c'est auprès de lui qu'elle a appris, et il continue de jouer un rôle quasi quotidien dans sa formation à force de conseils mais aussi en se positionnant comme son défenseur. La photo sur laquelle nous sommes ensemble devant la forêt ne doit pas étonner : ma place auprès de Kiawka a été souhaitée par le cousin péruvien Cesar mais aussi recommandée par des chamanes du Napo et les ancêtres. Durant tout mon séjour et encore longtemps après, j'apparaissais quotidiennement dans ses visions oniriques dans lesquelles j'avais parfois ma maison parmi les ancêtres *shimano*. Je suis progressivement devenue celle qui accompagne Kiawka dans ses apprentissages, tout en étant présentée comme « l'histoire » (« *Ella es historia* »). Après des prises d'ayahuasca puis de tabac Kiawka redoutait son retour à Puyo car elle craignait des conflits. Elle me chargea, s'il lui arrivait « quelque chose », d'écrire tout ce que je savais d'elle pour que son fils comprenne. Or, elle venait de me raconter une partie de son histoire de vie axée sur son apprentissage chamanique et la perte de son premier fils. J'avais alors compris qu'elle faisait de moi la mémoire d'une version du chamanisme zápara. Des semaines plus tard, elle me dit que l'un des chamanes du Napo lui avait conseillé de tout dire, non à son frère en apprentissage, ni à celui qui est leader, mais à moi, la fille qui l'accompagnait ce jour-là dans sa quête régulièrement renouvelée de son fils disparu. Enfin dans la chambre se trouvent des films et des DVD sur les Zápara, le dictionnaire trilingue et quelques livres ou revues de ou sur le parc Omaere. Plusieurs pages sont consacrées aux Zápara.

Au siège de l'organisation comme chez Kiawka, la manipulation et le détournement d'objets posés sur des étagères ou présentoirs est à questionner : on les retrouve à côté d'autres biens valorisés et perçus comme possédant une force propre. Il s'agit par exemple de la photo du père chamane décédé, d'objets qui servent pour des rituels de guérison, de cadeaux « secrets » offerts par des alliés, de tessons de céramiques funéraires anciennes. Cette mise en scène, où se mêlent objets de pouvoir et/ou supports de savoirs sur le passé, est à rapprocher d'une mise en vitrine des objets qui ont du sens : des Zápara, « chasseurs-collectionneurs », se font muséographes en établissant et organisant sur des étagères leurs propres collections.

Il faut toutefois distinguer ces deux conservatoires. L'un a pour vocation d'être vu et apprécié par les non Zápara et surtout par les Blancs et les touristes. Au sein de l'organisation, les objets qui se côtoient sont visibles et doivent être vus. La documentation amassée sur eux-

mêmes a des formats et contenus divers. Les documents écrits, photographiques, sonores ou audiovisuels sont jugés comme ayant des contenus indiscutablement vrais. Ils ne peuvent être modifiés, les contenus sont figés. Ils sont collectionnés non pour leur forme mais pour leur fond. Il en est d'ailleurs de même pour la céramique réalisée par Puruña : rouge, peu arrondie, cette *mucawa* n'a rien à voir avec celles des voisins kichwa ou achuar, et la vieille femme affirme que sa mère et ses tantes les faisaient ainsi. Les artefacts zápara contemporains en vente ont des usages multiples. Pour des manifestations culturelles régionales ou nationales, ils peuvent compléter leur habit, utiliser les *mucawa* pour le service de bière et les *saparo* pour transporter un ensemble d'objets à montrer ou à vendre. Enfin, les bijoux sont rarement réalisés par les Zápara eux-mêmes. Leur présence doit davantage à l'espoir d'en tirer un bon prix. Cet espace au siège de l'organisation, lieu d'exposition, de vente de souvenirs, et de faux, s'apparente donc par les pratiques de Kiawka à une ethnomuséographie dans laquelle on retrouverait les mêmes imperfections que nos musées. Enfin, l'organisation étant le lieu où se concentre le pouvoir zápara, en consacrant cet espace à leur représentation matérielle, elle en fait un espace officiel de leur culture. En revanche, la collection ordonnée sur la tablette chez Kiawka n'a pas pour vocation d'être vue. Il s'agit d'une collection privée. Il n'y a rien à voir, aucun n'est à vendre, il n'y a pas de faux. Des cassettes aux photos en passant par le tabac, tous ces objets sont intimement liés à sa recherche de connaissance chamanique et historique.

* * * * *

Les objets laissés par les ancêtres sur le territoire ou ayant voyagé hors des frontières territoriales, comme les objets hybrides décrits, constituent des lieux de la mémoire. Ils l'alimentent et la façonnent à des titres et degrés divers. Désormais, les Zápara produisent eux-mêmes des objets, parfois oniriques, par lesquels ils enregistrent et consignent des données mémorables et matérialisées qu'ils souhaitent conserver, faisant ainsi acte de mémoire. Comme les rêves sont recyclés dans la mémoire (qu'ils contribuent à produire), les objets hybrides décrits sont rangés et classés dans les bureaux de l'organisation. Cette demande de produits sur le passé témoigne du souci des Zápara de « documenter l'histoire » et de la déposer aux bons offices de l'humanité. Ils entendent être de plus en plus connus et reconnus dans une situation d'urgence en raison de leur démographie et de la perte de la connaissance historique, culturelle, chamanique et linguistique : une situation limite qui justifie les aides institutionnelles et financières pour mener à bien leur politique culturelle et linguistique.

J'avais établi dans des chapitres antérieurs la place de la vision dans l'approche de la connaissance et plus précisément son rapport à la mémoire. Le traitement des objets des ancêtres et des objets hybrides, leur exposition en deux lieux distincts m'ont amenée à réfléchir sur ce que serait une muséographie zápara, ou un exemple d'une ethnomuséographie par un peuple qui perd son patrimoine. C'est précisément ici où le cas zápara est intéressant. Dans et hors du rêve, des objets trouvent une force propre d'autant plus qu'ils sont rassemblés : en produisant des collections d'objets supports cognitifs sur le passé, les Zápara sont un exemple édifiant de ce qu'un peuple qui disparaît choisit de conserver, décide de ce qu'est son patrimoine et comment le montrer, se faisant à la fois archivistes et muséographes. Sur d'autres continents, comme en Amérique du Nord et en Australie, il est admis que les indigènes ont un regard à porter sur leur « mise en musée », ils ne sont pas témoins mais acteurs essentiels dans ce qu'ils veulent montrer. Les Zápara proposent une troisième voie : sans passer par le musée, ils montrent ce que seraient une ethnoethnographie, un ethnoarchivage et une ethnomuséographie par des pratiques contemporaines : d'abord ils procèdent à une « ethnographie de sauvetage » et conservent le matériel recueilli et enregistré. De cette manière ils constituent des collections hétérogènes réunissant objets fabriqués par les ancêtres et retrouvés sur le territoire, photographies, ouvrages et littérature grise, objets contemporains zápara, quelques autres kichwa... Ces objets ont chacun leur place dans un effort muséographique : dans un bureau de l'organisation zápara les murs, un présentoir et un bureau sont arrangés et rangés pour solliciter l'intérêt des personnes passant par là, qu'elles soient ou pas zápara. Un autre espace privé, dans la maison de Kiawka rassemble une seconde collection, privée, à l'abri des regards. Ces objets rassemblés ont été progressivement « subjectivisés » par elle, en raison de la relation qu'elle entretient avec eux, soit à force de coprésence, soit par son souffle porté sur les tessons et le tampon cylindrique. Plus globalement, chacun conserve ce qu'il trouve à son domicile. Des propositions d'achat sont faites pour certaines pièces, qui seront ou ne seront pas vendues. C'est ainsi qu'une vieille femme du Curaray, « qui a un peu appris », c'est-à-dire ayant reçu une instruction chamanique refusa de vendre à Kiawka un mortier de pierre sculpté.

La personne en charge de la muséographie « officielle », celle qui est réalisée dans l'espace politique de l'organisation est Kiawka, figure charismatique que M. Viatori range parmi les « intellectuels zápara » (Viatori, 2005). Si elle ne prétend pas être la spécialiste de leur mémoire, elle est celle qui en parle le plus et qui, le temps de mon séjour, vouait une obsession à sa reconstitution, d'où les expériences oniriques dans le passé ou dans la maison de la

mémoire par exemple. L'idée de consacrer un espace à la visibilité des Zápara dans le bureau lui revient, comme le choix des objets et leur mise en scène. Celle-ci procède du désir d'être visible, attirant et vendeur. Cet espace dévolu n'est certes pas un musée. Cependant il est régi par des pratiques muséales qui ne sont pas nommées. Sans système muséographique cohérent (comme les Otomi), des Zápara réalisent un ensemble de pratiques muséales diffuses et souples qui s'appuient aussi sur ce qu'ils savent que les autres attendent d'eux et de cet espace, se différencier de l'ensemble régional tout en montrant bien leur inscription territoriale.

CONCLUSION

« Se réveiller, c'est se mettre à la recherche du monde. »

Alain (extrait de *Vigiles de l'esprit*)

Alors que mon souhait initial était de travailler sur la construction d'une histoire zápara par des gens en quête de visibilité et de légitimité, je me suis rapidement trouvée happée par les rêves où les Zápara souhaitaient m'emmener. Que ce soit pendant la collecte des données qui ont nourri cette thèse, puis durant son écriture, l'importance de l'expérience onirique dans la gestion des affaires courantes ou particulières est allée croissante, le rêve étant mobilisé pour expliquer le quotidien, donner un sens aux événements contemporains, mais aussi pour s'assurer du passé et produire leur patrimoine.

La connaissance et la pensée « vers le passé » sont probablement les éléments les plus saillants du rêve chez les Zápara. Pour eux la mémoire comme la connaissance en général (celle du passé comme celle du présent, celle des plantes, des animaux) sont essentielles à leur propre réalisation comme à leur dessein collectif. C'est ainsi qu'ils expliquent leur survie. Bien que disparaissant de la planète, ils sont toujours guidés et instruits par leurs rêves. Cette force est aussi un pouvoir : lorsque l'un d'eux atteint dans ou par le rêve « la mémoire », il obtient également un pouvoir de connaissance. Pour M.E. Reeve (1988b : 21), c'est dans le partage de la connaissance – la pensée historique en étant l'une des formes – qu'émerge l'identité collective des Runa du Curaray. Selon elle, elle est également une source de pouvoir qui peut apparaître comme contre-discours face au système dominant équatorien. Les Zápara tirent beaucoup de leurs connaissances du rêve. Ils ne disposent d'une éducation primaire permanente et régulière dans leurs villages que depuis qu'ils se sont organisés (1999). C'est encore par le rêve qu'ils prennent les décisions politiques au sein des organisations indigènes. La construction et remémoration de l'histoire collective est un élément prépondérant dans la constitution de leur identité. Les Zápara, conscients de cela, sont constamment à la recherche de leur passé sur lequel ils comptent pour justifier des requêtes ou réaffirmer leur demande de

territoire. Pour autant, il ne faut pas mésestimer « le poids des autres ». Les relations avec les autres groupes s'en trouvent modifiées. Le poids toujours plus important des Zápara dans les assemblées régionales interroge les Kichwa et les Achuar notamment, car les moyens et les méthodes mis en place par leurs organisations diffèrent largement de celle des Zápara par leur structure, leur manière d'agir et leurs financements. Bien qu'étant les derniers arrivés sur la scène politique régionale, les Zápara se sont avérés de véritables maîtres d'œuvre dans leurs projets menés à terme. Des conflits d'intérêts³⁹⁹ émergent parfois, en particulier dans des villages pluriethniques du Conambo. Des Achuar veulent s'affilier à l'organisation zápara dirigée par la famille de Bartolo, tandis que des Kichwa et Zápara préfèrent coûte que coûte tenter de remettre sur pieds une autre organisation en faillite pour cause de mauvaise gestion. L'identité zápara se construit et se nourrit de la vie et des enjeux politiques locaux, nationaux et internationaux. L'histoire des organisations indigènes équatoriennes, qu'ils ont d'abord approchée au sein de l'OPIP, puis le processus qu'ils ont entrepris il y a maintenant dix ans, ont alimenté cette construction. Parallèlement, la multiplication des relations avec la société nationale par l'éducation en premier lieu, mais aussi les services de santé, l'ensemble des administrations constamment sollicitées, les instances juridiques, politiques, en bref, une certaine « équatorianisation », a contribué à édifier leur nouvelle identité.

* * * * *

Les Zápara se trouvent dans un moment décisif de leur histoire. Tandis que le front d'exploitation du pétrole semble toujours plus proche, que les hommes vont de plus en plus en ville, ils sentent l'étau se resserrer sur les limites de leur territoire. Pris entre le besoin de retrouver une indianité propre qui s'effiloche et l'assimilation culturelle qui se tisse autour d'eux, pour ne pas disparaître il leur faut se réaffirmer et montrer leur existence aux autres. Pour cela, les Zápara ont choisi de se « re-zaparaïser » de l'intérieur : par le biais du corps même. Cette décision de réinvestir pour eux-mêmes et en eux-mêmes le rêve n'est pas qu'une manière de renforcer durablement ce qui s'est désagrégé, c'est aussi un acte de survie.

Les expériences oniriques personnelles puisent dans le collectif lorsque le rêve porte le sujet jusqu'aux êtres du passé. Cependant, en déterminant qui est l'agent du rêve et dans le rêve, j'ai montré que dans la théorie zápara, rêver c'est recevoir un rêve dont l'émetteur est l'interlocuteur onirique. J'ai aussi examiné les limites de l'espace onirique, constituées de

³⁹⁹ La récente agression de Kiawka, laissée pour morte en août 2007 à Puyo après avoir été violentée, en est l'une des manifestations. À ce propos, voir notamment : <<http://intercontinentalcry.org/ecuador-leaders-kidnapped-left-for-dead/>>

frontières territoriales ou géophysiques franchissables, dont le dépassement est l'assurance d'un savoir à acquérir. L'espace du rêve est progressivement affaibli par des modes de contamination : entreprises d'extraction sur le territoire, religions et nouvelles technologies amoindrissent la faculté de rêver et aussi la volonté de se souvenir des rêves. Or, le rêve étant ce qui fait d'eux des Zápara à proprement parler, tant parce qu'ils le possèdent corporellement que parce qu'il leur permet d'opérer des choix quotidiens, cette perte de vitesse les menace de devenir des Indiens génériques, donc de disparaître en tant que peuple ou « nationalité ».

Les espaces de production de la mémoire

Trois types d'espace peuvent être distingués dans la production du patrimoine : l'espace territorial, les espaces mémoriels et l'espace onirique, non exclusifs les uns des autres. Le premier est balisé par les objets (pierres, tessons, haches, etc.) qui autorisent les Indiens à se réclamer du territoire. Les seconds, réservoirs de la mémoire, sont à la fois des villages emblématiques où vivent les derniers locuteurs, l'organisation, la Direction d'éducation zápara et ses écoles où interviennent les parents des élèves en enseignant la confection des paniers *saparo*, la réalisation des céramiques, l'usage des plantes médicinales, la langue et les chants. La pratique du rêve – qui guide leur existence individuelle et collective – ne permet pas de répondre à leur besoin de visibilité pour attirer les aides institutionnelles et financières qui doivent contribuer à leur survie culturelle. C'est pour cela et pour ne pas rester invisibles ni « génériques » pour eux-mêmes comme aux yeux des autres que les Zápara ont pensé leur système d'éducation. L'école est devenue le meilleur instrument de la zaparaïsation de leur société, mais est aussi l'un des autres lieux où elle se construit culturellement. Cette nouvelle forme de transmission de la connaissance par l'école doit permettre de transformer les élèves en Zápara. Ce processus expérimental est perçu par eux comme une réussite en dépit de nombreuses faiblesses. En particulier, il n'inclut pas les connaissances corporées acquises durant les temps du rêve ni l'apprentissage chamanique conduit par un chamane zápara du Pérou. Ce sont pourtant ces savoirs-là, transmis corporellement, qui sont les plus valorisés. En revanche, il a le mérite de montrer comment un peuple de tradition orale essaie de centraliser et définir une transmission « de sauvetage » à travers les domaines d'enseignement choisis, le lieu et la temporalité de l'école. Ajoutons parmi ces espaces mémoriels les rivières qui stimulent les récits et des sanctuaires, qu'il s'agisse de grandes pierres détentrices de secrets enfouis (comme à Rumi Urku sur le *río* Conambo), ou des montagnes où habitent les âmes des grands chamanes morts. La volonté de revalorisation de leur patrimoine amène les Zápara à le produire eux-mêmes à partir des rêves, des objets laissés par les ancêtres sur le territoire et des

écrits laissés par les chercheurs aux dirigeants de l'organisation. Intéressés par ces pratiques d'enregistrements, de documentation et de matérialisation de l'intangible, les Zápara, depuis l'année 2000, sont les maîtres d'œuvre des productions les plus récentes à leur sujet. Leur rôle dans l'élaboration de produits culturels qui les concernent est déterminant dans leur diffusion et réception au sein des familles. À travers leur ethnoethnographie, ethnoarchivage et même ethnomuséographie, ils montrent ce qui constitue leur patrimoine : des objets – matériels ou immatériels – qui entrent dans leur champ onirique ou qu'ils produisent eux-mêmes.

L'espace onirique est le même que celui auquel ils accèdent par la prise de plantes (ayahuasca, stramoine et tabac), et où les Zápara acquièrent de nouvelles connaissances. La nuit, le rêve offre des solutions à la vie de veille. Parce qu'ils savent que les temps du rêve sont des temps d'apprentissage, le rêve est perçu comme un acte cognitif : il est recherché, souhaité et porté par l'intention de capter un savoir. Dans l'expérience onirique les choix s'orientent, le rêveur s'instruit et reçoit les conseils d'ascendants, de descendants et d'autres rêveurs vivants alliés. La volonté de survie culturelle des Zápara est soulignée dans leur recherche de connaissances du passé par le rêve. Grâce au rêve qui les véhicule vers le passé, ils entendent ne pas disparaître et préparer l'avenir. Pour cela des rétrogressions oniriques ou des allers vers le passé (chapitre 5) permettent d'envisager une continuité : les êtres du passé jouent ici un rôle essentiel pour diriger les vivants dans leur organisation. Des ancêtres aux origines ethniques diverses sont les gardiens d'une mémoire collective, accessible oniriquement à quelques personnes expérimentées. Telle une médiathèque dématérialisée, elle préfigure ce qu'est le patrimoine zápara : un ensemble de données archivées, rangées, conservées, consultées et questionnées.

Leur territoire d'Équateur est limité par la frontière péruvienne. Terre de chamanisme du point de vue des Zápara, c'est là que vit Cesar, *shímano* instruit auprès d'un Cocama et d'un Lamista. Le désir des Zápara d'Équateur, instillé progressivement à leurs cousins péruviens, est de réunir des deux territoires pour en faire un espace « intangible ». Cette volonté équatorienne est fondée sur la nécessité pour eux de préserver les espaces mémoriels et oniriques. La déforestation par l'exploitation pétrolière entame leur faculté à rêver dans ces espaces et a fortiori à vivre selon les rêves. La maison d'archives onirique établie dans une lagune du haut Tigre sera-t-elle encore accessible si la contamination affecte son environnement ? C'est pour ces raisons que les Zápara associent au rêve les espaces territoriaux. Enfin, les lieux du passé – les objets et les rêves étant les véhicules vers le passé – qui se trouvent dans et hors du

territoire, ne sont pas accessibles à tous : le rêve est une entrée à la fois privilégiée et intime dans le passé.

Ces trois espaces territorial, mémoriel et onirique se rencontrent et se recouvrent, comme la maison d'archives, accessible par le rêve, est aussi un espace mémoriel et localisable sur le territoire. Pour qu'ils se maintiennent, les Zápara doivent faire preuve de vigilance face à la contamination. Les rêves comme la forêt souffrent de ce qu'ont amené les missionnaires, les Blancs, la religion, mais aussi les villes, le sucré, les compagnies pétrolières. Même loin de chez eux, les Zápara rêvent leur territoire. Pour cela, il faut être aguerri dans les techniques et la pratique onirique. Ils expliquent leur capacité à rêver d'ailleurs par le balisage des voies oniriques. À force de suivre le chemin qui mène de l'endroit où ils sommeillent et rêvent vers le *río* Conambo, il se trouve comme balisé par les bons rêveurs, des débroussailleurs pionniers qui ouvrent la voie aux autres praticiens.

Une « anthropologie de la mémoire »

En misant leur devenir sur ce qu'ils apprennent durant l'expérience onirique, les Zápara réactivent le mode de relation qu'est le rêve et ils préfèrent, à tout autre moyen, le moins accessible et le moins visible pour autrui. Ils s'assurent du soutien actif des êtres du passé qui leur montrent les chemins à suivre pour réussir cette entreprise de reconquête de l'identité. La continuité intergénérationnelle est donc non seulement assurée, mais également active. L'une des raisons de cet investissement jusqu'à saturation du domaine psychique réside dans la nécessité de trouver un mode alternatif d'acquisition et de transmission de la connaissance, en l'absence de passeurs vivants. Les meilleurs connaisseurs étant les ancêtres, des *shímano*, le moyen le plus direct et le moins coûteux pour apprendre ou comprendre est de communiquer avec eux par le rêve. Par ailleurs, j'ai déterminé des régimes d'historicité en montrant comment les Zápara articulent leur présent et leur passé par le rêve au moyen de rétrogressions. Celles-ci leur permettent d'envisager l'avenir collectivement, car ils puisent auprès de leurs interlocuteurs oniriques du passé les moyens de réaliser le présent et de préparer l'avenir.

J'ai montré que le rêve était pour les Zápara un formidable moteur : il favorise, crée, conserve un système de représentations. Ses champs sont poreux : les frontières sont franchissables, des vivants et des objets peuvent s'y introduire. D'ailleurs les objets ou les concepts (celui de « projet » par exemple) rêvés sont aussitôt appropriables, identifiés comme zápara. L'entrée d'objets matériels ou immatériels dans le champ onirique zápara marque leur « subjectivité relationnelle » (Santos Granero, 2007b : 15) avec les vivants et induit leur identification : le processus onirique est un mode d'identification des objets zápara.

Le rapport entre régimes de mémoire et système d'objets est avant tout un état de vision. Rêves et objets supports de la cognition (pierres ou objets médias, archives rêvés...) stimulent mutuellement leurs propriétés : l'objet – grâce à son agentivité et son agent – peut provoquer le rêve ou faire rêver tandis que le rêve en montre la véritable nature de sorte à l'identifier. Durant l'expérience onirique l'objet rêvé est susceptible de transformation par incorporation. Il est dans ce cas prolongement du corps du sujet rêveur.

Un premier aspect de la construction de la mémoire par le rêve est la possibilité de se rendre jusqu'à la mémoire collective dont l'une des représentations, une maison de fer onirique renfermant l'ensemble des connaissances et fonctionnant comme une médiathèque. Certains y apportent encore leur mémoire individuelle faite de souvenirs visuels et ils peuvent également consulter des savoirs gardés par des ancêtres dont on ne voit pas les corps humains. C'est un chamane du Pérou qui a montré à Kiawka comment accéder à ce lieu contrôlé, comme si ceux qui s'y rendaient étaient les plus dépossédés de connaissances. Un second aspect consiste à effectuer des rétrogressions dans le passé à la recherche d'une connaissance précise ou d'un fait qui s'y est déroulé, afin de le vivre ou d'en être témoin et ainsi de l'incorporer à la mémoire personnelle du rêveur. Il s'agit donc de puiser dans la mémoire collective pour la connaître et partant, la réactiver.

Parce qu'ils parviennent à rattraper, retrouver et créer de la mémoire, et comme ils veulent la conserver, les Zápara ont fait des choix dans la manière de sauvegarder le patrimoine intangible. Après s'être constitués en organisation, ils ont fondé leur système éducatif trilingue par lequel les élèves doivent apprendre à devenir des Zápara. Cette zaparaïsation institutionnalisée n'est pas suffisante puisqu'elle n'inclut pas l'ensemble des connaissances qu'ils doivent incorporer tout au long de leur vie. Cependant elle est le premier volet à la tentative de production et de transmission de leur patrimoine. Celles-ci se réalisent également par l'enregistrement et l'archivage de données sur leur culture ainsi que par la production de livres et de films, qui promeuvent l'originalité de leur peuple ou leur zaparaïtude dans et hors du territoire. Enfin, la collecte d'objets laissés par les ancêtres sur le territoire est un autre moyen d'apprendre.

Le patrimoine des Zápara réside dans leur façon de rêver et de *voir* les objets. De l'expérience psychique individuelle à la connaissance partagée, le processus d'inférence mobilisé est indissociable de la vision : le vu étant le vrai, le relater c'est diffuser la connaissance. En cela, l'étude conjointe des objets et des rêves de ce peuple s'inscrit dans une

anthropologie des arts immatériels, celle-ci ayant pour objet des mises en forme de la pensée par lesquelles l'homme acquiert le savoir et saisit la réalité⁴⁰⁰.

Le rêve, une vision interne

Entre autres choses, ce qui distingue les Zápara des autres groupes de la région pluriethnique, c'est leur constitution corporelle. Ils possèdent en eux le rêve ou une faculté de rêver que leur a donné dans le corps le démiurge Piatso pour que les humains puissent continuer de communiquer avec lui, en dépit de sa transformation en vent. Depuis lors, le rêve, incorporé, est un mode de communication que les Zápara optimisent grâce à un ensemble de techniques et de préparations du corps. Il est un mode de relation. J'ai montré à partir de l'analyse des interlocuteurs oniriques et de la forme de leur apparition, de leur comportement et langage, qu'il s'agit d'une relation lorsque le mode de communication est marqué par des principes d'humanité. Celle-ci est doublée hors du rêve, entre le rêveur et le récepteur du récit, qui est souvent l'interlocuteur onirique du premier. Rapporter un rêve n'est pas un discours neutre. Il engage les deux personnes, l'émetteur et récepteur du récit, dans une relation d'entraide et de réciprocité, dans et hors du rêve.

La manière d'être zápara, c'est d'être et d'agir par le rêve. Il permet d'aborder le monde avec un certain recul, de faire des choix judicieux en connaissance de cause, d'acquérir des savoirs par le truchement des interlocuteurs oniriques. Il est un vestige qui a résisté aux religions, à la contamination moderne, mais qui est menacé : il faut choisir entre le rêve et le péché, entre le rêve et le sucré, au risque de « perdre notre rêve, notre contact, mais surtout notre rêve », source de connaissance et d'apprentissage...

Les invariants de la corporalité humaine des Zápara sont la possession des deux âmes (*kikin alma* et *ayak alma*) ainsi que le *musku*, le rêve ou la faculté de rêver. Des visions induites et oniriques permettent d'acquérir de nouvelles âmes auprès des non-humains tandis que la pratique du rêve force sa maîtrise, au point que certains développent des théories personnelles sur le processus onirique. Celles-ci ne se confrontent pas puisque chaque théorie est le fruit d'un apprentissage visuel personnel. Or la vision authentifie la connaissance.

J'ai présenté dans cette thèse l'ébauche d'une ethnothéorie de la personne par une approche comparative entre les Zápara humains et les objets qu'ils manipulent. À travers l'étude des

⁴⁰⁰ Panofsky définit l'art (*ars*) sous deux acceptions : la plus courante est (1) la capacité des hommes à produire de façon consciente et intentionnelle des objets, de la même façon que « la nature produit des phénomènes » (1987 : pages). (2) L'*ars* est aussi un ensemble de règles ou de techniques que la pensée doit mettre en œuvre pour atteindre la connaissance et représenter le réel.

pierres magiques et des objets rêvés, on observe des relations intersubjectives et intercorporelles qui deviennent intracorporelles. Or, ces objets subjectivisés deviennent des interlocuteurs oniriques qui *font rêver* le rêveur. Puis dans les rêves des chamanes, rêveurs par excellence, les corps des humains sont mis à nu : ils y voient les connaissances, leur localisation et leurs formes et couleurs. Ces éléments ont ouvert sur une réflexion sur les composantes du corps, les couleurs et les relations intra et extracorporelles, indissociables des questions du visible et de l'invisible. J'ai donc pu, à partir du rêve, observer un type inhabituel de relations avec les ancêtres en Amazonie, où le plus souvent ils ne sont pas « en continuité » avec soi. Ici au contraire, dans et par le rêve, les vivants communiquent avec leurs pairs, d'autres vivants, humains et non-humains, du présent comme du passé, dans une communication idéale car directe.

Entre eux les Zápara considèrent le rêve et la capacité que chacun a à le mobiliser, comme un élément crucial, permettant de définir entre eux qui est ou qui n'est pas zápara. Le rêve qui fait partie de leur être est aussi un instrument par lequel ils font des choix ou produisent des données historiques ou contemporaines, quotidiennes, qui ordonnent leur manière d'être et d'agir. Pourtant, il trouve son origine dans le corps du rêveur. Outre l'insertion originelle de cette capacité, l'ensemble des savoirs incorporés sont des agents du rêve en ce qu'ils donnent à rêver. Rêver, qui est un acte cognitif pour les Zápara, c'est donc aussi voir une connaissance « subjective » du monde dont l'origine (ou l'émetteur) est à chercher dans la substance corporelle, laquelle est constituée de substances provenant d'autres personnes⁴⁰¹.

Investir dans le rêve

Profondément ancrés dans le contemporain, les rêves modulent les décisions prises pour la collectivité à travers l'organisation. Leur manière d'articuler le rêve entre leur présent et leur passé, mais aussi dans le présent même – finalement leur façon d'être au présent par le rêve – fonde la manière d'agir zápara. Les mouvements identitaires indigènes cherchent tous à se distinguer les uns des autres. Il en est de même pour celui des Zápara. Néanmoins, étant trop assimilés aux autres groupes régionaux, même lorsqu'ils cherchent à se démarquer en étant visuellement particularisés, ils n'y parviennent que difficilement. D'abord parce qu'ils parlent kichwa, ensuite parce qu'on les confond parfois à Quito avec des Jivaro, voire parce qu'à la capitale on les appelle *Auca*, donc on les prend pour des Waorani. Ils auraient donc pu commencer par essayer de se démarquer visuellement en portant l'habit d'écorce frappée

⁴⁰¹ Cette contradiction, entre la vision subjective et interne du rêve d'une part, et son fondement collectif d'autre part, nécessiterait davantage de données pour être éclaircie.

également en dehors des représentations nationales ou internationales. Pourtant ils ont choisi le processus onirique comme mode de récupération de la tradition et de production du patrimoine, mais également pour se re-zaparaïser de l'intérieur.

Un panorama sur le rêve en Amazonie permet de situer comparativement les compétences oniriques des Zápara et de constater que ce cas synthétise toutes les fonctions attribuées au rêve et plus encore. L'activité onirique y est souvent évoquée lors de descriptions de cures réalisées par les guérisseurs, étant entendu toutefois que tous les humains peuvent rêver, et même que toute personne qui rêve serait « un peu chamane » (Kracke, 1990 : 146) : c'est là le propre du chamanisme horizontal dans la haute Amazonie où le chamanisme de rêve est relativement diffus. Pour Kracke (1992) qui associe cette pratique au pouvoir, un rêveur est forcément un chamane potentiel. Nombreux sont les cas où l'appel chamanique a pour origine un rêve (voir notamment : Chaumeil, 1983 ; Perrin, 1976, 1992 ; Albert, 2003). Celui-ci est le plus souvent réduit à une séquence dans cette pratique. Sorte de supravision, lors de ces cures l'expérience onirique montre le diagnostic et parfois aussi les prescriptions nécessaires à la guérison. Ce type de rêve peut-être l'apanage d'un personnage, le chamane⁴⁰², ou une aptitude que tous peuvent développer.

Les rêves sont communément présentés comme des voyages grâce auxquels le rêveur se déplace et connaît différents mondes, aux espaces-temps divers. C. Fausto pour sa part définit le rêve parakana comme un mode de communication entre différents « plans de réalité » et « domaines de cosmologie distincts ». Pour les Parakana, il est avant tout le moyen de l'interaction avec l'ensemble des étants envisagés comme des personnes, humains ou non-humains, grâce auxquels ils reçoivent des chants des ennemis : classés comme des ennemis, ils agissent dans le rêve comme des alliés, qui en donnant des chants, offrent une « partie » de l'ennemi rêvé, un trophée (Fausto, 2001 : 344). Le rêve est un mode de relation à autrui, tourné vers les autres qui sont sujets, avec lesquels la communication est directe. Les exemples sont nombreux qui montrent que dans et par le rêve les vivants communiquent avec leurs pairs, autres sujets, humains et non-humains, du présent comme du passé. Chez les Avila Runa en Équateur, E. Kohn (2002, 2007) a étudié attentivement l'activité onirique avec ce qu'elle inclut de techniques, de relations entre les individus dans et hors du rêve chez les Runa, à partir des rêves des chiens pour le présenter comme un moyen de communication entre les différents êtres possédant une conscience de soi.

⁴⁰² Par exemple, Siskind, 1973 : 155-163 à propos des Sharanahua.

Le rêve est parfois aussi un instrument de connaissance par lequel on apprend l'arrivée d'un visiteur, ami, ennemi, d'une personne « forte » ou faible ; on y voit une maladie qui arrive, la pluie, ou encore une rencontre de bon présage pour les activités cynégétiques (Muratorio, 1987 ; Descola, 1986). On y apprend la fonction d'une pierre magique (Whitten, 1976 ; Brown, 1985b ; Descola, 1986 : 254), on y rencontre des entités spirituelles, non-humaines et des ancêtres morts qui parfois rendent eux-mêmes visite aux hommes (Storrie, 2003 ; Fausto, 2001 ; Descola, 1986). Le rêve donne un accès privilégié à un espace-temps sinon inaccessible, offrant aux chamanes la possibilité de retrouver une partie du savoir perdu que possédaient les anciens des temps passés (Whitten, 1976). Cette dernière fonction de l'expérience onirique kichwa est l'exercice difficile et valorisé des bons rêveurs zápara. « Créateur du réel » comme dans l'exemple édifiant des Mohave des Plaines d'Amérique du Nord (Georges Devereux, 1966 : 326-327), le rêve est « producteur » (Bastide, 1972 : 44). Sa performativité est traitée par plusieurs chercheurs. On le voit pour les Avila Runa, où les rêves sont des « orientations performatives » – liées à des objectifs et des peurs – qui dépassent les frontières temporelles et les états conscients, les expériences oniriques des Avila Runa se portant indifféremment dans le passé ou dans le futur (Kohn, 1992 : 187). Les Runa ne les interprètent pas : plus que des commentaires, elles sont des expériences que le rêveur éprouve, et par lesquelles il peut en outre étendre son champ de connaissances.

Enfin, B. Muratorio a montré que le *muskuy* est pour les Napo Runa un pouvoir, celui « de rêver ou faire rêver quelqu'un ». Ceux qui l'ont possèdent un *sinchi muskuy* (1987 : 305), *muskuy* puissant, et savent faire rêver ou « se faire rêver ». Cette force s'acquiert grâce au *samai* (litt. « souffle, force de l'esprit ») qui fortifie et anime l'âme d'une personne : « Ces âmes peuvent aussi communiquer leur force en faisant rêver d'autres personnes. Ce pouvoir est connu par le nom de *muscu* (du quichua *muscu*, rêver) »⁴⁰³ (*ibid.*). *Muskuna*, pour les Canelos Runa, renvoie à la fois à l'acte de rêver et à l'obtention d'une expérience visionnaire (Whitten, 1976) ce qui inclut à la fois les visions induites par l'ingestion de plantes (tabac, ayahuasca ou datura) et les expériences oniriques. En d'autres termes, c'est le sens visuel qui est mis en avant.

Les données zápara convergent avec la plupart de ces analyses : l'expérience onirique est pour eux également un mode de relation, de production de la connaissance, un véhicule pour se rendre dans le passé comme dans des espaces-temps différents territorialisés. Enfin, là où la vision est la clé du savoir (cas des Runa de Whitten), pour les Zápara, elle est aussi ce qui

⁴⁰³ Ma traduction. Je conserve néanmoins la graphie du kichwa de l'auteur.

fonde la mémoire, elle est producteur du patrimoine. À tous ces titres le cas zápara est édifiant. Cependant, la capacité et la faculté de certains d'entre eux à mobiliser le processus et la production oniriques pour construire la tradition est tout aussi étonnante.

Toutes les sociétés modernes sont dans un processus d'essentialisation de l'identité, essayant de fabriquer de l'autochtonie. On le voit en Amérique auprès des peuples indigènes mais aussi de la part de la société nationale⁴⁰⁴, également en Europe comme sur tous les continents. Ceux-là fabriquent de la tradition avec des documents anciens, se nourrissant d'archives écrites ou orales. Les Zápara n'ont pas choisi ce biais. D'abord, ils n'en ont pas les moyens, par manque de ressources humaines vivantes et dans une moindre mesure par défaillance des lecteurs zápara. Cependant, le travail qu'ils réalisent eux-mêmes sur la mémoire leur fournit une arme extrêmement efficace car non seulement le rêve est un réservoir infini de mémoires, mais en plus, le réservoir de rêves est inépuisable. L'activité onirique est à la fois une béquille et le lieu de la mémoire.

Ce travail va au-delà d'une instrumentalisation du processus onirique. C'est aussi pour certains d'entre eux une recherche personnelle de connaissances qui les conduit à s'interroger sur le rêve et à en décrire les étapes et le fonctionnement de manière très élaborée. Pour Bartolo en particulier en tant que leader indigène, il montre l'histoire et la tradition des Zápara, il constitue l'armature de discours et donne les arguments qui doivent l'étayer.

Enfin, cette extraordinaire capacité à rêver les distingue corporellement des autres. Cependant, elle n'est pas acquise à jamais puisque l'environnement économique, religieux, alimentaire, contamine progressivement les champs du rêve mais aussi cette faculté de rêver. En l'investissant, en l'expérimentant toujours plus, en le nourrissant, ils entendent aussi sauver le *musku*y et continuer d'exister en tant que Zápara.

À l'issue de cette recherche, beaucoup de questions restent en suspens. Parmi celles-ci, plusieurs portent sur les indigènes et les organisations internationales : la Convention de l'UNESCO pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, adoptée en 2003, a suscité bien des intérêts pour les autochtones et ceux qui travaillent auprès d'eux. Comment les groupes se réapproprient-ils la notion de patrimoine immatériel et comment est-ce qu'ils en jouent localement et face aux Nations unies ? Quelles sont les implications et les conséquences locales des plans d'action réalisés en faveur des Chefs d'œuvre du patrimoine oral et

⁴⁰⁴ Voir en particulier la publication récente de : Galinier et Molinié (2006) sur les néo-indiens au Mexique et dans les Andes ; Glowczewski et Henry (2007) sur les mouvements indigènes contemporains en Asie et Océanie ; sur la construction collective de fêtes locales en Provence, Fournier (2005).

immatériel de l'humanité ? Depuis 2002, c'est-à-dire l'année suivant la proclamation des premiers Chefs d'œuvre, deux Zápara se rendent chaque année au Forum permanent sur les questions indigènes des Nations unies⁴⁰⁵. Nul doute que cette invitation a à voir avec la proclamation. Elle est aussi le fait de leur faiblesse démographique : c'est un peuple qui disparaît, une situation qui leur donne plus de voix encore. Lorsqu'elle se rend à New York au Forum, Kiawka ne dort pas, elle mange mais elle est « vide ». Elle assiste à peu de discussions car c'est long, difficile à suivre, le casque qui lui permet d'entendre les traductions est fatigant. Bartolo, pour sa part, vient d'achever une formation sur les droits de l'homme (d'avril à août 2007) dispensée à plusieurs leaders indigènes hispanophones, à Bilbao puis Genève. Dans cette ville, ses rêves étaient confus, il déclare avoir quelques temps « perdu [sa] manière de rêver », mélangeant dans l'expérience onirique le Conambo, Genève, Barcelone, New York, les professeurs. Durant ces quatre mois, il a passé une semaine à New York, avant le Forum, pour préparer les discussions. Il a parfois pris la parole. Il demeure assis et attentif. Quand tous se réunissent hors assemblée, Kiawka dit qu'elle apprend beaucoup. La situation des Pygmées d'Afrique centrale lui semble comparable à celle de son peuple : ils rencontrent des problèmes avec ceux qui veulent exploiter toujours plus le sous-sol.

Pour analyser d'un autre point de vue la manière dont les Zápara organisent leur devenir, il faudrait observer la façon dont ils interagissent avec les autres représentants indigènes et les membres des Nations unies lors du Forum permanent sur les questions indigènes, durant et hors des assemblées, la nuit comme le jour. Si Kiawka ne parvenait pas à dormir, c'est-à-dire à rêver durant les deux semaines du Forum, pourquoi était-elle si ennuyée qu'elle me demandât de l'appeler ? Les rêves faits à New York lui permettent-ils, comme de Puyo ou du Conambo, de prendre des décisions ? Comment les Zápara interagissent-ils avec les Pygmées et les autres peuples ? Comment se forment les alliances⁴⁰⁶ ? Quelle langue et quel langage comme vecteurs de communication ? Un autre aspect d'une telle étude consisterait à saisir la façon dont sont discutées les questions autochtones. Chaque année, un thème est abordé. Ainsi, en 2007, il

⁴⁰⁵ « Le Forum permanent sur les questions autochtones est un organe subsidiaire du Conseil économique et social. Elle a le mandat de discuter des questions autochtones sur le développement économique et social, l'environnement, la culture, l'éducation, la santé et les droits de l'homme. Selon son mandat, le Forum : fournira des conseils spécialisés et des recommandations sur les questions autochtones au Conseil ainsi qu'aux programmes, fonds et institutions des Nations unies, par le biais du Conseil; fera œuvre de sensibilisation et encouragera l'intégration et la coordination des activités relatives aux questions autochtones au sein du système des Nations unies ; élaborera et diffusera des informations sur les questions autochtones », extrait de : <<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/index.html>>.

⁴⁰⁶ Lors de son premier voyage à New York pour le Forum en 2002, Kiawka avait été sollicitée par les Pygmées, me dit-elle, pour qu'elle les aide à lutter contre les exploitations forestières.

s'agissait de « Territoires, terres et ressources naturelles »⁴⁰⁷. Une ethnographie fine de ce lieu où se rencontrent des leaders indigènes du monde entier serait riche car elle montrerait non seulement comment fonctionnent ces sessions, mais également comment, au sein de l'ONU, les autochtones prennent la parole. On devrait alors voir si l'aura et le charisme de Kiawka ou de Bartolo sont suffisants pour être entendus⁴⁰⁸ : la plupart des représentants indigènes participants sont aussi des personnes formées au droit, parfois des universitaires. En dernière instance, comment se construisent les recommandations faites aux États membres sur les peuples indigènes ? Quel avenir ceux-ci leur réservent-ils ? Pourquoi est-ce que les Zápara s'y rendent ? Les rencontres et les échanges informels qu'affectionne particulièrement Kiawka suffisent-ils à justifier sa présence ? Les réponses à ces questions offriraient une analyse supplémentaire à cette thèse. Elle couvrirait l'activité internationale des Zápara, et mettrait en perspective leur importance relative face aux activités régionales.

En investissant dans le domaine onirique, on sort avec les Zápara des clichés sur les « vrais » et les « faux » Indiens dans le contexte d'acculturation dans lequel ils sont pris, coincés entre la perte de leur langue et l'emprunt du kichwa, et n'ayant pas de rites ou une culture matérielle assez spectaculaire pour que l'on en tienne compte dans la définition du Zápara contemporain. Ce qu'ils possèdent, et même corporellement, c'est une manière propre de penser et d'agir dans le monde grâce à une « vision interne » qui se fonde sur les relations intersubjectives et donc sur la collectivité. Aborder les mêmes thèmes que cette étude, à travers l'activité qui se déroule, de jour comme de nuit, chaque année au Forum permanent complèterait mon analyse. En définitive, cette thèse montre que l'anthropologie peut se réapproprier le rêve comme un domaine d'étude. Par une approche mémorielle ou patrimoniale, ou quand le rêve devient la clé de voûte d'un peuple, il montre qu'il est un terrain fertile.

⁴⁰⁷ Voir le rapport sur les travaux de la VI^e session (2007) :

<<http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/N07/376/76/PDF/N0737676.pdf?OpenElement>>

⁴⁰⁸ En 2007, Kiawka a mis à profit sa présence au Forum pour adresser une demande à tous les participants. La lettre a été reçue mais « non lue » (<<http://www.docip.org/Permanent%20Forum/pf07/Statements07.html>>). Elle préconise qu'une commission leur rende visite sur leur territoire afin d'y constater les violations des droits de l'homme (séquestrations, menaces de morts) et l'installation de compagnies pétrolières à proximité sans concertation avec les Indiens, mais aussi de contrôler certaines ONG et inciter les gouvernements péruviens et équatoriens à s'engager en leur faveur (face à l'usurpation d'identité et la légalisation du territoire). Le document est consultable sur <<http://docip.org/Permanent%20Forum/pf07/PF07gloria1008.pdf>>

Épilogue

Dans le prologue, j'ai présenté la venue de Bartolo à Paris et quelques unes des données qu'il m'a transmises ici. D'autres y ont été produites, c'est le cas des rêves. Dans celui relaté, j'apparais pour l'aider à tuer une personne. Puis après s'être réveillé et avoir changé d'oreiller, dans une deuxième partie du rêve je lui remets un vêtement grâce auquel il se soustrait à la vue des autres, et enfin je l'encourage à partir au loin. Cette narration se déroule en deux expériences oniriques distinctes.

On peut maintenant mieux comprendre la raison pour laquelle Bartolo m'a rapporté ce rêve ce matin-là. D'abord Bartolo me le raconte parce que j'y apparais. Dans son rêve, nous sommes tous deux agents, puisque nous agissons sur cet homme. Ensemble, nous sommes coresponsables de cet acte. Se pose alors la question de la provenance de ce rêve. Qui a fait rêver cela ? Tout au début, l'homme agresse Bartolo, qui ensuite prend le dessus. Cet homme est nommé, il est le cousin de la femme kichwa dont Bartolo est séparé. Cet homme est l'agent du rêve.

Cette nuit-là Bartolo a rêvé deux fois. Entre les deux temps, il s'est réveillé et a changé d'oreiller. Changer d'oreiller ou le retourner doit permettre de changer le rêve. Il existe des lieux du rêve auxquels il faut être attentif : le hamac en particulier, et ici chez moi, l'oreiller. Cependant, cette nuit-là en prenant l'autre oreiller, le changement attendu n'a qu'en partie fonctionné puisque le second rêve montre que Bartolo part, pour échapper à la justice, toujours avec mon soutien. Quand le jour suivant, Bartolo rêve l'ultime et troisième partie, la situation a évolué : l'agent du rêve est en voie de guérison.

À travers les expériences oniriques de Bartolo en France, de nombreux thèmes peuvent être illustrés : les techniques du rêve à l'aide du tabac ; les champs oniriques, balisés par Kiawka, Bartolo et moi-même ; la communication des rêves et leurs contextes d'énonciation ; la recherche de connaissance par le rêve, comme lorsque Bartolo essaie de rêver les boucliers zápara du musée du quai Branly.

En 2005, nous nous sommes rendus en baie de Somme, dans mon village natal. Aux falaises du Bois de Cise, nous avons pu observer un graffiti représentant un visage. La nuit suivante, d'un lit bateau centenaire qui a supporté plusieurs générations de dormeurs de ma branche maternelle, il a rêvé qu'une femme se manifestait à lui et lui enseignait des choses nouvelles. Il me dit seulement qu'elle était la femme gardienne de la falaise. De nombreux champs oniriques restent à examiner par ce type d'expériences.

BIBLIOGRAPHIE

Articles et ouvrages scientifiques

AIDSESEP/ISPL/PFMB

1988 *Programa curricular diversificado de educación primaria intercultural bilingüe para los pueblos amazónicos*. Iquitos : AIDSESEP/ISPL.

ALBERT Bruce

2003 *Yanomami. L'esprit de la forêt*. Arles/Paris : Actes Sud / Fondation Cartier pour l'art contemporain.

AMES Michael M.

2005 Museology interrupted. *Museum International* 227 : 44-51.

ANDRADE PALLARES Carlos

2001 *Kwatupama sapara, palabra zápara*. Quito : Prodepine/Anazppa.

ANICO Marta

2005 A pós-modernização da cultura : património e museus na contemporaneidade. *Horizontes Antropológicos* 11,23 : 71-86.

APPADURAI Arjun

1986 Introduction : commodities and the politics of value. In : APPADURAI A. (ed.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective* : 3-63. Cambridge : Cambridge University Press.

ARCHIBALD Robert R.

2006 Lieux réels dans un monde virtuel. *Museum International* 231 : 7-15.

ATHENOR Christine et TRANNOY Marion

2006 Ody, Talismans malgaches, liens de mémoire. *Cahiers scientifiques* 11 : 5-70.

AUSTIN John L.

1970 *Quand dire c'est faire*. Paris : Seuil.

BACHELARD Gaston

1942 *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris : Librairie José Corti.

1947 *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris : Librairie José Corti.

BANKS Marcus and MORPHY Howard

1997 Introduction. In : BANKS M. and MORPHY H. (eds), *Rethinking visual anthropology* : 1-35. New Haven/Londres : Yale university press.

BAPTANDIER Brigitte

1996 Entrer en montagne pour mieux rêver. Le mont des pierres et des bambous. *Terrains* 26 : 99-122.

BARCELOS NETO Aristoteles

2001 *O universo visual dos xamãs wauja*. *Journal de la Société des Américanistes* 87 : 137-160.

2002 *A arte dos sonhos. Uma iconografia ameríndia*. Lisbonne : Museu Nacional de Etnologia/Assirio e Alvim.

- 2006 Des villages indigènes aux musées d'anthropologie. De la propriété et la vente des objets rituels amazoniens. *Gradhiva* 4 (NS) : 87-95.

BARTH Frederik

- 1995 Les groupes ethniques et leurs frontières. In : POUTIGNAT Ph. et STREIFK-FENART J. (éd.), *Théories de l'ethnicité* : 205-249. Paris : PUF.

BASTIDE Roger

- 1967 Sociologie du rêve. In : CAILLOIS R. et VON GRUNEBaum G.E. (éd.), *Le rêve et les sociétés humaines*. Paris : Gallimard.
2003 (1972) *Le rêve, la transe et la folie*. Paris : Editions du Seuil (*Points Essais*).

BECQUELIN Aurore et MOLINIE Antoinette (éd.)

- 1993 *Mémoires de la tradition*. Nanterre : Société d'ethnologie.

BELLIER Irène

- 1991 *El Temblor y La Luna. Ensayo sobre las Relaciones entre las Mujeres y los Hombres Mai Huna*. Quito : Abya-Yala (2 vol.).

BERGSON Henri

- 1940 (1919) Le rêve (Conférence faite à l'Institut général psychologique le 26 mars 2001), *L'énergie spirituelle*. Essais et conférences. Paris : PUF.

BERNSTEIN Bruce

- 1992 Collaborative Strategies for the Preservation of North American Indian Material Culture. *Journal of the American Institute for Conservation* 31,1 : 23-29.

BEUCHAT Henri et RIVET Paul

- 1908 La famille linguistique zápara. *Journal de la Société des Américanistes de Paris* V,2 : 235-249.

BILHAUT Anne-Gaël

- 2002 La connaissance dans le corps. L'usage du minéral chez un guérisseur d'Iquitos (Amazonie Péruvienne). In : ERIKSON Ph. et LENAERTS M. (éd.), *Idées à bouturer. Ethno-écologie amazonienne* : 259-270. Nanterre : Labethno.
2003 « Soñar, recordar y vivir con eso... » Los sueños de los Zápara en la construcción del pasado (Amazonia Ecuatoriana). *Estudios Atacameños* 26 : 61-70.
2005 *Situación de la Nacionalidad zápara y sus organizaciones, Ecuador y Perú*. Manuscrit non publié, 17 p.
2006a L'adieu aux Zápara. In : ERIKSON Ph. (éd.), *La pirogue ivre : bières traditionnelles en Amazonie* : 87-90. Paris/Saint-Nicolas-de-Port : Université Paris X-Nanterre/LESC/ EREA/Musée Français de la Brasserie.
2006b Biographie d'un esprit au corps brisé. Les pierres magiques des ancêtres zápara d'Amazonie : des sujets du passé. *Journal de la Société des Américanistes* 92,1-2 : 237-254.

BORDIN Guy

- 2006 Dream narration among Eastern Arctic Canadian Inuit, 15th *Inuit Studies Conference* du 26 au 28 octobre 2006, conférence présentée à Paris.

BROWN Michael

- 1985a *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*. Washington : Smithsonian Institution Press.

- 1985b Individual experience. Dreams and the identification of magical stones in an Amazonian society. *In* : DOUGHERTY J.W.D. (ed.), *Directions in cognitive anthropology* : 373-387. Urbana : University of Illinois Press.
- 1987 Ropes of sand : order and imagery in Aguaruna dreams. *In* : TEDLOCK B. (ed.), *Dreaming. Anthropological and psychological Interpretations* : 154-170. Cambridge : Cambridge University Press.
- BUBBA ZAMORA Cristina**
- 1997 Collectors versus native people : the rapatriation of the sacred weavings of Coroma, Bolivia. *Museum Anthropology* 20,3 : 39-44.
- CADODEVILLA Miguel-Angel**
- 1994 *Los Huaorani en la historia de los Pueblos del Oriente*. Quito : CICAME/COCA.
- CANDAU Joël**
- 1998 *Mémoire et identité*. Paris : PUF (*Sociologies d'aujourd'hui*).
- 2000 *Mémoire et expériences olfactives. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*. Paris : PUF (*Sociologies d'aujourd'hui*).
- CARNEIRO Robert L.**
- 1964 The Amahuaca and the spirit world. *Ethnology* 3,1 : 6-11.
- CARRIN Marine**
- 2002 « Le rêve est plein comme une lune », ou l'expérience santal du rêve. *Cahiers de Littérature Oraie* 51 : 119-152.
- CASTRUCCI DE VERNAZA Manuel**
- 1849 *Viaje practicado desde Callao hasta las misiones de las dos tribus de infieles Záparos y Jivaros*. Lima : Imp. Montoya.
- CHAPUIS Jean**
- 1998 *La personne wayana entre sang et ciel*. Thèse de doctorat en anthropologie, Université d'Aix-Marseille.
- CHARUTY, Giordana**
- 1996a Destins anthropologiques du rêve. *Terrain* 26 : 5-18.
- 1996b Le rêve comme phénomène socioculturel. *Sciences et avenir* Hors Série « Le Rêve » 109. <<http://sommeil.univ-lyon1.fr/articles/savenir/societe/societe.html>>
- CHAUMEIL Jean-Pierre**
- 1982 "Les plantes-qui-font-voir". Rôle et utilisation des hallucinogènes chez les Yagua du Nord-Est péruvien. *L'ethnographie* 2,87-88 : 55-84.
- 1983 *Voir, savoir, Pouvoir, Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris : Éditions de l'EHESS.
- 1988 Le Huambisa défenseur. La figure de l'Indien dans le chamanisme populaire (région d'Iquitos, Pérou). *Recherches Amérindiennes au Québec* XVIII,2-3 : 115-126.
- 1992a La Légende d'Iquitos (version iquito). *Bulletin Français d'Études Andines* 21,1 : 311-325.
- 1992b Amazonie péruvienne : identités ethniques en mouvement. *In* : da CUNHA J.C. (ed.), *Ecologia, Desenvolvimento e Cooperação na Amazônia*. Belem : UNAMAZ (*Serie Cooperação Amazônica* 11).
- 1992c Chamanismes à géométrie variable en Amazonie. *Diogène* 158 : 92-103.

- 1997 Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie. *Journal de la Société des Américanistes* 83 : 83-110.
- 2002 Ciudades encantadas y mapas submarinos. Redes transnacionales y chamanismo de frontera en el Trapecio amazónico. In : MORIN F. y SANTANA R., (éd.), *Lo transnacional, instrumento y desafío para los pueblos indígenas* : 25-49. Quito : Abya-Yala/Gral.
- 2004 Perception and appropriation of a space without frontiers. An indigenous perspective from the Amazon Trapecio. In : MADER E. und HALBMAYER E. (ed.), *Kultur, Raum, Landschaft, Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika-Institutes* : 123-135. Frankfurt : Brandes und Apsel/Südwind.

CIPOLLI Carlo, FAGIOLO Igino, BARONCINI Paolo, FUMAI Angela, MARCHIO Bruno, SANCINI Marco, TUOZZI Giovanni and SALZARULO Piero

- 1992 Recall of mental sleep experience with or without. *American journal of psychology* 105,3 : 385-407.

CIPOLETTI María Susana

- 2002 El testimonio de Joaquina Grefa, una cautiva quichua entre los huaorani (Ecuador, 1945). *Journal de la Société des Américanistes* 88 : 111-135.

CLASSEN Constance

- 1990 La perception sauvage. Étude sur les ordres sensoriels des enfants sauvages, *Anthropologie et Société* 14,2 : 47-56.
- 1993 *Worlds of sense*. London : Routledge.
- 1997 Fondements pour une anthropologie des sens. *Revue Internationale des Sciences Sociales* 153 : 437-449.

COIGNET Patricia

- 2005 *La gestion de politiques publiques par les organisations internationales envers les peuples indigènes : étude du projet Prodepine de la Banque mondiale en Équateur 1998-2002*. Thèse de sciences politiques, IEP de Strasbourg.

COLWELL-CHANTHAPHONH Chip

- 2004 Remembrance of things and things past : museums as memorials and encounters with native american history. *Museum Anthropology* 27,1-2 : 37-48.

COLLECTIF

- 2000 *El ojo verde : cosmovisiones amazónicas*. Lima : Telefónica del Perú / AIDSESP- Programa de formación de maestros bilingües.

COSTA Jean-Patrick

- 2004 *Informe sobre la situación de la Nacionalidad Záparo*. Manuscrit non publié, 6 p.

COSTALES Piedad y COSTALES Alfredo

- 1975 La familia etno-lingüística zápara. *Ethos* 1 : 3-30.

CSORDAS Thomas J.

- 1994 *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Boston : Cambridge University Press.

DEBARY Octave et TURGEON Laurier (éd.)

- 2007 *Objets et Mémoires*. Paris/Québec : Éditions de la MSH/Presses de l'Université de Laval.

DESCOLA Philippe

- 1986 *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris : Éditions de la MSH.
- 1989 Head-shrinkers versus shrinks : Jivaroan dreams analysis. *Man* 24,3 : 439-450.
- 1993 *Les lances du crépuscule, Relations Jivaros, Haute-Amazone*. Paris : Plon (Terres humaines).
- 2005 *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.

DEVEREUX Georges

- 1957 Dream learning and individual ritual differences in Mohave shamanism. *American anthropologist* 59,6 : 1036-1045.
- 1967 Rêves pathogènes dans les sociétés non occidentales. In : CAILLOIS R. et VON GRUNEBaum G.E. (dir.), *Le rêve et les sociétés humaines* : 189-204. Paris : Gallimard.
- 1970 *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris : Flammarion.

DUBUC Élise

- 2006 La nouvelle muséologie autochtone. *Muse* (nov. déc.) : 28-33.

ERIKSEN Thomas Hylland

- 1993 *Ethnicity and Nationalism : Anthropological Perspectives*. London : Pluto Press.

ERIKSON Philippe

- 1996 *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquage ethnique chez les Matis d'Amazonie*. Paris : Editions Peeters.

ERIKSON Philippe (éd.)

- 2006 *La pirogue ivre. Bières traditionnelles en Amazonie*. Paris/Saint-Nicolas-de-Port : Université Paris X-Nanterre/LESC/EREA/Musée Français de la Brasserie.

ESPINOSA PEREZ Lucas

- 1955 *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*. Madrid : CSIC/Instituto Bernardino de Sahagún.

ESPINOSA María-Fernanda

- 1997 Conquistas territoriales, identidad y etnicidad en la Amazonía ecuatoriana. In: Tratado de Cooperación Amazónica (TCA). *Tierras y áreas indígenas en la Amazonía*. Lima : Secretaría Pro Tempore Tierras y Áreas Indígenas en la Amazonía TCA.

ESVERTIT COBES Natalia

- 2005 *Incipiente Provincia. Incorporación del Oriente ecuatoriano al Estado nacional (1830-1895)*. Thèse d'anthropologie sociale, histoire d'Amérique et Afrique, Université de Barcelone.

FARGE Arlette

- 1997 *Des lieux pour l'histoire*. Paris : Seuil.

FAJARDO GRUPIONI Denise E TILKIN GALLOIS Dominique

- 2005 *Experiências indígenas em gestão e pesquisa de patrimônios culturais no Amapá e norte do Pará*. Fortaleza São José de Macapá, Amapá : Manuscrit non publié, 26 p.

FAUSTO Carlos

- 2001 *Inimigos Fiéis. Historia, Guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo.
- 2002 The bones affair : indigenous knowledge practices in contact situations seen from an Amazonian case. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8,4 : 669-690.

FENTRESS James and WICKHAM Chris

1992 *Social Memory*. Oxford/Cambridge : Blackwell.

FICCA Giancula and SALZARULO Piero

2004 What in sleep is for memory. *Sleep medicine* 5 : 225-230.

FIENUP-RIORDAN Ann (ed.)

2005 *Ciuliamta akluit. Things of our ancestors : Yup'ik elders explore the Jacobsen Collection at the Ethnologisches Museum Berlin*. Seattle : University of Washington Press.

FIORINI Marcelo et BALL Christopher

2006 Le commerce de la culture, la médecine rituelle et le Coca-Cola. *Gradhiva*, 4 (NS) : 97-113.

FOUCAULT Michel

1994 (1954) Introduction. In : BINSWANGER L., *Le rêve et l'existence* : 9-28. Paris : Desclée de Brouwer

FOUCHER Michel

2006 Frontières et géopolitique. In : FOUCHER M. et DORION H. (éd.), *Frontières. Image de vie entre les lignes*. Lyon : Éditions Muséum/Musée des Confluences/Aedelsa/ Glénat : 10-17.

FOURNIER Laurent-Sébastien

2005 *La fête en héritage : enjeux patrimoniaux de la sociabilité provençale*. Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence.

FRANK Erwin H.

1991 Etnicidad. Contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil. In : JORNA P., MALAVER L. y OOSTRA M. (éd.), *Etnohistoria del Amazonas* : 63-82. Quito : Abya-Yala.

FRIEDMAN Jonathan

1991 The past in the future : History and the politics of Identity. *American Anthropologist* 94,4 : 837-859.

GALINIER Jacques

1997 *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*. Paris : PUF.

2004 Détruire pour conserver. Notes sur l'imagination muséographique en Mésoamérique. *Anthropologie et Sociétés* 28,2 : 101-119.

GALINIER Jacques et MOLINIE Antoinette

2006 *Les néo-indiens. Une religion du II^e millénaire*. Paris : Odile Jacob.

GALLOIS Dominique

2001 Programa de Educação Waiãpi : reivindicações indígenas versus modelos de escolas. In : LOPES DA SILVA A. e FERREIRA M. (eds), *Práticas Pedagógicas na Escola Indígena*. São Paulo : Fapesp/Mari/Global.

GALLOIS Dominique (org.)

2006 *Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas. Exemplos no Amapá e norte do Pará*. São Paulo : Iepé.

GARCIA Lorenzo

1999 *Historia de las misiones en la Amazonía Ecuatoriana*. Quito : Abya-Yala.

GEF/PNUD/UNOPS

- 1997 *Amazonia Peruana : Comunidades Indígenas, conocimientos y tierras tituladas. Atlas y base de datos.* Lima : GEF/PNUD/UNOPS.

GELL Alfred

- 1998 *Art and agency : an anthropological theory.* Oxford : Clarendon Press.

GLOWCZEWSKI Barbara et HENRY Rosita (éd.)

- 2007 *Le défi indigène. Entre spectacle et politique.* Paris : Éd. Aux lieux d'être.

GONÇALVES Jose Reginaldo S.

- 1995 O templo e o fórum : reflexões sobre museus, antropologia e cultura. In : CHUVA M. (ed.), *A invenção do patrimônio : reflexões sobre museus, cultura e antropologia.* Rio de Janeiro : IPHAN.
- 1996 *A retórica da perda : os discursos do patrimônio cultural no Brasil.* Rio de Janeiro : Editora da UFRJ/IPHAN.

GONSETH Marc-Olivier, HAINARD Jacques et KAEHR Roland (éd.)

- 2002 *Le musée cannibale.* Neuchâtel : Musée d'Ethnographie de Neuchâtel.

GOULARD Jean-Pierre

- 1998 *Les genres du corps. Conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonie.* Thèse de doctorat d'ethnologie, EHESS à Paris.
- 2006 De una a otra arqueología. In : MORCOTE RIOS G., MORA CAMARGO S. y FRANKY CALVO C. (eds), *Pueblos y paisajes antiguos de la selva amazónica* : 171-185. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia, Taraxum.

GOULET Jean-Guy

- 2000 (1990) Los sueños, las visiones y la identidad de otros entre los Dene-Tha. In : PERRIN M. (ed.), *Antropología y experiencia del sueño* : 21-36. Quito : Abya-Yala.

GOW PETER

- 1991 *Of mixed blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia.* Oxford : Clarendon Press.

GRAHAM Laura

- 1995 *Performing Dreams : Discourses of Immortality Among the Xavante of Central Brazil.* Austin : The University of Austin Press.

GRAY Andrew

- 1997 *The Arakmbut of Amazonian Peru* 3. Providence/Oxford : Berghahn Books.

GREGOR Thomas

- 1977 *Mehinaku : The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village.* Chicago : University of Chicago Press.
- 1981 « Far, far away my shadow wandered... » : the dream symbolism and dream theories of the Mehinaku Indians of Brazil. *American Ethnologist* 4 : 709-720.

GRICE Herbert Paul

- 1979 Logique et conversation. *Communications* 30 : 57-72.

GROHS Waltraud

- 1974 *Los Indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII, Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas.* Bonn : Bonner Amerikanische Studien.

GROS Christian

- 2001 Le multiculturalisme à l'école : entre mythe et utopie. *Recherches amérindiennes au Québec* 31,3 : 59-71.

GUSS David M.

- 1980 Steering for dreams : dream concepts of the Makiritare. *Journal of the Latin American Lore* 6,2 : 297-312.

GUTIERREZ-CHOQUEVILCA Andrea Luz

- 2007 *Le concept de personne et quelques unes de ses applications chez les Quechua d'Amazonie péruvienne : le rôle de la mimésis dans l'évocation de la maladie infantile et la rhétorique des chants incantatoires quechua*. Manuscrit non publié, 47 p.

GUZMAN GALLEGOS María Antonieta

- 1997 *Para que la yucca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonia Ecuatoriana*. Quito : Abya-Yala/Cedime.
- In press Identity Cards, Abducted Footprints, and the Book of San Gonzalo : The Power of Textual Objects in Runa Worldview. In : SANTOS-GRANERO F. (ed.), *The occult life of things. Native amazonian theories of materiality and personhood* : 273-297.

HALBWACHS Maurice

- 1994 (1925) *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Éditions Albin Michel (Collection Poche).

HARNER Michael

- 1973 *Hallucinogens and shamanism*. New York : Oxford university Press.
- 1977 *Les Jivaros*. Paris : Payot.

HARRISON Julia

- 2005 What matters : Seeing the museum differently. *Museum Anthropology*. 28,2 : 31-42.

HARTOG François

- 2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris : Seuil.

HEDLUND Ann Lane

- 1994 Speaking for or about others ? Evolving ethnological perspectives. *Museum Anthropology* 18,3 : 32-43.

HEGEL Georg

- 2003 *La raison dans l'histoire*. Paris : 10/18.

HENRY Jules

- 1964 *Jungle people : a Kaingang tribe of the Highlands of Brazil*. New York : Vintage Books.

HERDT Gilbert

- 1987 Selfhood and discourse in Sambia dream sharing. In : TEDLOCK B. (ed.), *Dreaming. Anthropological and psychological interpretations* : 55-85. Cambridge : Cambridge University Press.

HILL Jonathan

- 1988 Introduction. In : HILL J. (ed.), *Rethinking History and Myth : Indigenous South American Perspectives on the Past* : 1-20. Urbana and Chicago : University of Illinois Press.
- 1996 Introduction. In : HILL J. (ed.), *History, Power and identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992* : 1-19. Iowa City : University of Iowa Press.

HOBBSAWM Eric and RANGER Terence

- 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press.

HOWARD Alan

- 1990 Cultural Paradigms, History, and the Search for Identity in Oceania. In : LINNEKIN J. and POYER L. (eds), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific* : 259-279. Honolulu : University of Hawaiï press.

HOWES David

- 1986 Le sens sans parole : vers une anthropologie de l'odorat. *Anthropologie et Société* 10,3 : 29-45.
- 1990 Les techniques des sens. *Anthropologie et Société* 14,2 : 99-115.

HOWES David (ed.)

- 1991 *The varieties of sensory experience : a sourcebook in the anthropology of senses*. Toronto : Toronto University Press.

HUDELSON John Edwin

- 1987 *La cultura Quichua de Transición : su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Quito : Abya-Yala.

HUGH-JONES Stephen

- 2003 Educação e cultura : uma reflexão sobre o sistema escolar na região de Vaupés. *Cadernos de educação escolar indígena* 2,1.
- In press The Fabricated Body : Objects and Ancestors in Northwest Amazonia. In : SANTOS-GRANERO F. (ed.), *The occult life of things. Native amazonian theories of materiality and personhood* : 38-63.

HUNT Harry T.

- 1989 *The multiplicity of dreams : memory, imagination, and consciousness*. New Haven : Yale University Press.

HURTADO Simon

- 1927 *El Oriente Dominicano : Revista Misional del Vicariato Apostólico de Canelos* 2 : 45-46.

IBARRA ILLANEZ Alicia

- 1992 *Los indígenas y el estado en el Ecuador*. Quito : Abya-Yala.

JACKSON Jean

- 1995 Preserving Indian culture : shaman schools and ethno-education in the Vaupés, Colombia. *Cultural Anthropology* 10,3 : 302-329.

JANES Robert P. and CONATY Gerald T. (eds)

- 2005 *Looking reality in the eye : museums an social responsibility*. Calgary : University of Calgary Press.

JOUANEN José

- 1941-1943 *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito*. Quito : Editorial Ecuatoriana.

KAINE Elisabeth

- 2004 Des expériences communautaires de mises en exposition en territoire inuit. *Anthropologie et Sociétés* 28,2 : 141-154.

KARADIMAS Dimitri

- 2005 La raison du corps. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne. Paris, Dudley (Mass.) : Peeters/Selaf.

KARSTEN Rafael

- 1935 *The head-hunters of Western Amazonas : the life and culture of the Jibaro indians of Eastern Ecuador and Peru*. Helsingfors : Societas Scientiarum Fennica.
- 1998 (1920-21) *Entre los Indios de las selvas del Ecuador. Tres años de viajes e investigaciones*. Quito : Abya-Yala.

KEIFENHEIM Barbara

- 2002 Suicide « à la kashinawa ». Le désir de l'au-delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts. *Journal de la Société des Américanistes* 88 : 91-110.

KERBAT-ORECCHIONI Catherine

- 2005 *Le discours en interaction*. Paris : Armand Colin.

KILROE Patricia

- 2000 The dream as text, the dream as narrative. *Dreaming* 10,3
<http://www.asdreams.org/journal/articles/10-3_kilroe.htm>

KING Kendall A. and HABOUD Marleen

- 2002 Language planning and policy in Ecuador. *Current issues in language planning* 3,4 : 359-424.

KOHN Eduardo

- 2002 *Natural Engagements and Ecological Aesthetics Among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador*. Ph D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison.
- 2007 How dogs dream : Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American ethnologist* 34,1 : 3-24.

KONINCK Joseph (de)

- 2002 De quoi rêve-t-on ? *Science et Vie* 220 (HS), « Le sommeil. Mécanismes du sommeil : des découvertes étonnantes » : 88-91.

KOPYTOFF Igor

- 1986 The cultural biography of things : commoditization as process. In : APPADURAI A. (ed.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective* : 64-94. Cambridge : Cambridge University Press.

KRACKE Waud H.

- 1987 Myths in dreams, thought in images : an amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process. In : TEDLOCK B. (ed.), *Dreaming. Anthropological and psychological interpretations* : 31-54. Cambridge : Cambridge University Press.
- 1990 El sueño como vehículo del poder shamánico : interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Parintintin. In : PERRIN M. (éd.), *Antropología y experiencias del sueño* : 145-157. Quito : Abya-Yala.
- 1992 Myths in dreams, thought in images : an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process. In : TEDLOCK B. (ed.), *Dreaming : Anthropological and Psychological Interpretations* : 31-54. Santa Fe : School of American Research Press.

KRECH Shepard

- 1991 The State of Ethnohistory. *Annual Review of Anthropology* 20 : 345-375.

KREPS Christina

- 1998 Museum-making and indigenous curation in central Kalimantan, Indonesia. *Museum Anthropology* 22,1 : 5-17.
- 2003 *Liberating culture : Cross cultural perspectives on museums, curation and heritage preservation*. London : Routledge.

LATOUR Bruno (dir.)

2007 *Le Dialogue des cultures. Actes des rencontres inaugurales du musée du quai Branly (21 juin 2006)*. Paris : Musée du Quai Branly/Actes Sud.

LAVELLE Sylvain

2004 Les actes de connaissance : La pragmatique de la cognition et le problème épistémique de la justification. *Revue Philosophique de Louvain* 102,3 : 477-504.

LEE Molly

1998 Ugtarvik and the Yup'ik Piciryarait Museums: a case study in comparative anthropological museology. *Museum Anthropology* 22,1 : 43-48.

LENCLUD Gérard

1987 « La tradition n'est plus ce qu'elle était... ». *Terrain* 9 : 110-123.

LINNEKIN Jocelyn and POYER Lin

1990 Introduction. In : LINNEKIN J. and P. Lin (ed.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific* : 1-16. Honolulu : University of Hawai'i press.

LOPES DA SILVA Aracy.

2001 A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares : introdução. In : LOPES DA SILVA A. e FERREIRA M. (eds), *Antropologia, História e educação*. São Paulo : Fapesp/Mari/Global.

LUNA LUIS Eduardo and AMARINGO Pablo

1991 *Ayahuasca Visions, The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. Berkeley : North Atlantic Books.

LUYKX Aurolyn

1999 *The citizen factory : Schooling and cultural production in Bolivia*. Albany : State University of New York Press.

MAGALLI Joseph

1890 *Colección de cartas sobre las misiones dominicanas del Oriente*. Quito.

MAGAÑA Edmundo

2000 (1990) Zarigüeya, Señor de los sueños. Una teoría tarëno. In : PERRIN M. (éd.), *Antropología y experiencias del sueño*. Quito : Abya-Yala.

MAQUET Pierre

2007 Les bonnes ondes du sommeil. *La Recherche* 410 : 42-44.

MARCEL Jean-Christophe et MUCCHIELLI Laurent

1999 Un fondement du lien social : la mémoire collective selon Maurice Halbwachs. *Technologies. Idéologies. Pratiques. Revue d'anthropologie des connaissances* 13,2 : 63-88.

MARONI Pablo

1988 (1738) *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. Iquitos : IIAP/CETA.

MARTY Emilia M. O.

2004 Simondon, un espace à venir. *Multitudes* 18.
[<http://multitudes.samizdat.net/article1577.html>]

MAUSS Marcel

1996 (1926) *Manuel d'Ethnographie*. Paris : Petite Librairie Payot.

MCCALLUM Cecilia

- 1996 The Body That Knows : From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly* 10,3 : 347-372.

MCDONALD Theodore

- 1979 *Processes of change in Amazonian Ecuador : Quijos Quichua Indians become cattleme*. Ann Arbor, Michigan University Microfilm, PhD, Thesis, University of Illinois, Urbana.

MENGET Patrick et MOLINIE Antoinette

- 1992 Introduction. In : BECQUELIN A. et MOLINIE A. (éd.), *Mémoires de la tradition* : 9-20. Nanterre : Société d'ethnologie.

MERLEAU-PONTY Maurice

- 2003 (1964) *Le visible et l'Invisible*. Paris : Tel.

MÉTRAUX Alfred

- 1948 Tribes of the peruvian and ecuadorian montaña. The Zaparoan tribes. In : STEWARD J., *Handbook of South American Indians*. Vol. 3 « The Tropical Forest Tribes » : 628-651. Washington : Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology (Bulletin 143).

MICHELET Jules

- 1974 Préface à « L'Histoire de France ». In : MICHELET J., *Œuvres complètes*. Paris : Flammarion.

MILLER Daniel

- 1987 *Material Culture and Mass Consumption*. New York : Basil Blackwell.

MULLER Jean-Claude

- 2002 Rester sur sa réserve ou en sortir ? Dans le ventre du musée cannibale. In : GONSETH M.O., HAINARD J. et KAEHR R. (éd.), *Le musée cannibale* : 111-129. Neuchâtel : Musée d'Ethnographie de Neuchâtel.

MURATORIO Blanca

- 1987 *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito : Abya-Yala.

MURPHY Berenice

- 2005 Mémoire, histoire et musées. *Museum International* 227 : 66-74.

NARANJO Marcelo

- 1977 Zonas de refugio y adaptación étnica en el Oriente. Siglos XVI, XVII, XVIII. In : NARANJO M., PEREIRA J. y WHITTEN N. (eds), *Temas sobre la Continuidad y Adaptación Cultural Ecuatoriana*. Quito : Ediciones de la Universidad Católica : 107-168.

NORA Pierre (éd.)

- 1984 *Les lieux de mémoire*, vol. 1, La république. Paris : Gallimard.

ORR Catherine Y WRISLEY Betsy

- 1965 *Vocabulario quichua del Oriente del Ecuador*. Quito : ILV/Ministerio de Educación Pública.

OSCOLATI Gaetano

2000 (1854) *Exploraciones de las regiones ecuatoriales a través del Napo y de los ríos de las Amazonas. Fragmento de un viaje por las dos Ameritas en los años 1846-1848*. Quito : Abya-Yala.

PABÓN TRIANA Marta (coord.)

1994 *La recuperación de lenguas nativas como búsqueda de identidad étnica*. Bogotá : Universidad de los Andes / Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes / Instituto Colombiano de Antropología de Colcultura.

PANOFSKY Erwin

1987 (1943) *La vie et l'art d'Albrecht Dürer*. Paris : Hazan.

PEEKE Catherine

1959 Shimigae, idioma que se extingue. In : *Estudios acerca de las lenguas Huarani (Auca), Shimigae y Zaparo* : 18-28. Quito : Publicación científica del Ministerio de Educación del Ecuador.

1962 Structural summary of Záparo. In : ELSON B. (ed.), *Studies in Ecuadorean Indian Languages I* : 125-216. Norman : Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma..

1991 Bosquejo grammatical del záparo. *Cuadernos Etnolingüísticos* 14. Quito : ILV.

PEERS Laura and BROWN Alison K. (eds)

2003 *Museum and source communities : a Routledge reader*. Londres/New York : Routledge.

PERRIN Michel

1976 *Le chemin des Indiens morts. Mythes et symboles goajiro*, Paris : Payot.

1992 *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*. Paris : PUF.

PHILLIPS Ruth B.

2003 Introduction : community collaboration in exhibitions : toward a dialogic paradigm. In : PEERS L. and BROWN A., *Museum and source communities : a Routledge reader* : 155-170. Londres/New York : Routledge.

PIERRE François

1983 (1889) *Viaje de exploración al Oriente ecuatoriano, 1887-1888*. Quito : Abya-Yala.

PORRAS Pedro I.

1979 The Discovery in Rome of an Anonymous Document on the Quijo Indians of the Upper Napo, Eastern Ecuador. In : BROWMAN D.L. and SCHWARZ R.A. (eds), *Peasants, Primitives, and Proletariats*. La Hague : Mouton Publishers.

POUILLON Jean

1975 Tradition : transmission ou reconstruction. In : POUILLON J., *Fétiches sans fétichisme* : 155-173. Paris : Maspero.

PRAET Istvan

2006 *Courage and Fear. An Inquiry into Chachi Shape-Shifting*. Ph.D. Dissertation, University of Oxford, Institute of Social and Cultural Anthropology.

QUEIXALÓS Francisco e RENAULT-LESCURE Odile (eds)

1999 *As Línguas Amazônicas Hoje*. São Paulo : IRD/ISA/MPEG.

REEVE Mary-Elizabeth

- 1988a *Los Quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito : Abya-Yala/Banco Central del Ecuador de Guayaquil.
- 1988b Cauchu Uras : Lowland Quichua Histories of the Amazon Rubber Boom. In : HILL J.D. (ed.), *Rethinking History and Myth : Indigenous South American Perspectives on the Past* : 21-34. Urbana and Chicago : University of Illinois Press.
- 1993-1994 Narratives of catastrophe : the zaparoan experience in amazonian Ecuador, *Bulletin de la société suisse des améicanistes* 57-58 : 17-24.

REINBURG Pierre

- 1921 Contribution à l'étude des boissons toxiques des Indiens du Nord-Ouest de l'Amazone, l'ayahuasca, le yagé, le huanto, *Journal de la société des améicanistes de Paris* 13,1 : 25-54.

RICH Rolland

- 2000 *Diccionario Arabela-Castellano*. Lima : ILV (Serie Lingüística Peruana 48).

RICŒUR Paul

- 2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Éd. du Seuil.

RIDINGTON Robin

- 2000 (1990) El soñar y la búsqueda de visiones entre los indios Beaver. In : PERRIN M. (ed.), *Antropología y experiencia del sueño* : 37-47. Quito : Abya-Yala.

RIVAL Laura

- 1996a *Hijos del sol, padres del jaguar. Los Waorani de ayer y hoy*. Quito : Abya-Yala.
- 1996b Formal Schooling and the Production of Modern Citizens in the Ecuadorian Amazon. In : LEVINSON B.A. (ed.), *The Cultural Production of the Educated Person. Critical Ethnographies of Schooling and Local Practice* : 153-183. New York : State University of New York.
- 2002 *Trekking through history : the Huaorani of amazonian Ecuador*. New York : Columbia University Press.

RIVAL Laura and WHITEHEAD Neil

- 2001 *The Visible and the Material : The Amerindianization of Society in the Work of Peter Riviere*. Oxford/New York : Oxford University Press.

RIVIALE Pascal

- 2003 Charles Wiener o el disfraz de una misión lucida. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 32,3 : 539-547.

ROE Peter G.

- 1982 *The cosmic zygote. Cosmology in the Amazon basin*. New Brunswick : Rutgers University Press.

ROSOFF Nancy

- 1999 Integrating native views into museum procedures: Hope and practice at the National Museum of the American Indian. *Museum Anthropology* 22,1 : 33-42.

ROUE Marie

- 2004 Une réunion de la Confédération crie à Chisasibi (Baie James) : réunion politique, lieu de mémoire ou naissance d'un musée ? *Anthropologie et sociétés* 28,2 : 121-139.

SALADIN D'ANGLURE Bernard et MORIN Françoise

- 1998 Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien. *Anthropologie et sociétés* 22,2 : 49-74.

SANTOS GRANERO Fernando

- 1991 *The Power of Love : The Moral Use of Knowledge Amongst the Amuesha of Central Peru*. Londres : Athlone Press.
- 1994 *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV-XVIII*. Quito : Abya-Yala.
- 2007a Of fear and friendship : Amazonian sociability beyond kinship and affinity. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 : 1-18.
- In press/a Introduction : Amerindian constructional views of the world. In : Santos-Granero F. (ed.), *The occult life of things. Native amazonian theories of materiality and personhood* : 4-37.
- In press/b From Baby Slings to Feather Bibles, and From Star Utensils to Jaguar Stones : The Multiple Ways of Being a Thing in Yanesha Lived World. In : SANTOS-GRANERO F. (ed.), *The occult life of things. Native amazonian theories of materiality and personhood* : 151-174.

SANTOS GRANERO Fernando (dir.)

- In press *The occult life of things. Native amazonian theories of materiality and personhood*.

SANTOS RODRIGUES dos Cecilia

- 2001 Novas fronteiras e novos pactos para o patrimônio cultural. *São Paulo em Perspectiva* 15,2 : 43-48.

SARGENT Mary

- 1959 Vocabulario Záparo. In : *Estudios acerca de las lenguas Huarani (Auca), Shimigae y Zaparo*. Quito : Publicación científica del Ministerio de Educación del Ecuador : 43-48.

SCAZZOCCHIO Françoise

- 1979 *Ethnicity and Boundary Maintenance among Peruvian Forest Quechua*. Ph D. Thesis, Cambridge University.

SCHWARTZ Sophie

- 2000 *Matière à rêver. Exploration statistique et neuropsychologique des phénomènes oniriques au travers des textes et des images de rêves*. Thèse en Psychologie, Université de Lausanne.

SCHWARTZ Sophie, DANG-VU Thien Than, PONZ Aurélie, DUHOX Stéphanie and MAQUET Pierre

- 2005 Dreaming : a neuropsychological view. *Swiss Archives of Neurology and Psychiatry* 156,8 : 426-439.

SEBAG Lucien

- 1964 Analyse des rêves d'une indienne guayaki. *Les Temps Modernes*. Tome 19 n°217 : 2181-2237.
- 1965 Le chamanisme ayoreo 1. *L'homme* 5 : 5-32.

SEEGER Anthony

- 1981 *Nature and society in central Brazil*. Cambridge : Harvard University Press.

SELVERSTON-SCHER Melina

- 2001 *Ethnopolitics in Ecuador. Indigenous Rights and the Strengthening of Democracy*. Coral Gables/Miami : North-South Center Press/University of Miami.

SEVERI Carlo

- 2003 Warburg anthropologue ou le déchiffrement d'une utopie. De la biologie des images à l'anthropologie de la mémoire. *L'Homme* 165 : 77-128.
- 2004a Capturing imagination : a cognitive approach to cultural complexity. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10,4 : 815-838.
- 2004b *Il Percorso e la voce : un'antropologia della memoria*. Torino : Einaudi.

SILVEIRA Flávio Leonel ABREU DA e FERREIRA LIMA FILHO Manuel,

- 2005 Por uma antropologia do objeto documental : entre a “a alma nas coisas” e a coisificação do objeto. *Horizontes Antropológicos* 11,23 : 37-50.

SIMONDON Gilbert

- 2005 *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris : Million Jérôme Éditions.

SIMPSON Moira

- 2001 *Making representations. Museums in the post colonial era*. Londres/New York : Routledge.

SIMSON Alfred

- 1877 Notes on the Záparo. *Journal of the Anthropological Institute of Great-Britain and Ireland* 7 : 502-510.
- 1993 (1886) *Viajes por las selvas del Ecuador y exploraciones del río Putumayo*. Quito : Abya-Yala. [1886 *Travels in the wilds of Ecuador, and the exploration of the Putumayo river*. London.]

SISKIND Janet

- 1973 *To hunt in the morning*. New York : Oxford University Press.

STANTON John E.

- 2003 Snapshots on the dreaming : photographs of the past and present. In : PEERS L. et BROWN A., *Museum and source communities : a Routledge reader* : 136-151. Londres/New York : Routledge.

STARK Louisa R.

- 1972 Indigenous Languages of Lowland Ecuador : History and Current Status. In : MANEKIS KLEIN H. and STARK L. (eds), *South American Indian Languages. Retrospect and Prospect* : 157-193. Austin : University of Texas Press.
- 1981 La lengua zápara del Ecuador. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 1 : 12-29.

STEWART Julian H. (dir.)

- 1948 *Handbook of South American Indians*, vol. 3, « The Tropical Forest Tribes », Washington : Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology (Bulletin 143).

STOCKS Anthony Wayne

- 1981 *Los nativos invisibles. Notas sobre la Historia y Realidad Actual de los Cocamilla del Río Huallaga, Perú*. Lima : CAAP.

STOLLER Paul

- 1989 *The taste of ethnographic things, The senses in Anthropology*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

STOLLER Paul et OLKES Cheryl

- 1990 La sauce épaisse. Remarques sur les relations sociales songhaïs. *Anthropologie et Sociétés* 14,2 : 57-76.

STORRIE Robert

- 2003 Equivalence, personhood and relationality. Processes of relatedness among the Hoti of Venezuelan Guiana. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9,3 : 407-428.

SURRALLES Alexandre

- 2003 *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris : Éditions de la MSH.

TAYLOR Anne-Christine

- 1986 « La zone orientale » et « la zone septentrionale ». In : RENARD-CASEVITZ F.-M., SAIGNES Th. et TAYLOR A.C. (éd.), *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages : rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV^{ème} au XVII^{ème} siècle*. Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations.
- 1993a Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar. *L'Homme* 126-128 : 429-447.
- 1993b Remembering to forget. Identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man* 28 : 653-678.
- 1994 El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX : el otro litoral. In : MAIGUASCA J. (ed.), *Historia y region en el Ecuador : 1830- 1930* : 17-68. Quito : Flasco/Cerlac.
- 1996 The soul's body and its states. An Amazonian perspective on the nature of being human. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2,2 (NS) : 201-215.
- 1997 Une courte histoire de l'oubli. Perspectives jivaro sur la mémoire des morts et la destinée des vivants. *Ateliers* 17 : 73-82.
- 1998 Corps immortels, devoir d'oubli : formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuar. In : GODELIER M. et PANOFF M. (éd.), *La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques* : 317-338. Amsterdam : Éd. des Archives Contemporaines.
- 1999 The western margins of Amazonia from the early sixteenth to the early nineteenth century. In : SALOMON F. and SCHWARTZ S.B. (éd.), *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, Vol. 3, partie 2 : 188-256. Cambridge, New York : Cambridge University Press.
- In press Sick of history. Contrasting regimes of historicity in the upper Amazon. In : FAUSTO C. and HECKENBERGER M.J. (eds.), *When time matters : history, memory and identity in Amazonia*.

TEDLOCK Barbara

- 1987 Dreaming and dream research. In : TEDLOCK B. (ed.), *Dreaming. Anthropological and psychological interpretations* : 31-54. Cambridge : Cambridge University Press.
- 1994 Rêves et visions chez les Amérindiens : « produire un ours ». *Anthropologie et sociétés* 18,2 : 13-26.

TEDLOCK Dennis

- 1979 The analogical tradition and the emergence of a dialogical anthropology. *Journal of anthropological research* 35 : 387-400.

TESSMANN Günter

- 1999 (1930) *Los indígenas del Perú Nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito : Abya-Yala.

THUAL François

- 1999 *Le désir de territoire. Morphogenèses territoriales et identités*. Paris : Ellipses.

TINOCO LOPES DA SILVA MACEDO Silvia

- 2000 *Joviña, cacique, professor e presidente : as relações entre o conselho Apina e os cursos de formação de professores Waiãpi*. Mémoire de maîtrise d'anthropologie sociale, Université de São Paulo.
- 2006 *Ekolya et Karetajar : maître d'école, maître de l'écriture. L'incorporation de l'écriture et de l'école par les amérindiens wayãpi de l'Amapari (Brésil) et de l'Oyapock (Guyane française)*. Thèse de doctorat d'anthropologie sociale et d'ethnologie, EHESS, Paris.

TOBAR DONOSO Julio

- 1960 *Historiadores y Cronistas de las Misiones*. Biblioteca Mínima Ecuatoriana. Puebla : Editorial JM Cajica, Jr SA.

TODOROV Tzvetan

- 1995 La mémoire devant l'histoire. *Terrain* 25 : 101-112.

TOLA Florencia

- 2004 « *Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps* ». *Corps et multiplicités chez les Toba (Qom) du Chaco argentin*. Thèse de doctorat d'anthropologie sociale et d'ethnologie, EHESS, Paris.

TURNER Terence

- 1988 Ethno-Ethnohistory : Myth and History. In : HILL J. (ed.), *Native South American Representations of Contact with Western Society, Rethinking History and Myth : Indigenous South American Perspectives on the Past* : 235-281. Urbana/Chicago : University of Illinois Press.

UZENDOSKI Michael

- 2005 *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Urbana/Chicago : University of Illinois Press.

VALLADARES Álvaro

- 1912 *Cartas sobre las misiones dominicanas en la región oriental del Ecuador : segunda serie*. Quito : Impr. de Santo Domingo.

VELHO Gilberto

- 2006 Patrimônio, negociação e conflito. *Mana* 12,1 : 237-248.

VEYNE Paul

- 1978 *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Éditions du Seuil.

VIATORI Maximilian

- 2005 *The language of "authenticity" : shifting constructions of zápara identity, the politics of indigenous representation, and the state in amazonian Ecuador*. Ph D. dissertation, University of California, Davis.
- 2007 Zápara leaders and identity construction in Ecuador : the complexities of indigenous self-representation. *Journal of latin american and caribbean anthropology* 12,1 : 104-133.

VIATORI Maximilian and USHIGUA Gloria

- 2007 Speaking sovereignty: Indigenous languages and self-determination. *Wicazo Sa Review* 22,2: 7-21.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1992 *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago/Londres : the University of Chicago Press.
- 1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2,2: 115-144.

- 1998 Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the royal anthropological institute* 4,3 (NS) : 469-488.
- 2002 Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In : *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo : Cosac & Naify.

WEINREICH Uriel

- 1968 Unilinguisme et Multilinguisme. In : MARTINET A. (éd.), *Le Langage, Encyclopédie de la Pléiade*. Paris : Gallimard.

WHITE Geoffrey

- 1991 *Identity through History : living stories in a Solomon islands society*. Cambridge : Cambridge University Press.

WHITTEN Dorothea S. and WHITTEN JR Norman E.

- 1988 *From Myth to Creation : Art from Amazonian Ecuador*. Urbana : University of Illinois Press.
- 1993 *Imagery and Creativity : Ethnoaesthetics and Art Worlds in the Americas*. Tucson : University of Arizona Press.

WHITTEN Norman E. JR

- 1976 *Sacha Runa, Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana/Chicago/London : University of Illinois Press.
- 1978 Ecological imagery and cultural adaptability : the Canelos Quichua of Eastern Ecuador. *American anthropologist* 80,4 : 836-859.
- 1979 Jungle Quechua ethnicity : an ecuadorian case study ». In : BROWMAN D.L. and R.A. SCHWARZ (eds), *Peasants, Primitives and Proletariats : the Struggle for Identity in South America* : 225-250. New York/the Hague/Paris : Mouton publishers.
- 1985 *Sicungua Runa, The other side of development in Amazonian Ecuador*. Urbana/Chicago : University of Illinois Press.
- 1996 The Ecuadorian Levantamiento Indígena of 1990 and the Epitomizing Symbol of 1992. Reflections on Nationalism, Ethnic-Bloc Formation, and Racist Ideologies. In : HILL J.D. (ed.), *History, Power and identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa city : University of Iowa Press.

WIENER Charles

- 1883 Amazone et cordillères, 1879-1882. In : *Le Tour du monde*. Paris.

WILBERT Johannes

- 1977 The calabash of the ruffled feathers. In : TRUEBLOOD-BRODSKY A. (ed.), *Stones, bones and skin*. Toronto : The society for art publications.
- 1974 Le tabac et l'extase chamanique chez les indiens Warao du Vénézuëla. In : Furst P. T. (ed.), *La chair des dieux. L'usage rituel des psychotropes* : 19-55. Paris: Seuil.
- 1987 *Tobacco and Shamanism in South America*. New Haven : Yale University Press.

WRAY Natalia

- 1989 La constitución del movimiento étnico-nacional indio en Ecuador. *América Indígena* 49,1 : 77-99.

YATES Frances A.

- 1975 *L'Art de la mémoire*. Paris : Gallimard.

YVINEC Cédric

- 2005 Que disent les tapirs ? De la communication avec les non-humains en Amazonie.
Journal de la Société des Américanistes 91,1 : 41-70.

ZANIRATO Silvia Helena e COSTA RIBEIRO Wagner

- 2006 Patrimônio cultural : a percepção da natureza como um bem não renovável. *Revista Brasileira de História* 26,51 : 251-262.

- 2004 *Zápara una cultura viva*. Quito : Petroecuador/DIENASE/ONZAE.

Numéros thématiques de revues

Anthropologie et sociétés 1990,14,2 « Les cinq sens ». Sous la direction de David Howes.

Anthropologie et sociétés 2004,28,2 « Musées et premières nations ». Sous la direction d'Élise Dubuc et Laurier Turgeon.

Gradhiva 1998,24 « Musées d'ici et d'ailleurs »

Gradhiva 2001, 29 « Collectes, collecteurs, collections... »

Gradhiva 2006, 4 (NS) « Le commerce des cultures »

Muse 2007 « La nouvelle muséologie autochtone »

Revista iberoamericana de educación 1997,13 « Educación intercultural bilingüe ».

Science et Vie 2002,220 Hors série « Le sommeil. Mécanismes du sommeil : des découvertes étonnantes »

Films cités

ALVEAR Miguel (réal.) (Équateur)

2001 *Kuatupama sapara*. Produit par UNESCO/ANAZPPA (16 min).

BESSARD Pierre (réal.) (France)

2005 *Prophétie de Piatsaw (La)*. Produit par Générique Productions (54 min).

GOYES José Luis (réal.) (Équateur)

2001 *Un solo pueblo, una sola selva*. (Activa TV). Produit par ANAZPPA (22 min).

SIMON Rainer (réal.) (Allemagne)

1999 *Dialogues avec la nature. En compagnie des Indiens Záparos dans la forêt équatoriale* (43 min).

2004 *Segundo encuentro binacional cultural de la nacionalidad zápara, Ecuador – Perú*.
Produit par Petroecuador, ONZAE et DIENASE (20 min).

Glossaire

Amarun warmi (kichwa)	Femme anaconda
Amu (kichwa)	maître
Apaka (zápara)	Panier
Apamama (kichwa)	Grand-mère
Apayaya (kichwa)	Grand-père
Ashanga (kichwa)	Panier
Aswa (kichwa)	bière de manioc
Auca ((kichwa)	Non chrétien, sauvage.
Aya (pl. : ayaguna ; kichwa)	Les morts et les esprits des morts
Banku (kichwa)	Siège, banc magique
Chambira (esp)	<i>Astrocaryum chambira</i> . Fibre végétale. Utilisée notamment pour confectionner des petits sacs tressés et des hamacs
Chonta (esp. & kichwa)	<i>Bactris gasipaes</i> . Palmier au bois dur
Islambu (kichwa)	petit sac en chambira où le chamane garde des objets magiques
Kawsay (kichwa)	Vie, existence
Kwaticha (zápara)	Hamac
Limpia (esp.)	Nettoyage
Llanchama (kichwa)	<i>Ficus maxima</i> . Le prélèvement de l'écorce de cet arbre sert à fabriquer l'habit traditionnel appelé en zápara.
Mama (kichwa)	Mère
Mapacho (esp.)	Type de cigarette que l'on trouve en Amazonie péruvienne
Misha rumi (kichwa)	bézoard
Mucawa (kichwa)	coupelle de céramique
Muskuna (kichwa)	rêver
Muskuy (kichwa)	rêve
Muskuy runa (kichwa)	les gens du rêve. Ils sont aussi les maîtres de la stramoine.
Pilchi (kichwa)	Calebasse vidée et coupée en deux, récipient.
Pukuna (kichwa)	(nom.) désigne la sarbacane ; (verbe) souffler
Purina (kichwa)	(nom.) Lieu de chasse ; (verbe) marcher
Purina wasi (kichwa)	Maison de chasse
Rumi (kichwa)	pietre
Runa (kichwa)	hommes, indigènes, ou personnes.
Sacha ((kichwa)	forêt
Sacha runa (kichwa)	Être de la forêt
Sacha supay (kichwa)	Esprit de la forêt

Sacha tabaku (kichwa)	Tabac de la forêt
Saparo (zápara et kichwa)	Panier couvert imperméable
Sasi (kichwa)	Diète en vue d'un apprentissage
Sasi muskuy (kichwa)	Rêve réalisé durant la période de diète
Shigra (kichwa)	Sac fait en chambira, tressé ou selon la technique du filet
Shímano (zapara)	chamane (<i>yachak</i> en kichwa)
Tinaja (kichwa)	Jarre contenant la bière de manioc.
Tuta kushillu (kichwa)	Singe kincajou
Urku (kichwa)	Montagne, colline
Wantu (kichwa)	(nom.) stramoine (<i>datura</i>)
Wantu cocha	Lagune de la stramoine
Witsawke (zápara)	Llanchama
Yachak (kichwa)	chamane
Yachay (kichwa)	savoir, connaissance
Yachay (kichwa)	Savoir, connaissance
Yaku (kichwa)	Eau, fleuve
Yaku runa (kichwa)	Être du fleuve
Yaku supay (kichwa)	Esprit du fleuve
Yanga runa (kichwa)	Personne ordinaire (non chamane)
Yaya (kichwa)	Père
Yuyay (kichwa)	Pensée, esprit

ANNEXES

1  – Voir

2  – La maison de fer

3  – L'histoire rêvée de Rukuguna

4  – La rentrée des classes

5  – Des rêves en cassette

6  – Les cartes

Les pictogrammes de cette page sont des dessins réalisés par les enfants zápara. Le premier représente « les gens », le second, « la maison », le troisième « la bouche », le quatrième « la fille », le cinquième « l'anaconda » et le sixième, « l'arbre ».

1 – Voir



Hormis la vision onirique, il faut distinguer la vue immédiate (monomodale) de la vision induite (par le tabac, l'ayahuasca ou le datura). En langue kichwa, « voir » et « voir avec une plante » se dit *rikuna*. Rêver se dit *muskuna* mais on peut aussi dire « j'ai vu dans le rêve... » *muskuybi rikurani*... En zápara *kumakihaw* signifie à la fois « je vois avec la stramoine » et « je rêve » tandis qu'ils disent en kichwa *wantuwan muskurani*, littéralement : « j'ai rêvé avec la stramoine ».

La vision immédiate

L'importance du sens de la vue est mise en exergue dans les activités de chasse et de pêche en particulier. La vie dans la forêt est étroitement liée aux ressources que celle-ci offre. Les pratiques cynégétiques et halieutiques requièrent une acuité perceptive performante, qui peut être affinée grâce à des apprentissages divers qui s'adressent en premier lieu aux garçons. À la périphérie du village, les plus jeunes, empruntant une sarbacane, testent leur habileté en s'exerçant sur de petits animaux, petits oiseaux le plus souvent, qu'ils prépareront eux-mêmes et cuisineront sur le feu. Quand ils atteignent une dizaine d'années, ils accompagnent leur père à la chasse. De cette façon, ils apprennent à marcher en forêt, à regarder, à reconnaître. Le meilleur chasseur du village de Llanhamacocha se souvient de son père : « Je l'accompagnais et il m'enseignait tout : plantes médicinales, animaux, comment voir les mortels serpents *equis*, les couleuvres, ça c'est dangereux et il l'enseignait aussi. D'abord regarder le sol, me disait-il, après les animaux ».

Andrès, frère de Bartolo et Kiawka, est le cinquième enfant de Blas. Il est aussi son premier fils. Sa mère, ses sœurs, mais aussi ses frères et tout le village s'accordent pour dire qu'il est le meilleur chasseur d'eux tous. Depuis tout petit, Andrès « a appris », son père lui donnait des plantes à absorber et lui interdisait certains aliments. Son entourage se souvient qu'à l'âge de 3 ans, il allait déjà partout avec sa sarbacane et ramenait du petit gibier. Il n'avait pas encore 10 ans que déjà il ramenait des singes, et même des pécaris. Aux dires d'Andrès, son père était encore meilleur chasseur que lui.

Il existe plusieurs phases dans cette formation comme le montrent les extraits suivants :

« Depuis tout petit mon père m'a appris ; quand j'étais de la taille de mon fils Pititzango (4 ans), de cette taille je tuais déjà quelques petits animaux. Ecureuils et *chichicos*. Des animaux plus grands, je n'y arrivais pas. Là mon papa m'a dit : « voila ce qui te manque, le *chiricaspí*, et aussi la *chuchuwasa* », ça, il me l'a donné à boire. Alors parfois, on ne peut pas boire la bière de manioc ou d'autres choses, et avec ça je devenais déjà plus fort. Et aussi en rêve, j'ai rêvé comment chasser, comment pêcher. Ça je l'ai rêvé et c'est comme ça que j'ai fait mes preuves personnelles, je suis parti comme je l'avais rêvé et de la même façon j'ai attrapé du poisson. C'est comme ça que j'ai appris. » (Andrès)

En ingérant ces plantes et en suivant le jeûne prescrit par le père, les jeunes garçons deviennent plus forts et commencent à rêver. Cette première étape est contrôlée par le père des apprenants. Le jeûne, de cinq jours, proscriit le sel, le sucré (incluant les fruits et en particulier l'ananas, la papaye et la canne à sucre, qui sont les plus consommés), la bière de manioc. Tous les fils d'Andrès ont suivi cette diète même le petit Pititzango de 4 ans. Grâce à ces plantes, Andrès raconte qu'il a perdu toute peur, mais aussi qu'il a acquis plus de force au niveau de la gorge pour pouvoir souffler puissamment dans la sarbacane : « Avec cette force, nous envoyons les flèches plus durement. Sinon, quand on ne prend pas les plantes, on ne va pas tuer d'animaux ». Sans la force procurée par le végétal, la fléchette ne pénètre pas dans le cuir des animaux, et il ne sait alors chasser les singes et autres animaux un peu plus

gros. Par ailleurs, les deux plantes – *chiricaspi* et *chuchuwasa* – permettent d'aiguiser la vue et de voir loin lors de la chasse.

Quand un jeune garçon apprend à chasser, il participe à un rituel d'initiation avec d'autres, sous la direction d'un *shimano*. Cette pratique commence à se perdre en raison de la disparition des chamanes. Elle consistait en une retraite de quelques jours et comprenait une diète avec prise de plantes. Les feuilles de *chiricaspi* étaient mastiquées par le chamane. Celui-ci soufflait dessus de la fumée de tabac. Lors d'une prise d'ayahuasca le chamane les donnait au jeune apprenti qui devait l'ingérer. Cela requerrait sept à dix jours de diète après lesquels ils commençaient à manger à nouveau quelques petits gibiers. Ils partaient ensuite chasser et revenaient avec une dizaine d'oiseaux.

Bartolo vit désormais entre la petite ville de Puyo et Quito à cause de ses responsabilités politiques. Il me fit part de la nostalgie qu'il a parfois à être loin de son village et me raconta comment il avait suivi un apprentissage de la chasse avec deux de ses frères, Ricardo et Felipe, sous le contrôle de leur père. Celle-ci eut lieu alors qu'il savait déjà manier la sarbacane. Il avait déjà effectué la première diète, celle évoquée par Andrès avec *chiricaspi* et *chuchuwasa*.

« À cette époque, il n'y avait ni fusil ni carabine. À l'aide d'une petite sarbacane, j'allais chasser les écureuils, sans trop m'éloigner, car j'avais peur, et en particulier peur de me perdre. J'aimais revenir avec la *pilana* (un sac de feuilles tressées) pleine d'écureuils, que mes sœurs cuisinaient avec des *sacha papa* et des *papa china*, en soupe. C'était très bon et c'est pour ça que j'en chassais autant. Mais à tant les chasser, il y en avait de moins en moins, alors j'ai cessé de les traquer et j'ai choisi d'aller chasser plus loin. Je vis alors un singe sapajou. Je l'observai longuement, plaçai bien la sarbacane, et soufflai aussi fort que possible : je ne savais pas encore si mon souffle serait suffisant pour percer le cuir du singe. Il est tombé. Quand je l'ai ramassé, la fléchette avait traversé le singe de part en part : mon souffle avait plus de force que je ne l'imaginais. Je compris alors que je pouvais aller chasser des singes plus gros. C'est à cette époque qu'avec mes deux frères, nous fîmes la deuxième diète : notre père nous souffla de la fumée de tabac dans la gorge pour qu'elle soit bien « droite » pour souffler. Moi j'avais environ 14 ans, Ricardo, deux ans de plus et Felipe, deux de moins. Cette diète est dirigée par le chamane⁴⁰⁹. Après celle-ci les jeunes garçons doivent se soumettre à des épreuves. Mon père savait quand les garçons étaient bons lorsqu'il rêvait de l'avancement de ses fils : des cibles dans lesquelles les garçons devaient souffler permettaient de voir s'ils savaient. Un matin, j'ai dit à mon père : « je vais chasser le singe ». Mon frère Felipe se levait aussi et a dit « je vais chasser ». Nous sommes partis ensemble et nous nous sommes séparés en haut de la colline allant chacun de notre côté. J'ai vu un singe laineux [*Lagothrix lagotricha*] et l'ai tué. Pour cela j'ai dû aller loin. Je suis rentré à 6 h, au coucher du soleil. Mon frère était déjà là, il avait chassé de nombreux animaux. Le feu était allumé. À la fin de la préparation il y eut une fête pour nous trois où nous dûmes faire nos preuves devant tout le monde. »

De nos jours, cette retraite ne se fait plus, en raison en particulier de l'absence de *shimano* pour la préparer. Néanmoins certains jeunes, préparés par leur père, suivent une diète, boivent du jus de tabac⁴¹⁰, et parfois en versent quelques gouttes dans les yeux. Grâce au tabac, ils doivent « voir bien » (*ali rikuna*, en kichwa), avec plus de précision : « On le mettait ici dans la bouche et aussi ici dans les yeux. Dans les yeux aussi. C'est ce que me disait mon

⁴⁰⁹ Blas, dernier *shimano*, a également dirigé l'apprentissage de ses neveux. Il était déjà le dernier *shimano* du fleuve Conambo.

⁴¹⁰ Le jus de tabac est préparé dans une petite calebasse ou céramique. Les Indiens y déposent du tabac séché, puis y ajoutent petit à petit de l'eau, mélangent le tout avec le doigt. Selon l'usage pour lequel il est préparé, il peut être soufflé.

père : pour voir et être plus dégourdi », selon Andrès. Il raconte qu'autrefois les chasseurs s'en nettoyaient les yeux une fois par semaine « avec ça on n'avait plus sommeil non plus ». Pour sa part, une seule fois son père lui a mis du jus de tabac qu'il avait « soufflé » dans les yeux. Lui ne pourra le faire à son fils : seuls les chamanes sont aptes à le faire.

L'amélioration de la perception visuelle par le tabac vaut aussi pour leurs compagnons de chasse : les chiens. Selon Simson, les chiens des Zápara étaient particulièrement valorisés. Leur éducation est relatée en 1877 par A. Simson de la façon suivante :

« [The dog] is taken out hunting, and if found not to have a good scent and naturally to fulfil his duties, he is led home again and receive a dose of tobacco down his throat, and his nose and mouth are then also stuffed full of it until he nearly chokes; this is to clear his scent and sharpen his perceptions. He is then taken out again, probably the next day, with much harsh treatment, and if no improvement is shown, is discarded or completely choked. » (Simson, 1877 : 504)

Cette description montre comment le tabac corrige et perfectionne le flair défaillant des chiens. Simson n'y mentionne pas l'accroissement des capacités visuelles des chiens, mais l'on remarque que le tabac agit là où il est « mis » : pour un meilleur flair, les Zápara introduisent du jus de tabac dans la bouche, le museau et la gorge du chien. Andrès m'a indiqué qu'autrefois, cela se faisait. Aujourd'hui ces pratiques sont révolues. Par ailleurs, il existe un type de datura communément administré aux chiens : le *allku wantu* (la stramoine du chien) que doit absorber l'animal en plus de recevoir du piment dans la gueule. Grâce au datura, de nuit, il voit même les esprits. La plante lui donne une vue et un flair hors du commun.

C'est encore A. Simson (1877 : 502) qui vante les qualités perceptives des Zápara, supérieures à leurs voisins Napo runa, durant la chasse, à travers la précision de leur vue de jour comme de nuit, leur finesse auditive, et leur habileté à manier la lance. Pour ce voyageur, les chasseurs Zápara se meuvent tels des félins, et dans le plus grand silence. Cette facilité à se déplacer, pleine d'agilité, est le produit d'une diète alimentaire proscrivant la viande « lourde » telle celle de tapir et de pécari, leur préférant les petits gibiers, la raison étant de ne pas devenir « lourd » soi-même afin de garder leur habileté à marcher, courir et parcourir la forêt. Cette pratique rapportée par A. Simson est toujours en cours chez les bons chasseurs comme Andrès, qui fait diéter depuis déjà plusieurs années son fils de 12 ans⁴¹¹. Il existe d'autres plantes qui soignent la vue et les yeux à la fois, telle la liane *chikipu* : son eau est bue et on en met plusieurs gouttes dans les yeux.

Seuls les hommes bénéficient d'un apprentissage pour améliorer leurs capacités visuelles. Pourtant les femmes sont également pourvues d'une très bonne vue qu'elles exercent durant les activités de pêche collective dès leur plus jeune âge (pêche au *barbasco*, à la nivrée). D'autres pratiques de pêche supposent une excellente vue subaquatique : pour attraper certains poissons à l'aide de petits harpons, les Indiens s'immergent eux-mêmes, repèrent leur proie souvent accrochée à la paroi de quelque rocher, puis la piquent. Les jeunes Indiens utilisent désormais aussi les masques manufacturés de plastique (vendus avec de petits tubas) pour la pêche. Ajoutons à ces techniques pour améliorer les capacités visuelles l'ingestion des yeux des poissons : pour obtenir une bonne vue dans l'eau, on les suce et les avale. Il s'agit là d'incorporer les qualités intrinsèques et visuelles des yeux des poissons et ainsi les approprier (contagion). Lors des repas, les mères les laissent le plus souvent à leurs plus jeunes progénitures. D'ailleurs, beaucoup de petits poissons sont attrapés par les enfants : l'une des activités prédatrices les plus accessibles et efficaces à la fois est la pêche.

⁴¹¹ Comme les chasseurs, les personnes suivant un apprentissage chamanique n'ingèrent pas de tapir, ni de pécari, et peu de singes (certains en particulier). La raison est la même : il s'agit d'éviter d'être « lourd » car c'est une viande « lourde » et grasse (pleine de graisse).

La qualité de la vue nécessaire à la chasse et à la pêche est primordiale comme le laisse deviner le mode de subsistance des Zápara. Loin de tout commerce, la consommation de produits manufacturés ou provenant de la ville de Puyo (le riz en particulier) demeure exceptionnelle. De fait, c'est donc par la chasse et la pêche que les Zápara se fournissent en protéines animales. Les activités cynégétiques se réalisent principalement à l'aide de la sarbacane. Confectionnée le plus souvent par des Achuars voisins, il arrive que les Zápara manquent de poison pour en envenimer les fléchettes. Dans ce cas ils reprennent le fusil, qui a pour inconvénient d'être très sonore, et pour conséquence de faire fuir les animaux alentours dès le premier tir.

Cette vision immédiate et monomodale est proprement celle du jour : elle permet de voir ce qui se donne à voir (ce qui est visible) dans le jour. Elle permet de saisir visuellement le monde diurne, de l'expérimenter et le connaître par la vue, qui reste le premier sens de la connaissance du monde. L'observation en est un exemple évident : expérience visuelle en vue de la connaissance, elle est requise pour de nombreuses activités et apprentissages, dont, en premier lieu celui de la chasse (incluant l'observation des animaux, de leurs habitudes, observation des pratiques de chasse des aînés pour les plus jeunes).

Il nous faut toutefois revenir sur certaines expériences visuelles diurnes et non partagées. Lors d'un déplacement à pied, une femme zápara vit à mes côtés une « personne⁴¹² » (*shu runa*) invisible à mes yeux. Il s'agissait d'un *sacha runa* (un être de la forêt) qui me suivait et me regardait. Aux quelques Zápara qui furent mis au courant de cette poursuite, la situation leur parut tout à fait véritable. Lors de ce cheminement en forêt, nous n'étions que deux : après avoir moi-même rêvé quelques jours plus tôt trois anciens Zápara, locuteurs de la langue, et vivant sur le haut Curaray, j'avais annoncé mon intention de vérifier ce rêve puisque dans celui-ci m'avait été montré une sorte de carte – un survol de la forêt montrant l'itinéraire à parcourir – qui m'invitait à faire le chemin. Mon hôte, très intéressée tant par mon rêve que par la possibilité de connaître des Zápara qui parlent encore la langue et qui probablement pourraient lui apprendre beaucoup de choses, décida de m'accompagner. Rapidement nous pûmes deviner que le village visité en rêve était celui de Pitacocha : situé sur le Haut Curaray, il s'étale de part et d'autre du fleuve que l'on peut traverser en bottes sans même se mouiller. Sur la rive gauche y vivent quelques Zápara et leurs familles et sur la rive droite on trouve les familles kichwa, l'école, le collège, la place et la piste d'atterrissage. Pour nous rendre à Pitacocha, nous avons pris le bus jusqu'au bourg d'Arajuno. Nous savions par des Waorani qui habitent la zone qu'il y avait juste une huitaine d'heures à pied pour rejoindre Pitacocha depuis Arajuno. Ainsi, nous allions passer la nuit à Arajuno pour prendre dès l'aube le chemin. Là, toutes les personnes qui nous ont interrogées sur notre voyage nous avertirent qu'un jaguar attaquait depuis quelques temps les voyageurs. De plus, nous étions deux femmes qui ne connaissions pas le sentier : nous pouvions nous tromper de chemin et le jaguar pouvait nous attaquer. À l'aube, Kiawka me dit être préoccupée mais nous décidâmes tout de même de poursuivre le voyage. Par endroit, le chemin paraissait tel un « boulevard », tant il avait été emprunté ; de plus pour faciliter le passage de chevaux, il avait été couvert en partie de pierres ou de bûches. Puis, quand nous pénétrâmes plus profondément la forêt, elle me fit m'arrêter, et me fit part à nouveau de ses inquiétudes. Elle me mit en garde, me demanda de faire absolument ce qu'elle me dirait si nous nous trouvions face à ce jaguar. C'est dans ce contexte d'attention accrue par la présence de ce prédateur vis-à-vis duquel tous nous avaient mis en garde que Kiawka vit ce *sacha runa*. Nous nous étions arrêtées près d'une petite rivière pour nous désaltérer et préparions un peu de bière de manioc lorsqu'elle l'aperçut. Pour ne pas m'alarmer, elle ne m'en dit rien. Mais plus tard, alors que nous avions repris le chemin et que je m'étais éloignée, elle revint rapidement vers moi et me demanda de ne plus faire de telles choses ce jour. Ne comprenant pas son ton autoritaire et ce regard inhabituel, elle s'en expliqua rapidement. Elle avait vu à plusieurs reprises une personne me suivre et m'avait alors dit : « tu ne l'as donc pas vu, pour t'éloigner ainsi ? »

⁴¹² Quand elle m'en parla en espagnol, elle me dit : « una persona », insistant sur le fait que c'est bien « una persona » qu'elle a vue.

Ce soir-là, elle me raconta qu'elle avait vu cette personne (*runa*) lorsque nous préparions la bière: il se cachait derrière un arbre, tout en laissant passer sa tête ; puis quand elle se retournait pour me voir et le voir aussi, elle le voyait qui me suivait, « de ses yeux » elle le voyait (*ñuka kikin niawiwán* en kichwa, litt. : « avec mes propres yeux »). Quant à moi, je n'avais rien vu. Mon incapacité à le voir l'étonna puisque lui me regardait, j'aurais dû donc le voir. Pour les Zápara il existe une dialectique de la vision selon laquelle pour voir le corps d'un esprit, il faut qu'eux-mêmes nous voient. Ainsi, les esprits suprêmement visibles dans des visions hallucinatoires peuvent parfois se laisser voir dans le monde de veille, tout en se révélant non-humains. Habituellement invisibles, ces non-humains de forme humaine se prennent alors à communiquer avec ceux auxquels ils se montreront et qui les regarderont⁴¹³. De plus, cet échange visuel s'est produit près de la rivière, un lieu conducteur des relations avec les non-humains.

Ce récit montre comment certaines personnes ont développé des capacités perceptives extrasensorielles grâce à des préparations du corps (jeûne, abstinence). Il se trouve que Kiawka est l'une des dernières personnes zápara à avoir suivi un apprentissage chamanique proprement zápara, puisqu'il a été réalisé auprès de son père, véritable *shimano*. Grâce à son savoir, elle peut voir des choses ou des êtres que d'autres, non préparés, ne seront pas à même de voir. Elle a acquis un certain pouvoir de clairvoyance. La perception visuelle est donc inégale parmi des Zápara : sans prise de plantes et hors des rêves, peu d'entre eux sauront voir ce qui ne se donne pas à voir à tous. Il semble que les deux mondes soient confondus et qu'elle voit dans le monde de veille d'autres sortes d'êtres, qu'elle appelle *runa*, personne, tels les êtres de la forêt *sacha runa* y interagissant « avec nous ». Poser l'existence de plusieurs réalités dans le monde de veille est dès lors « tenable » à condition d'avancer que la réalité se compose à la fois du monde visible pour tous, et celui non visible pour certains, dans un même espace, en un même temps. Durant la nuit, dans le rêve, deux temps et deux espaces sont néanmoins possibles, mais une seule réalité prévaut. Pour les Zápara, ce qui se passe dans le rêve la nuit, c'est le vrai qui trouve son « reflet » tangible et vrai dans la vie de veille. Lorsqu'ils ont souhaité m'expliquer cela, les Zápara m'indiquèrent que ce que nous sommes est le « reflet » de ce que nous sommes dans le rêve : ce qui peut se produire durant le rêve va influencer sur la vie de veille. Les deux espaces-temps sont possibles simultanément et aussi vrais l'un que l'autre.

Les visions induites

G. Tessmann (1999) liste les pratiques des Indiens auxquels il rend visite. Les informations qu'il obtient sur les Zápara sont assez peu précises et à prendre avec de grandes précautions, puisque qu'il les a obtenues d'un Zápara de passage à Iquitos avec son patron, et d'un autre du Cononaco, rencontré en Équateur, « tous deux semblant de peu de confiance ». À propos des plantes stimulant la vision, il précise que le tabac y est chiqué, fumé, qu'il n'y a pas l'usage de pipes. Selon l'un de ses informateurs, le tabac aurait été introduit récemment dans leurs pratiques. De l'ayahuasca, il écrit qu'il est réservé aux « sorciers » (*brujos*) et donc que sa consommation ne s'étend pas à l'ensemble de la population. Il note aussi la préparation de la wayusa, prise en décoction, comme stimulant et remède, (Tessmann, 1999 : 297).

Aujourd'hui, les Zápara font toujours usage de tabac et d'ayahuasca, de façon ponctuelle. Sur le Haut Curaray, les Zápara du village de Pitacocha boivent quotidiennement au lever du jour la décoction de wayusa. Les familles zápara des fleuves Pindoyacu et Conambo ne la

⁴¹³ Les jeunes Yanomami lorsqu'ils sont regardés par les esprits font d'étranges rêves reconnus comme un signe d'élection, et rendus possible par l'attention que leur portent déjà les esprits. En d'autres termes, si les esprits ne les regardent pas, ils ne connaîtront pas ces rêves, dans lesquels à leur tour ils pourront voir les esprits (Albert, 2003 : 60).

consomment que comme remède (vomitif). G. Tessmann ne rapporte pas de données sur la stramoine, qui pourtant est essentielle dans le mode de voir des Zápara.

Le tabac

L'usage du tabac (*Nicotina tabacum*) est courant mais n'est pas pour autant diffus. Ceux qui le consomment sont ceux qui ont suivi un apprentissage chamanique. Il n'est plus besoin de s'étendre sur l'attrait qu'exerce le tabac pour les peuples amérindiens. L'ouvrage de J. Wilbert, *Tobacco and Shamanism* (1987)⁴¹⁴, montre assez l'importance de son usage tant pour voir (accéder à des visions induites) que pour soigner. Selon la littérature consultée par l'auteur, les Zápara boivent, fument et chiquent le tabac (1987 : 171-172). Aujourd'hui ils continuent à boire et priser son jus, fumer et manger le tabac. Lorsqu'ils parlent de sa consommation, liquide comme solide, ils disent *tabakuta mikuna* : « manger le tabac », illustrant ainsi comment le tabac est un aliment pour eux. Néanmoins nous avons vu que pour parer à une diète mal suivie, certains Zápara prennent un peu de tabac séché dont ils font une boule, et l'avalent. Grâce aux articles de P. Reinburg parus en 1921, nous avons quelques indications sur la préparation du tabac et sa consommation parmi les Zápara. Il écrit en effet :

« Je citerai leur coutume très fréquente, notamment chez les Záparo, de faire usage du *tabac*. Il est cultivé dans la région ; on en fait sécher les feuilles, que l'on met ensuite l'une par-dessus l'autre. Puis, on les aplatit en dansant dessus, et on en fait enfin des rouleaux comprimés eux-mêmes à l'aide d'une liane à tours juxtaposés et très serrés. Ces rouleaux pèsent 5 à 6 livres et sont vendus 1 \$ (2 fr. 50) la livre. Les Záparo en achètent un peu pour fumer, mais surtout pour boire en infusion ou décoction. C'est chez eux une coutume réservée aux hommes, mais ils habituent les jeunes gens à en boire. » (Reinburg, 1921 : 26)

Aujourd'hui encore les Zápara cultivent leur propre tabac et le préparent. Il en coûte désormais une dizaine de dollars le « rouleau » ou la « carotte ». N'ayant jamais assisté à sa récolte ni à sa préparation, quelques Zápara me racontèrent néanmoins le processus de fabrication : les feuilles coupées sont séchées au soleil, puis réunies de façon à ce qu'une personne préparée, jeûnant, les écrase. Si un jeune de la famille est en cours d'apprentissage le plus souvent c'est celui-là qui s'y emploiera. Il peut d'ailleurs s'agir de fille/femme comme d'un garçon/homme. Reinburg remarque que seuls les hommes boivent le jus de tabac. Pour ma part, j'ai pu observer également parmi les femmes des fumeuses de tabac, mais aussi certaines en buvant ou en ingérant.

Les femmes qui consomment activement le tabac ont toutes reçu à un moment donné une formation chamanique. Ainsi Cecilia (environ 70 ans) apprit de sa tante. Elle ne termina jamais sa formation car elle ne pouvait plus diéter : la vie conjugale est incompatible avec l'apprentissage de la connaissance. Néanmoins, le savoir acquis alors, elle prétend l'avoir toujours en elle, même si elle n'ose pas en faire usage auprès des autres. Pour le maintenir, chaque soir, avant de se coucher, elle prépare un tabac qu'elle fume. Kiawka, de son côté, le fume, le boit mais aussi parfois ingère le tabac : après en avoir formé une boule à l'aide de ses doigts, il lui arrive de l'avalier. En opérant de cette façon, elle compte sur la plante pour ne pas ressentir les effets d'une diète défailante à cause d'un excès (par exemple, après avoir ingéré un aliment proscrit ou après avoir eu des relations sexuelles). Ce mode de prise est rare et se justifie pour favoriser une diète mise à mal : lorsqu'une personne en cours d'apprentissage chamanique ingère des aliments qui lui sont proscrits, elle ingèrera alors du tabac pour ne pas subir les effets secondaires habituels (vomissements) et pour poursuivre la diète sans conséquence sur la connaissance en voie d'obtention.

⁴¹⁴ Voir aussi Wilbert (1987). Dans la seconde partie de l'ouvrage, l'auteur s'attache à la pharmacologie du tabac, en fonction des propriétés et composants de celle-ci. En particulier, elle indique comment en fonction de l'absorption de la nicotine (par voie orale, cutanée ou oculaire), celle-ci agit sur le corps.

Des hommes et des femmes zápara savent aussi souffler le tabac pour soigner certaines douleurs. Cette forme appelée *paju* (kichwa), est associée à *l'icaro*, bien connu en Amazonie : un chant soufflé qui trouve sa force dans le souffle et la spécialité de celui qui effectue le mouvement.

Le jus de tabac est aussi utilisé comme eau de massage pour soigner des douleurs abdominales (stomacales en particulier). Quelques feuilles séchées de tabac mises à macérer dans un peu d'eau rendue sombre forment un liquide qui tire sa force des propriétés curatives que les Indiens reconnaissent à la plante. L'efficacité du remède tient autant aux propriétés de la plante préparée qu'à celles de la main qui masse. C'est une personne qui « sait » au moins un peu qui exécutera le massage, et dont la main a du pouvoir. Au préalable, le masseur soufflera sur sa main qui soigne, pour lui donner plus de force, de son propre souffle, ou parfois de fumée de tabac. La main associée au jus de tabac peut être associée à tous les massages curatifs. Il est aussi préconisé contre la douleur des piqûres d'un type de fourmis (*wiyu* en kichwa). Lorsqu'elles s'attaquent aux yeux, les Indiens y mettent alors quelques gouttes de jus de tabac.

En l'absence de tabac séché prêt à couper, conservé en rouleau ou carotte, quelques feuilles fraîches peuvent être séchées de façon ponctuelle : au moyen d'un bâtonnet transperçant une paire de feuilles de tabac, la plante placée au dessus du feu ou de quelques braises sèchera et deviendra utilisable pour fumer ou faire un jus.

En outre, le tabac permet, bu ou aspiré sous forme liquide en particulier, de « clarifier » les visions. Dans toute diète et dans toute recherche de visions (induites par l'ayahuasca ou la stramoine, mais aussi le soir, fumé, pour les rêves), le tabac apporte la clarté (Whitten, 1985 : 137). Ainsi, la veille d'une prise de stramoine, N. Whitten rapporte que l'homme « va prendre par le nez l'eau d'une petite calebasse de tabac pour éclaircir ses rêves et les rendre plus vifs » (Whitten, 1976 : 98)⁴¹⁵. Cet usage du tabac se retrouve dans toute la haute Amazonie : plante qui enseigne par excellence, elle est une plante qui fait voir et par laquelle (en soufflant de la fumée de tabac) on voit « à l'intérieur » des choses (Whitten, 1985 : 120). L'usage du tabac est largement plus diffus que celui de la stramoine.

L'ayahuasca

Pour P. Reinburg, les Zápara font usage de la liane d'ayahuasca tant pour rencontrer de nouvelles visions qu'à l'approche d'un départ, mais aussi « par goût » ou pour remplir des fonctions thérapeutiques :

« Les Zápara (...) se servent de cette boisson préparée avec l'*ayahuasca*, seul ou additionné de *yajé*, pour se donner des songes d'où ils tirent des conclusions relativement à l'avenir (...). Avant de s'aventurer dans une expédition quelconque (guerre, chasse en forêt, recherche du caoutchouc, etc.), les Zápara ne manquent jamais de boire l'*ayahuasca*. (...) Il semble qu'ils aient aussi la coutume de boire l'*ayahuasca* uniquement par goût (...). C'est ainsi qu'à San Antonio⁴¹⁶, certains Indiens prenaient l'*ayahuasca* une fois par semaine, sans y chercher d'autre plaisir, prétendaient-ils, que celui de se griser à peu de frais, la *cachaza* (eau-de-vie de canne) étant rare et chère. Mais la plupart y voyait surtout une pratique de sorcellerie et s'en servait comme telle. (...) Les sorciers (...) font un usage fréquent de cette boisson additionnée de *yajé*, notamment ceux qui se livrent à des pratiques de sorcellerie médicale. » (Reinburg, 1921 : 28)

Ici le Français associe l'eau-de-vie à la plante, comme si leurs prises avaient les mêmes effets (ce qui n'est pas le cas) et que les attentes étaient semblables. Actuellement, c'est de

⁴¹⁵ Ma traduction.

⁴¹⁶ San Antonio du Curaray, où Reinburg s'est rendu en avril et mai 1913 « chez [son] ami, l'Équatorien Antonio Garcès, en plein centre Zápara », (Reinburg, 1921 : 26).

façon ponctuelle que les personnes préparées, c'est-à-dire ayant suivi une formation chamanique, prennent l'ayahuasca. Cette prise intervient principalement lors de cures, ou lorsqu'il y a un travail à effectuer pour favoriser l'amour ou au contraire pour réaliser une action malveillante envers un tiers. Pour soigner un patient, le chamane zápara utilisera d'abord le tabac. Après plusieurs jours de travail infructueux, ou si le malade est au plus mal et requiert une action urgente, le shimano aura alors recours à l'ayahuasca, qu'il peut prendre seul ou avec le patient. L'ayahuasca est donc toujours consommé dans un but particulier, et non « par goût » comme le note P. Reinburg. Il arrive aussi que les Zápara prennent ce breuvage lors de conflits interpersonnels, intercommunautaires ou interethniques afin de réaliser en quelque sorte un « bilan » de la situation, savoir qui fait quoi, comment, quand, etc., avant – éventuellement – de lancer une action offensive ou défensive contre les ennemis par le biais des esprits⁴¹⁷ lors d'une prise d'ayahuasca ou en rêve. « La nuit nous sert à prendre l'ayahuasca, dit Bartolo, pour pouvoir nous mettre en relation avec le monde spirituel et effectuer des soins » : elle est une plante qui fait voir, mais aussi un moyen pour communiquer avec les esprits, au même titre que le tabac, la stramoine et le rêve.

Les Zápara distinguent trois types d'ayahuasca : le long, le jaune et le *muco*, le plus fort et le plus petit. Les deux premiers donnent des visions courtes alors que le dernier « envoie par terre », autant dire qu'il provoque des vertiges beaucoup plus forts aussi. La préparation de la boisson s'effectue en ajoutant des feuilles de *yage*. Au retour de visites et de voyages dans d'autres communautés et fleuves, les Zápara ramènent parfois ces deux végétaux pour les replanter et les faire croître à proximité de leur maison. Il ne s'agit pas là de ramener un souvenir, ni de remplacer des plants « consommés » : mes compagnons pouvaient avoir encore beaucoup d'ayahuasca et de *yage* à proximité de leur habitation, ils n'en emmenaient pas moins quelques nouveaux spécimens lorsqu'ils avaient appartenu à des ancêtres *shimano*, ou lorsque ceux-ci les avaient eux-mêmes bouturés et cultivés. À deux reprises, j'ai été témoin de cela : alors que nous rendions visite au village de Pitacocha (haut Curaray, Équateur) pour rencontrer quelques vieux Zápara, mon hôte demanda au fils d'une femme *shimano* morte, s'ils avaient toujours son ayahuasca et son *yage*. Il répondit par la négative, mais lui donna toutefois un plant de *yage*, à propos duquel Kiawka précisa : « le *yage* que nous avons ramené n'est pas « de connaissance » (*yachak*, qui sait). Il a été semé par des gens ordinaires, pour leur propre utilisation ». Plus tard, à Balsaura sur le fleuve Pindoyacu, Kiawka avait senti la puissance du défunt Cuso. La nuit il l'avait ennuyée à plusieurs reprises. Un soir, elle avait pris l'ayahuasca, disant qu'étant chez lui, dans son village et sa demeure, c'était une réelle opportunité pour le rencontrer et peut-être recevoir quelque chose de lui (pas seulement un savoir, mais des informations sur lui-même, c'est-à-dire sur un véritable *shimano*). Alors il lui montra toute sa force ; dans sa vision, les anciens – morts – étaient en colère et le lui avaient dit : elle s'était moquée d'un des villageois, en ne lui accordant aucune attention alors qu'il n'était pas un *yanga runa* (un homme de rien, une personne ordinaire). Ainsi, durant la nuit, les esprits des morts de Balsaura essayèrent de l'attaquer. Avant de quitter le village, elle demanda quelques plants et emmena du *yage*, depuis bouturé à la périphérie de la bourgade de Puyo : « c'était le *yage* de Cuso. C'est qu'il n'y avait aucun chamane pour le prendre, le pouvoir de Cuso est ainsi à l'abandon. C'est pour cela qu'il était important de l'amener ici. Quand il provient des maîtres (*dueños*), il est « de connaissance », parfois on sème aussi l'ayahuasca comme ça ».

Cette pratique en perte de vitesse laisse entendre que non seulement ces « plantes qui enseignent » permettent de « voir » grâce à leurs propriétés chimiques intrinsèques, mais en plus, elles acquièrent plus de force encore de par leur histoire propre. Dans les exemples présentés, le *dueño* se réfère au cultivateur et praticien de la plante, à celui qui l'a semée ou bouturée en un endroit particulier et en a pris soin. À cet effet, il a choisi spécialement l'endroit où elle pourra croître à nouveau, un espace où elle pourra s'étendre sans danger vis-à-vis des autres végétaux, de sorte qu'elle reste aussi accessible à son maître. Par ailleurs, c'est

⁴¹⁷ Je reprends là une expression des Zápara lorsqu'ils parlent en espagnol : « vamos a luchar espiritualmente ».

aussi grâce à l'attention que lui porte son *dueño* que la plante voudra bien lui enseigner. Si la plante donne du savoir et du pouvoir au chamane, celui-ci fait aussi de la plante une plante qui sait et peut, mieux et plus. Cet aspect rappelle les relations entretenues habituellement entre les chamanes et leurs charmes, ou plus globalement entre les humains et leurs auxiliaires, des relations d'interdépendance dans lesquelles l'inattention ou l'oubli de l'un envers l'autre peut être source de danger. De là les menaces et attaques subies par Kiawka : en mésestimant voire en dédaignant ce villageois, la plante lui reprocha formellement de n'avoir pas fait cas de celui qui parfois prend soin d'elle. Kiawka lui avait d'ailleurs caché qu'elle allait boire du jus d'ayahuasca durant son séjour, et donc ne l'y avait pas convié. À Balsaura certains désignent cet homme comme quelqu'un qui sait un peu, qui prend souvent l'ayahuasca, bref, l'un des *dueños* de la plante. Au lendemain de la prise, il avait demandé à Kiawka comment s'était passée cette prise : il était au courant, il le « savait ». En quelque sorte, ce qui se trame ici, c'est avant tout l'histoire relationnelle de la plante avec ses *dueños*. En l'emmenant près de chez soi et la cultivant à côté de la maison, les Zápara ne font rien d'autre que choisir une plante déjà forte, ayant ses propres *dueños* qui deviendront alors probablement de nouveaux esprits auxiliaires (esprits des *shimano* morts) et alliés. En choisissant d'emmener une plante qui possède déjà ses propres maîtres ils doivent non seulement en prendre soin mais aussi construire une relation avec elle et ses maîtres, au risque d'entrer en conflit avec l'une et les autres.

Quand ça n'est pas la plante qui est déplacée (emmenée, re-socialisée et re-domestiquée), les Zápara de Puyo demandent à ceux qui vont venir de « l'intérieur » de leur ramener de l'ayahuasca déjà préparé. Pourtant le fait d'habiter Puyo n'empêche pas de cultiver quelques plantes près de la maison. En effet, le quartier qu'habitent les Zápara est ouvert sur la forêt, bien qu'en cet endroit elle soit fortement déboisée. En regardant par les fenêtres on ne voit guère la ville, distante de vingt minutes de marche. Au bout du terrain, le Pindo, l'« autre » Pindo, celui qui passe par Puyo et qui est même très rapide. La pêche pourrait y être bonne s'ils ne craignaient pas de s'intoxiquer par les résidus de pétrole ou de *gasolina* qui attaquent le poisson aux émanations particulièrement fortes. Pourquoi donc faire venir le breuvage préparé d'ayahuasca et de yage de l'intérieur s'ils disposent d'un terrain assez convenable pour faire croître la plante ? Plusieurs raisons peuvent être évoquées : d'abord, il faut bien dire que parmi tous les Zápara de Puyo, seule une maisonnée se soucie d'avoir à sa portée ses propres plantes. D'ailleurs c'est aussi la seule où parfois il y a une prise d'ayahuasca : plus spacieuse, c'est invariablement là qu'à Puyo les Zápara prennent le breuvage. C'est aussi la maison de mon hôte, Kiawka, qui y a recueilli son jeune frère en apprentissage pour devenir *shimano*, également à la ville pour faire partie des tous premiers Zápara à être diplômé de l'éducation secondaire⁴¹⁸. Kiawka est incontestablement l'hôte de tous les Zápara qui arrivent à Puyo, c'est dans sa maison que tous se rendent, jeunes et anciens, malades ou sains, pour quelques jours ou quelques mois, c'est selon. Or, les plantes qu'elle cultive et dont elle prend soin sont les siennes. Si les autres souhaitent prendre l'ayahuasca (la prise d'ayahuasca correspond toujours à un besoin : celui de soigner sinon de s'informer sur un événement à venir par exemple), ils ne peuvent utiliser celui qu'elle cultive, à moins qu'elle-même propose de leur en donner, sinon de le préparer pour eux. Le végétal est empreint des intentions de ses maîtres, et si quelqu'un s'avisait à se servir contre son accord, le végétal pourrait réagir contre celui-là. Puis, il faut bien dire que la consommation de l'ayahuasca et du yage nécessite parfois bien plus que ce dont Kiawka dispose. Alors il faut parfois laisser un peu la plante croître à nouveau, et privilégier d'autres sources. Dans les villages, les Zápara savent où trouver ces plantes en bordure de forêt, dans un espace semi-domestique. L'environnement citadin des Indiens de Puyo ne le permet pas. Lorsqu'ils demandent à leurs proches de ramener de l'ayahuasca, c'est toujours le breuvage préparé qui leur est apporté ; cela permet à ceux de Puyo de ne pas épuiser leurs ressources propres (pour Kiawka) sinon simplement de pallier l'absence de plantes.

⁴¹⁸ Il l'est depuis 2006 et poursuit des études en administration civile et de projets.

Des villageois malades se rendant à la ville pour y être soignés emmènent avec eux une petite bouteille du breuvage : s'ils se rendent chez un chamane, ils prendront aussi une carotte de tabac. Cette pratique est récente et est à mettre en corrélation avec la précédente. Elle ne doit son existence qu'au manque de plantes en milieu urbain. À cela ajoutons que si l'histoire du plant du *yage* et de l'ayahuasca avec leurs *dueños* est à prendre en compte (elle donne de la valeur, de la force à la plante ; elle suppose un risque pour celui qui la consomme puisque la plante réagit et se place, avec les *dueños*, en alliés ou en ennemis), il y a fort à parier que l'environnement urbain, s'il ne dénature pas l'usage de la plante, doit en affaiblir les effets.

La stramoine

Les Zápara ont l'habitude de dire que leurs ancêtres étaient des spécialistes de la stramoine (en kichwa *wantu* et en zápara *ishianwa*) : « les chamanes [*yachakguna*, litt. : « ceux qui savent »] zápara étaient les *shimano*, ils ne l'étaient pas des hommes, ils étaient chamanes du *wantu* nos anciens, ils savaient, de cette façon ils sont morts », explique Puruña. Ils relatent qu'autrefois de grands jardins où seule cette plante était cultivée s'étendaient à perte de vue, permettant une prise quasi quotidienne du végétal.

Déjà en 1921, dans son fameux article intitulé « Contribution à l'étude des boissons toxiques des Indiens du Nord-Ouest de l'Amazonie : l'ayahuasca, le yajé, le huanto », P. Reinburg laisse penser que l'usage de stramoine était loin d'être généralisé. Dans cette étude comparative, il fournit des données de première main recueillies en 1913 sur le Curaray, où il séjourna brièvement « en plein centre Zápara », chez un patron nommé Garcès. Pour lui, dans cette région, seuls des Zápara, les Quijo et les Jivaro l'utiliseraient (1921 : 213)⁴¹⁹. Il faut préciser que l'auteur observe cela dans un contexte particulier, puisque chez un patron du caoutchouc où les Zápara ont été réunis de force pour travailler. « Boisson d'épreuve » selon P. Reinburg, son ingestion reste hautement valorisée bien que peu commune de nos jours. Il y a d'ailleurs un contraste étonnant entre la façon dont les Zápara parlent de cette plante, de ses propriétés et de sa force, et la disparition de son usage. Alors qu'ils se désignent eux-mêmes comme les détenteurs du savoir du datura, à travers l'expérience de leurs ancêtres, très peu l'ont expérimenté. Ceux qui en parlent, pour la plupart, ne font que relater les expériences des autres ou ce qu'ils ont entendu de leurs ascendants et autres parents à ce sujet. Durant mon séjour, à aucun moment je n'ai appris que quelqu'un s'apprêtait à expérimenter cette plante et ses effets. L'ingestion requiert un jeûne d'au moins une semaine grâce auquel on prépare le corps à recevoir la plante. Assez sévère, il consiste en l'ingestion quotidienne de bananes plantains encore très vertes.

Beaucoup craignent prendre ce végétal car il est la cause du décès de plusieurs personnes mal préparées. Par exemple, on m'a rapporté le décès récent d'un jeune homme ayant eu une relation sexuelle et ayant bu de la bière de manioc avant l'ingestion de la stramoine. Enfin, la disparition des chamanes qui auraient pu contrôler cette prise est vue comme un obstacle supplémentaire à son ingestion. Par conséquent, les personnes ayant fait l'expérience du datura sont considérées comme valeureuses et vaillantes. Sa prise est souvent perçue comme une étape vers la connaissance chamanique. Ceux qui ont « raté » sont au contraire perçus comme défaillants : la plante ne les a pas acceptés, soit car ils n'avaient pas suffisamment de force en eux, soit car la plante a jugé qu'ils n'étaient pas prêts.

Le témoignage de Ricardo en est un exemple :

« Pour voir, on peut aussi prendre le *wantu*. Une fois je l'ai pris. Le *wantu* enseigne tout ça. J'avais dit à mon père que j'allais le prendre. Comme ça, sans le penser. Mais il m'a fait jeûner une semaine. Ma mère avait ramené la plante, celle qui est bien

⁴¹⁹ À propos de la consommation de la stramoine chez les Achuar on pourra se référer à : Harner (1977) ; Descola (1986,1993) ; pour les Canelos Kichwa : Whitten (1976,1985) ; pour les Quijos, Oberem (1987) et Hudelson (1987) ; pour les Avila Runa, Kohn (2002).

droite, c'est celle-là la bonne. Mon père l'a préparée. Et une fois, à 6 h, il m'a dit : "viens boire". J'avais jeûné une semaine. C'était une grande calebasse.

Mon père avait peur quand il voyait des gens prendre une petite quantité comme s'il s'agissait d'ayahuasca, car après ils devenaient fous, s'arrachaient les vêtements. Avant il y avait des jardins entiers de *wantu*.

Mon père m'avait donné la calebasse, puis il est parti, il m'a laissé seul. Une fois que j'ai bu, ma mère m'a dit qu'il fallait m'allonger. Quand j'ai vu le ciel, c'était comme regarder le soleil, il y avait trop de lumière, c'était impossible de regarder. Et puis soudain, tu as ton âme (*alma*) qui sort : elle vient d'en bas, et elle remonte le haut du corps, jusqu'à la tête et *puh* ! Elle sort, comme si elle était tirée d'un coup par le haut. Et là j'ai vu mon corps allongé et j'ai commencé à marcher. Mon père, sa voix me guidait. J'ai rencontré le *dueño* (maître) du *wantu* qui m'a montré les plantes. Telle plante soigne telle chose. Telle autre, telle autre chose. Ensuite mon père est arrivé et lui aussi m'a enseigné les plantes. Le *dueño* du *wantu* m'a dit que mon père allait mourir bientôt et qu'il fallait que je me souvienne de tous ces enseignements-là. Ensuite nous sommes allés à la *laguna* du *wantu* : le *dueño* du *wantu*, mon père et moi. Mon père m'a dit de monter sur la tête de l'anaconda. C'était comme un moteur de *lancha* [petit bateau fluvial]. Puis je dus grimper sur le dos d'un colibri. Je me suis bien assis car il bouge vite ses ailes. Il est monté très haut. D'en haut, j'ai vu le monde : les scientifiques disent qu'il est rond, mais moi j'ai vu qu'il est soutenu par en haut et en bas par une personne.

À la *laguna* j'ai aussi vu comment est mort mon grand-père. Il a été tué. J'ai vu comment et qui l'a tué. Ils étaient plusieurs : mon grand-père avait une maison dans laquelle on ne pouvait pas entrer. Elle était avec du fer, fermée avec du fer, toute en fer. Bien fermée. Personne ne pouvait y entrer. Lui se réfugiait là-bas. En sortant chercher le *wantu*, il est aussi entré dans la *laguna*. Mon grand-père pouvait y entrer et en sortir comme ça. Alors lorsqu'il est sorti, ils ont profité qu'il n'était pas encore dans sa maison, et ils l'ont eu comme ça.

Le maître du *wantu* m'a donné une sorte de chemise. Quand il donne ça, il donne un pouvoir. Le *saber*, c'est comme une chemise. Le maître du *wantu* et mon père m'ont présenté des personnes aussi : celle-ci c'est pour faire telle chose, l'autre, telle autre chose. Celle-ci c'est pour faire le mal. Mon père m'a dit : "c'est pour faire le mal, il ne faut pas l'utiliser".

Puis il y avait un disque, comme un CD. Il tournait vite et t'envoyait au loin. Le maître du *wantu* voulait que je passe l'épreuve. Mon père ne voulait pas. "Je te comprends : comme c'est ton fils, tu ne veux pas, mais il doit le faire. Il faut qu'il passe chaque épreuve". Si tu échoues à cette épreuve, tu n'apprends pas. Il faut être éjecté comme ça et aller loin».

Ricardo échoua durant cette épreuve. Peut-être était-il mal préparé, sa pensée n'était peut-être pas assez « droite » ou « claire » ou simplement il avait eu peur. Il m'avait raconté tout cela lors d'une conversation inattendue sur l'acquisition de la connaissance chamanique. Il s'était interrompu à cause de l'arrivée de Bartolo qui le décrivit comme quelqu'un en apprentissage, comme si le fait d'avoir pris le datura était un apprentissage en soi. À cause de son échec, il ne peut pas voir « clairement ». Toutefois, grâce à cette expérience, il peut décrire et relater certaines choses vues et reconnues vraies par tous, car montrées en quelque sorte par l'esprit du *wantu* (comme la forme du monde ou la mort du grand-père par exemple). P. Reinburg indiquait en 1921 que cette plante était prise par ceux qui s'apprêtaient à devenir « sorciers ».

Ce récit montre bien comment la plante est perçue : « plante qui fait voir » (Chaumeil, 1982) par excellence, elle est celle qui enseigne le voir. Elle montre l'avenir (mort du père), offre une vision prédictive commentée et confirmée par le maître de la plante, et aussi une vision du passé (mort du grand-père). C'est une expérience individuelle, bien que contrôlée par un chamane. Individuelle car à la venue de l'hallucination, l'impétrant se retrouve seul face à la plante. Dans un premier temps, il est aveuglé par un éclat insoutenable. Cet éblouissement lors de la prise de stramoine est souvent comparé à celui du soleil et associé à une lumière blanche extrêmement forte⁴²⁰. Les différents témoignages recueillis sur cette expérience indiquent tous la capacité à se voir et se mouvoir hors du corps (transsubstantiation). Alors commence l'apprentissage par l'expérience visionnaire induite : le maître du végétal indique plantes, remèdes, usages ; il amène à des lieux du savoir qui se trouvent hors de l'espace-temps de veille (la lagune verte ; la mort du grand-père) par des moyens spécifiques – l'anaconda pour les mondes souterrains et le colibri pour les mondes du dessus – et auprès d'ancêtres au savoir reconnu ; il offre un pouvoir matérialisé par un vêtement, mais fait aussi subir des épreuves pour montrer sa force et continuer l'apprentissage. À propos de la prise de plante ritualisée des Shuar, Harner (1973 : 135-143) suggère une relation étroite entre la quête de vision *arutam* en vue de l'homicide et stimulée par le datura, et le rapport aux ancêtres puisque le rêve du guerrier en quête de vision laissera voir un ancêtre shuar annonciateur d'un message positif (longévité et succès) pour la guerre. On retrouve cette même idée plus clairement exprimée par les Aguaruna pour lesquels ce rituel *ajútap* tire son nom de *ajút*, c'est-à-dire « vieux, ancien », (Brown, 1985a : 59). Lorsque les Zápara prennent la stramoine, ils recherchent un enseignement sinon une information (en particulier sur le futur), mais toujours quelque chose que leur fournissent les ancêtres, véritables êtres connaissants.

La prise de cette plante demande la présence d'une tierce personne qui veillera à son bon déroulement, dont les effets se calculent en jours. Si Ricardo nous a indiqué qu'une dose importante de la boisson est nécessaire et souhaitable, celle-ci est renouvelée à plusieurs reprises. Ainsi, Kiawka qui a elle-même expérimenté le datura précise qu'elle l'a pris cinq fois. Elle raconte qu'après la première prise, le maître du datura demande la raison de la prise, puis il montre avec les doigts que pour accéder à cette demande, il faudra prendre cinq fois. Aussi lorsque l'effet de la plante s'amenuise, et afin de maintenir les visions et donc continuer l'apprentissage, avancer dans les épreuves, il faut réabsorber une calebasse. Dans le cadre d'un apprentissage chamanique, elle dut jeûner encore vingt jours, pour avoir des « rêves directs » : « à partir de là, jamais ils ne failliront ». P. Reinburg écrit : « à son réveil, le patient qui était parti au pays des songes en rapporte des renseignements précieux sur l'avenir, les ennemis que l'on peut avoir, etc... et il jouit d'une considération et d'un crédit mérités » (1921 : 213). Il ne relève pas de cas de femmes en prenant ; néanmoins, chez les Jivaro les femmes la boivent aussi (Descola, 1993 : 331) notamment à la recherche de la fécondité (Surrallès, 2003 : 182) et Whitten (1976 : 104) pour les Kichwa évoque également la stramoine des femmes, qui a une fonction créatrice pour la confection des céramiques réputées des femmes kichwa d'Équateur.

Je ne connais que deux femmes zápara ayant fait cette expérience. L'une d'elle, la doyenne d'entre eux, Puruña, a pris une seule fois le datura, le prêtre missionnaire ayant dit que c'était fortement « péché », que c'était de « l'eau de feu » (*nina yacu*). Elle-même souhaitait prendre une seconde fois, mais « ça va brûler, c'est péché, c'est comme *supay yacu* », lui a-t-il dit. Il

⁴²⁰ On retrouve cette luminosité dans les récits recueillis auprès des Achuar et Kandoshi notamment, accoutumés à la prise de cette plante. Surrallès précise même que cette luminosité est primordiale dans la quête de l'*arutam*, un rite pratiqué par les guerriers en vue de l'homicide. Il écrit : « ce rite, appelé la quête d'*arutam*, vise à ce qu'une luminosité investisse le cœur. La lumière en tant qu'agent par excellence de la sensibilité, joue un rôle essentiel dans ce processus. (...) La lumière, objet de la perception, agrandit le cœur, foyer de la perception, en lui donnant une puissance renouvelée ». Plus loin, il ajoute que cet éclat « en changeant le foyer de la perception, façonne la réalité du visionnaire » (Surrallès, 2003 : 179-180).

semblerait que ce dominicain associait la stramoine à l'eau-de-vie, à l'ivresse, et au « diable » (*supay yacu* serait pour les missionnaires l'eau diabolique, selon Puruña). L'autre femme est Kiawka. Sa prise de datura entre dans le cadre d'un apprentissage de *shimano*. Dès son plus jeune âge, son père lui a reconnu une sensibilité particulière qui lui valut de ne pouvoir consommer certaines viandes et poissons. Les parents utilisent parfois le tabac comme punition envers leurs progénitures. Kiawka n'en était pas exempte et ces prises de jus de tabac provoquaient chez elle des visions empreintes déjà d'un certain savoir. Lorsque son père prenait l'ayahuasca – dont la préparation lui revenait – elle restait à ses côtés et partageait souvent ses visions. Vers l'âge de treize ans, son père décide de « faire connaître un autre monde » à sa fille et entreprend son éducation chamanique. Elle commence alors une diète rigoureuse et difficile durant deux années⁴²¹ pendant lesquelles elle ne boit que du jus de tabac, préparé et donné directement par son père, en s'alimentant quotidiennement de deux bananes plantains vertes et écrasées, bouillies sans sel ou grillées, le matin et l'après-midi. La bière de manioc est totalement proscrite. Étant jeune fille, elle aurait dû préparer cette boisson mais aussi la servir aux visiteurs, comme à son père, ses frères, sa mère et ses sœurs. Or, durant le temps de la diète elle ne le put pas. Même, elle fut désocialisée du monde des vivants, ne pouvant parler à personne d'autre qu'à son père, sous le contrôle « humain » duquel elle se trouvait. Elle se baignait seule, sans savon et « seulement avec de l'eau ». Elle était entrée alors dans une relation étroite avec les esprits des plantes et des animaux, avec tous les êtres non visibles, ceux de la forêt (*sacha runa*) et de l'eau (*yaku runa*). La fin de cette diète culmina avec une prise d'ayahuasca.

Puruña raconte que les anciens avaient vu les Awallacta (globalement : les étrangers) grâce à la stramoine : « Autrefois les anciens morts ont vu les Awallacta des pays lointains, en rêvant avec le wantu (*wantukpi muskushisha*) ». En Kichwa, il est plus courant de dire « j'ai vu avec le wantu ». Puruña est une informatrice bilingue en zápara et kichwa. En disant *wantukpi muskushisha*, littéralement « rêvant dans le datura », elle rappelle aussi que cette plante fait rêver d'une façon particulière. Dans cet extrait, elle indique comment elle apporte une information sur les temps à venir. Une autre fois Puruña précisa que ses ancêtres avaient rêvé les Blancs sans jamais les connaître, ce sont leurs enfants, comme elle, qui les avaient connus.

Les Zápara distinguent quatre types de stramoine : le *allku wantu*, qui vaut pour les chiens mais aussi pour les chasseurs et les chamanes ; le *lumucuchi wantu* (wantu du pécari) qui n'est bon que pour les chiens ; le *tsamaru*⁴²² *wantu*, dont l'usage est proprement thérapeutique pour apaiser des douleurs lorsqu'il n'est pas utilisé « pour devenir chamane », c'est-à-dire dans la recherche de visions de connaissances ; enfin un « autre wantu » sert pour les chamanes à se transformer et devenir jaguar ou anaconda notamment. À propos des chiens des Avila Runa, Kohn indique qu'il est administré aux chiens certaines plantes dont le *lumucuchi wantu*, le tabac et le *tsikta* afin qu'ils comprennent le langage des hommes (Kohn, 2002 : 207).

Andrès, en tant que chasseur, a l'habitude d'administrer une « marmite » de datura, du type *allku wantu* (stramoine du chien), à ses chiens. Cela renforce leur flair et leur vue. Il leur met aussi dans la gueule quelques piments. Ph. Descola (1986 : 286) décrit cette pratique chez les Achuar, où la plante semble être un moyen pour le chien « d'entrer en contact avec le monde des doubles dématérialisés, afin d'y développer les connaissances et les aptitudes propres à en faire un bon chasseur ». J'ai assisté à Puyo à la prise de stramoine d'un chien : celui-ci, non chasseur, et duquel on attendait un comportement de « chien de garde » pour une maison ouverte et sans clé, dans un environnement périurbain propice aux vols

⁴²¹ Concernant la durée du jeûne entrepris, on ne peut prendre cette information sans s'interroger : Kiawka n'a pas le « sens du temps ». Parfois parlant d'événements dont j'ai moi-même été témoin, elle a pu les évaluer à huit mois au lieu de deux ans, ou au contraire à six mois au lieu de deux.

⁴²² *Tsamaru* est à la fois un ancêtre, un esprit, et un être connaissant. Il est à la fois un buveur de datura, et un *wantuk supay*, « esprit du datura ».

notamment, dut boire de force une bonne dose du liquide. L'objectif de cette ingestion était de lui provoquer des visions et qu'il puisse bien voir en général et en particulier : il devait protéger la maison de toute intrusion, humaine, animale, mais aussi d'esprits malveillants et/ou pathogènes. Grâce à cette prise, la maîtresse du chien s'assura que le chien allait la protéger, elle, sa famille et sa maison, en détectant les « mauvais esprits » et « mauvais pouvoirs » : le chien à leur approche, voit et aboie. Néanmoins la perte de la connaissance chamanique au sein des villages et parmi les jeunes engendre une raréfaction de ces pratiques, tant pour les chiens que pour les hommes.

Pour les Zápara, la meilleure vision est celle qui est rendue possible par la stramoine. Elle est la boisson maîtresse des Zápara : « Les Zápara proprement dits ne savaient pas le kichwa. Le maître du datura (*wanduk amu*) leur enseignait à entrer à l'intérieur du monde (*uktuy*, dans le trou). Loin dans la forêt, ils buvaient beaucoup de datura en jeûnant, ils jeûnaient en ne mangeant que du plantain encore vert » (Donasco). Du moins est-ce ce qu'ils disent, car peu nombreux sont ceux qui l'ont bu, et par conséquent ceux qui voient bien. La stramoine permet de voir « clairement », « directement » en perception monomodale, ordinaire et immédiate, et aussi de rêver « directement », sans qu'il n'y ait de déformations et d'impressions fausses : le rêve ne peut plus tromper lorsque l'on fait partie des quelques uns ayant pris la stramoine. « Il n'y a pas de mensonge [dans la vision induite par l'*ayahuasca*], ni dans le rêve. Parce que j'ai pris le *wantu*, je suis nettoyée de toutes les choses, et je peux voir toute la vérité ». Cette affirmation montre que quelque soit la source de la vision, induite par l'*ayahuasca* ou le rêve, le datura empêche la vision erronée, et donne à voir le vrai. Il permet également de voir le vrai dans le jour, c'est-à-dire aussi ce qui est invisible aux yeux des autres. La stramoine a donc deux caractéristiques principales : celle de laisser voir ce qui est à venir, et celle de faire rêver « droit » : direct et vrai.

2 – La maison de fer



Extrait d'un entretien réalisé auprès de Kiawka, le 21 novembre 2004 à Puyo.

Verás lo que pasa es que lo que hay un chamán, el sumi, más poderoso, ahí una casa es una casa fiero, ahí adentro del agua, hay una casa bien grande a mi me hace conocer mi tío. En Doce-de-October me indicó más abajote es una laguna bien grande, ahí hay una casa bien grande. Creo que ahí entran solo lo que es famoso no cualquiera. A mi me hizo entrar adentro de eso. Lo que esos tipos viene, que saca su corazón, todo eso que tu sabio que está ahí, como dices español eso, memoria en español, pasado, sacas todo, coge así, con mano no más, te junta, te saca así, *chuuuuu*, uno sola. ¡Se va! Y se va cargando. Lleva allá, va a poner en esa casa, casa grande. Esa casa es tremenda casa, ahí está diferente sabios. Lo que ahí preguntan: que quieres con esa mochila, con esa mochila es lleno de eso (memoria), lo que están hablando el frente, entre sume, lo que el va a decir: bueno, coge este, te entrega. Tú te cargas esa mochila. Pero lo que cargas la mochila va a estar bien pesado. Para ti así. Pero cuando tú habrás abriendo los ojos, no vas a tener nada mochila, entiendes. Eso es las cosas, lo que me indicó. La parte es lo que tienes tu pregunta. Todo lo que es pasado así, como diccionario así, hay cosas, cosas viejas. Lo que tú vas a regresar atrás, así, y tomas ayahuasca, a veces tomas y no te llegues atrás, y tomas otra vez, ya quieres regresar ahí. Lo que tu vas a llegar donde tu naciste, cuando es pequeña, hasta allá te llegas. Tú mismo vas a mirar, tu mami está gritando, pero tú vas a estar asustado: ¿Cómo voy a nacer yo ahí? Estoy acá. Desde ahí tú vas a caminar por atrás. A ver a los viejos. Las cosas como escogen donde meten no, único esta casa es todo lo que las cosas tienen ahí. Después tú vas a decir: como una cosa que van a hablar, entiendes, como una grabadora, tal cosa, tal cosa, tal cosa, pero tu no puedes mirar. Solo va a hablar así no más, así como algo así, miras este, no vas a mirar como persona, no vas a mirar. Solo vas a mirar así la alma no más, así. Y habla, habla, habla. Todo va a hablar ahí él. Tú vas a estar escuchando. Grabando todo eso. Eso son viejos antiguos. Esta parte creo que son muy mezcla esa casa grande, entiendes, esa mezcla de otros grupos también hay ahí, esa casa es bien grande, ha diferente parte ahí que entra, sus puertas, lo que puede estar un kichwa, pero no los kichwas que conocemos, no, son kichwas famosos.

¿Quién por ejemplo?

No hay ahorita, no hay esos poderes se murieron. Como Rayo... No he visto Achuaras, ni Shuaras no he visto ahí. Solo hablaban idioma kichwa... Y también otro grupo que había... que hablaba otro idioma...hay un grupo que habla otro idioma, Cofanes, ellos están ahí ubicados. El Wao no... Algunos no tienen dientes. Lo que más poderosos no tienen dientes mi hija. ¡Es que caen todito pues! Entiendes, no tiene. Así. Porque yo he visto que no tenían dientes, los Záparas o Cofanes no tenían dientes los mayores, bien mayores. Sus dientes tienen en la mano así, como no quieren poner, ponen a comer nada mas. Ellos comen solo maní.

(...) Tú te llegas allá cuando conoces todo, entra no más, él te da como un documento, una piedra, más o menos ese color, como el foco, ese color de piedra, blanco hueso, un poquito verde va a estar así, a la cabecita va a tener verde, cositas verde así, con eso entras tú, es como tu cédula, te entras, indicas eso, te entras, y después buscas, hablas así una cosa, tu asiento mismo, lo que te regalaron, te sientas con ese asiento.

(...) Tu asiento esta bien chiquito, va a estar bien pequeño, estás cargando atrás. Con una shigra estás cargando atrás. Pero aquí, no así, una cabecita cargada, y te sacas todo, bien pequeña te abre, tu asiento grandote. Se hace grande, tu asiento va a caminar, todo los

lugares va a caminar, va a llevar donde tu necesitas, va a caminar. Como vivo son esos dibujos, esos asientos. Caminando, estas encima sentada, como caballo. Te pasas aquí, como una mesita, de la cabeza de las personas. Ellos mirando adentro, ¿no? Lo que mirando y tu preguntas, buscas, buscas a diferentes cosas, de hachitas, de no sé qué, hacha pues, hacha de lo que tengas, pero no esa, otras, y te buscas, ahí, esa misma va a mandar “Váyase allá, allá esta eso”, ahí te buscas, ya como papeles viejos, votando, votando, votando, así vas a encontrar, a veces vas a encontrar dientes grandotes, así, suelto, no de ahí mismo. Mirando eso, ese diente te vas a decir a ti: “Angela, váyate acá”, ahí, siéntase, ahí te habla, ahí va a salir lo que tu estás buscando, las cosas pasadas.

¿Diente? ¿Diente de qué?

Diente de la selva. Muy grande muy gruesa, no sé de que será, porque es muy grande... No va a ver la gente, solo ellos mismos van a hablar. No estás mirando la gente. Va a decir: “Coge acá”. Esta cosa, este diente grande. Tú coges, te caminas otro lado para que... con ese asiento vas a llegar allá, te sientes ahí, ahí va a decir ya. Póngase ese diente, te pones ahí en la mesa. Ahí va a abrir. La cosa que vas a escuchar. Es que abre como la puerta así. Pero eso es como piedra grande. Tu te sientas aquí con tu asiento, va a abrir como la puerta, ahí vas a escuchar, todo las cosas ya. Mirando vas a estar. Es que quiere conocer, quien esta hablando, no? Que tipo de cara tiene. No puedes mirar la cara. ... Los viejos, los Kichwas, Cofanes, Záparas, están ahí, pero ellos viven en la puerta, como aquí podemos estar aquí, pero adentro no hay nadie, entras no más con esa cosa.

Yo me fui dos veces. Yo quería saber a ver, cómo vivían ellos, cómo vivían los Záparas chamanes, cómo aprendieron, de dónde sacaron su ayahuasca, el yage, el tabaco, el wantu. Todo le pregunte. Porque primero yo les pregunté: ¿Cómo aprendieron? ¿Cómo sabían? Eso sabió de donde venía, no? Después, el respuesta de un señor, un corto no más me dijo: “¿Tu para qué quieres saber todo eso, cuando nosotros contamos todo eso? ¿Qué vas a hacer? ¿Con quién vas a compartir? Tú no tienes de compartir con alguien. Yo a ellos respondí: “Yo tengo, con quien compartir, es una amiga”. Me dijeron: “Equivocaste mucho” es que tampoco no quería mentir ¿no? Yo he dicho: “Si, si, es que estaba tomada, metí así. Después no metí tomada, estaba sana mismo, le entré. Me aceptó ella, porque para mi no era de tener mucho olor fuerte, porque solo fue tener con todo la fuerza que tenemos nosotros para votar, nada más, no fue otra cosa olor.

Después otro señor viene y dice: “Ahora ven a cambiar la ropa”, y saqué todo la ropa, me sacaron todo la ropa, me cortaron mi uña, mi uña de mi pie, todo, todo, todo, todito mi pelo que tenía me cortaron. Mi pelo, todo. Me cortaron todo mi pelo así. Mi pelo estaba por allá votado. Después mi ropa. Me puso bien ropa verde, bien verde, por eso a veces me gusta verde aquí también. Era como, no era tipo así como vestimos ¿no? Era hasta aquí. Como vestido larga, y por acá era un poquito más o menos, por acá pintada, porque tomaba wantu, y tiene que tener mi color. Ellos me felicitaron también esa parte, cumplí mi dieta de floripundio también y después me dijo: “Ya cambié” y después me punieron una cosa aquí, como una esponja así, (debajo de los pies), todo eso, y después me sentí en mi asiento. Mi asiento era bien grande, muy grueso. Ya comencé a caminar, estaba así, como en hamaca así. Acostada riendo, con mi tabaco, me regalaron un tabaco así negro, que estuvo fumando eso. Yo comenzó pasar a otra mesa...

¿Todo eso en la misma casa...?

La misma casa, que hay como no sé cuantos pisos de altura cuantos de abajo también. Primer piso que es. Después yo le dije: “Bueno yo quiero mirar, a todos los donde entro esos sabios (saberes), ¿Cómo sabían?”. Ese poder ¿no? Ahí había una mesa muy linda, era una mesa piedra, tenía su patita muy corta, la piedra era muy alta no, con su cara así, hecho cara así, diferente caras y dibujo también, y esa mesa me respondió: “Sabes que es demasiado

fuerte para ti, es que tú eres una mujer”. Había dos mujeres no más ahí, no había más mujer, fuerte mujeres.

¿Quienes eran ellas?

Son Cofan. Cofan, uno de cortita, lo que tu hablabas ayer, ¿Cómo decías?

¿Cocama?

Ao, una mujer. Muy corta, chiquita, pero pelo bien largo hasta aquí; tiene bien pelo bien lindo. Y ella me dijo: “Bueno”, ella quería seguirme pasar esa parte, “No”, dijeron que no: “Ella tiene que caminar sola”, y ahí senté lo que me dijo así. De ahí dije: “¿Sabes qué? No me digas ya no preguntas, yo no quiero preguntas”, respondí así. No quiero, es que estoy buscando. Y después ella dijo “Perdóname, ya no voy a hablar tonterías”. “Y vos por qué me preguntas? ¿Por qué eres una piedra pues?”. Ahí me dijo: “Yo tengo mi corazón, y me abrió así, mírelo así, cogió así la piedra, abrió la cosa ‘¡míralo!’ Yo le vi, el corazón estaba colgadote. Con todo, movía, chuk, chuk, chuk, yo dije: “Ah, perdón”, y yo le dije: “¿Me vas a dar algo aquí?”, “No, no te voy a dar, pasa no más, atrás”. Y pasé atrás, ahí había otra mesa más, ahí conseguí la diente así bien grande, bien gruesa, cogía eso, cuando yo cogí esa diente, esa diente comenzó a mover, en mi mano así. Yo dije: “¿Cómo va a mover esa cosa?”, ¿no? Y ya llegue a la otra mesa donde lo que yo era de llegar. Ahí era lo que me dijeron: “Cierra los ojos”; ahí casi grité. Subí rápido chhhhhhuk, el asiento subió como mi corazón me saltaba. Subimos arribita.

Y de ahí entramos al cuarto que era donde yo necesitaba preguntar, ¿no? Ahí senté, ahí me dijo: “Siéntate aquí no más, ven”, y abrió la puerta, y había piedras: negros, verdes, había diferente colores. Ahí comenzó a hablar, y había unos huesos también, huesos bien grandes, dos, así, parados. Ahí pregunté, comencé a hablar, ¿no? Verás ¿De dónde sacaron este sabio? ¿Cómo sabía? ¿Cómo conocieron para llegar acá no? Ellos dijeron: “Bueno ya vamos a hablar, cada uno uno. Porque no son muchos, son pocos”. Dije ya: “¿De dónde aprendieron, como sabían esa planta que era tan poderosa?” Ellos dijeron: “¿Tú quieres saber todo eso? Porque este conocimiento nosotros nacimos por medio de las plantas, somos por medio de eso. Claro que tu sabes la historia que somos de mono, de no sé cual diablo...” Yo dije: “Bueno si, yo entiendo eso pero la ese planta, esa planta yo comí, yo tome cinco veces”. Ahí me dijeron: “¿Qué avanzaste a tomar todo este? Yo dije si llegué acá. Para mi era una cosa solo cuento no más, no era la verdad lo que estuvo mirando, ¿no? Yo conseguí un carro rojo ahí adentro. Después dijeron: “Aquí está tu carro, ven a ver” mi carro era bien rojo, que estaba chiquita, pero no era tan grande, corto no más, este era mi carro, con mi nombre, estaba así, escrito, “Ah” le digo, “Si, este es mi carro”.

Estaba con mi nombre todo eso. Ah bueno, ese si es mió. Ahora a mi cara ¿Yo qué hago? Dijeron pero primero vamos a hablar aquí. Todo preguntas ¿no? Bueno yo conozco al señor que tenía su sombrero, y su sombrero no era sombrero, ¿no? Era la misma carne, pegado todo eso. Ya dijo: “Está bien, ya”. ¿Qué mas? Como tenían la cara. Su diente hasta acá (el ojo). A mi me dijeron: “¿Qué tienes en la mano tu? ¿Qué tienes en tu mano?” Yo dijo: “¡Un diente pues! Un dientazo grande; lo que tu viste estás teniendo. Claro eso miraste, es tan grande, era así grueso. Y que más, por acá estaba pintado, con verde, y su ropa aquí estaba única amarrado con esas moscos, nada más. Bueno, conoces todo pues, ¿Qué vamos a mentir? Por este señor le da poder, porque un viejo... bueno el me contó así: “Ese viejo ha dormido no con la familia, no tenía su mujer, pasaba siempre solo. Tenía su pareja, solo lo que hace acariciaba su corona no más así, más acá, así no más”, dice que acariciaba solo así, era amor todo, hacia el amor solo así, tenían bebé y todo, así no más, pero sin tocar, pero sentía así el amor. Y así su pareja también, quedaba embarazada todo, no hacían nunca el amor. De ahí dice que nacieron el poder por medio de ellos salieron el poder, y ese poder que el estaba comenzó a curar a la gente cuando comenzaron a enfermar, comenzó a limpiar, salió esto limpio, él ya, lo que le vio el poder espíritu así comenzó a comunicar, solo

así, de ahí dice que salió ese poder, entiéndame, que ahora lo que hablamos el poder, todo eso.

Después yo pregunté del ayahuasca: “¿De dónde salió el ayahuasca?”. El ayahuasca es de la selva, el yage también es de la selva. Y lo que encontraron así, encontraron no más, cortando, tomando wantu, encontraron las dos cosas. Tabaco era... ¡no había! Ellos fumaban otras cosas. Polvo de ayahuasca mismo. Secaban y cortaban así, y hacían maitos con hoja le fumaba. Dice que no había. Yo hice. Pero allá era rico. Otro sabor. El sabor era lo que fumaba, me cambiaba todo lo que me escondía, yo miraba eso. ¡Qué rico! Y así fue. Pero aquí no. El dueño del ayahuasca no tiene diente muy grande. El diente es medio... como diente del lagarto. Así. Puntita puntita. Y esta parte de la mejilla, no tiene carne todo, son flacos, en la cara es muy flaco flaco, este también muy flaco, el pecho, todo afuera se puede notar moviendo todo, por eso del banco. Tiene *titipuru*. Eso son podrido todo este, que no tiene esa carne. Si como la barriga no tiene nada, el corazón, los hígados, tripas afuera, ya.

¿Qué es el *titipuru*?

Eso se llama *titipuru*, que sabe silbar así “fffff fff ff” ; solo vas a escuchar de noche. Eso me contaron a mí. Me sacaron como dibujo para mirar como es el. Y el dueño del tabaco: yo pregunté: “¿Por qué son tabaqueros?”, ¿no? Ellos dijeron: “Pero ¿de dónde sacaron este?, ¡Con este mismo pues! Con la misma ayahuasca, como tenía, eso”. Pero yo dije: “Pero este tiene otro sabor pues, tabaco es otro. Ellos dijeron: “No sé, desconocemos tabaco”.

¿Quien te respondió así?

El viejo este, no viejo, esa piedra me respondió eso. Él no conocía el tabaco. No sabían tabaco que era.

¿La piedra era zápara?

Claro. Si. Dijo que no sabían eso. Por eso te respondí a ti que desconozco de donde viene ese tabaco pues. Ese mismo pregunté a un señor así como este mundo. Pero fuera de nuestro país chiquito, de otro país. Indígena. Estaba conversando dos noches con él. Con un shaman de Brazil. Conversamos un montón, montón. Y me dijo que “Llegaste allá, yo no llegué allá”. Él dijo: “Necesito llegar” ¿Entiendes? En esa casa, no ha llegado él.

En esa casa ¿preguntaste de dónde vienen las plantas? y ¿qué más?

Después le pregunté de plantas medicinales. Ellos dijeron esas plantas tienen su poder, su dueños propios. Y por eso le ayudaban la gente dice. Yo soy árboles, yo estoy ayudando: ¡yo estoy viva pues! Ellos son los medicinales esas plantas y también para ayudar, para no tener bebé, también le ayudan unas plantas; aseguran muy bien así. Eso también conocieron ellos. Todo eso yo pregunté. Y también los poderosos, yo pregunté: ¿Los poderosos, por qué no casaron pronto? Ellos dijeron que no hay como casar pronto. Solo en el sueño hacen el amor. Ya. Viven con eso. Vivían con eso. Este mundo para llegar allá. Si es que yo me muero, yo no llego en esa casa, yo me quedo en la lagunita no más.

¿Los Záparas sabes cómo aprendieron con wantu? Verás los Záparas tomaban una pilchi bien grande así, en una casa bien grande ponían, 1, 2, 3, 4, 10 a 12, para 12 días, hoy día toma, terminaba tomaba hoy día toma, pasan durmiendo todo el día, y a las 12 de la noche le daban preparando – a esa época no tenían yuca – un poquito de palmito rascando ese jugo, y siguiente día tomaban otro mas. Pasaba durmiendo todo el día y tomaba otro más. Y tomaba otro más. Hasta 12. Hasta 12 terminaba ahí. Termina, el tipo ya, queda solo huesos, no hay nalga, nada, le quedaba así. Y después cuando termina decía lo que el señor que estaba enseñando no era shaman, ahora trae ayahuasca preparando, la niña muy pequeña preparaba eso. Le entrega ayahuasca y te da. El estaba mirando todo la selva así, el va a decir: “Este va a pasar” como una cosa “Este va a morir hoy día”, “Este te vas a casar”, que

va a matar animal, y este grupo va a ir otro lado. Así. Este grupo se va por río Napo, otro se va a Curaray. Y otro creo que también va a ir así. El decía ya, siguiente noche otra vez. Cuando ya termina si había fiesta, una fiesta bien pequeña, especial. El tipo (mi garganta quiere secar no sé porque), esa fiesta era muy especial pero como ellos preparaban, el tipo salía ese día a cazar con una cerbatana muy pequeña así, muy chiquito, con 2 flechas así, no con lleno, 2 no más, salía a la selva y llegaba a la selva y llegaba a la selva, paraba, miraba a cual grupo esta, ahí comienza a caminar los monos, ¿no? Le disparaba con una, le cayeron toditos monos; todo el grupo. Ahí quedaba un macho, una hembra; todos morían. El amontonaba eso, y como dice la Puruña, los muchachos, como 2 caminaban cuidando a él, como guardián, no, cargaban todo a la casa. Para comer él cogía una hojas *ilipuyuyu*, una hoja verde que esta como orquilla, pero esta hoja es de comer. Él cogía 4, parte las hojas para comer él, no comía carne. Llegaba, el shamán cogía, quemaba esos monos, y después le partía. *Chunchuli* también, comimos la tripa, ¿no? Todos los hígados hacían maitos comía solo él. Primero comía el shamán, él que mata el señor. Después, la fiesta como comienza a las 3 ya, y ahí le dan a comer a todas las mujeres da soplando así, da soplando y da a las mujeres, toditos. Después le daba a los hombres y después comía él, como no tenía yuca y plátano para mezclar comenzaba a votar, y el tipo ahí va a levantar a bailar, su baile, kunsu, kunsu, con su cerbatana, pero tan flaco ya, y sin nalga, sin siki, y así, hacia la vuelta, vuelta, y después sentaba como no tenía comida, cogió desmayo. Después saben traer la chicha de palmito, le soplaban bien, mezclaba con tabaco le entre, entré y comía. Tomo eso y después sentar. Y después le daba ají, le mastiqué. Y creo que a ese tiempo no había ají. ¿Sabes qué le daba? ¿Conoces lleina? ¿Lleina? Te dan masticar; te mastica y se termina, y después se va a ir a dormir. Y después siguiente día ya tienes que buscar estar con alguien. Él tiene que buscar aunque sea nadie quiere, pero tienes que buscar. Porque el no puede soportar. Eso es peligroso aguantar todo eso. Puedes morir. Creo que terminé.

3 – L'histoire rêvée de Rukuguna



Extrait d'un entretien réalisé auprès de Kiawka, le 14 février 2002, Puyo.

Te cuento la historia de Rukuguna, ¿ya? como ellos mataron a mis mayores...

Tú me contaste que habías soñado Rukuguna.

Si ellos viven Ángela, no están muertos. Verás, yo soñé una vez así Ángela. Yo estaba muy preocupada así. Es que yo quería que la historia que venga todo no, para que no esté así, por aquí uno dice ahhh yo me fui así, es que ya me cansé, yo estaba muy cansada de eso. Yo dije: ¿Cómo puedo recoger todo eso? ¿Cómo? ¿Quién me va a contar? Y me voy a Perú. En Perú, peor no me van a contar. Yo pensaba así, yo solita, pensaba sola. Pero, Peruanos, tonterías, ni sabían de qué hablan. Y después, así, pensando, es que negaron todos, Sasiko, como el hijo decía así: "Tienes que pagar la plata", ¿De dónde vamos a pagar?, no tenemos ninguna plata, y mi mama enojó, nadie pues; bueno, yo estaba triste. Comencé a llorar por el río, solita, en Llanchara. Después me acosté, voy a dormir. Le dije a Miriam: "No molestes que voy a dormir sola. No necesito dormir con nadie así", tú sabes, siempre he dicho eso cuando me enoja. Me acosté. Dormí. Bueno, cuando estaba durmiendo, comencé a soñar, pak así, llegó un viejo que era pariente de mis... abuelo de mi papá. Papá del Alejo. Él asomó me dijo: "Tu ¿quién eres así?" Dije: "Mi papá es tal". "Y tú ¿abuelo?" "Alejo". (Pero no ha sido Alejo mi abuelo, tenía otro nombre). Ah le dije: "Él es mi abuelo sí".

El mismo Alejo pero otro nombre.

Otro nombre, la misma persona. Y yo le dije: "¿Quién es ese hombrecito que traes para contar?"; él era mi abuelo. ¡Ha! Yo como hablamos Alejo, o Manari, así. Bueno, él es Manari, su apellido es Manari, y su nombre es tal nombre. ¡Ha! Yo dije: "Bueno..." es que yo dormí con esa pensamiento de preguntarlo. Yo dije: "¿Sabes qué?, yo quiero hablar con Uds. unas cosas que pasado". "¿Tú quieres conocer pasado?", "Claro", "¡Oh! Todavía eres wambra, ¿Cómo vas a llegar pasada así?" "Chuta", yo le dije no, no. "Si soy madura, tengo cuantos años. Yo quiero llegar a punto de Uds. para estar la historia". Y ellos me quedaron mirando, después dijo: "Ya vamos a tomar ayahuasca. Yo le dije: "Estoy en este mundo, estoy soñando, yo pensaba eso yo mismo. Y me dijo: "Estás pensando dos cosas, estás soñando, estas realidad, de otro mundo. Estás otro mundo" dicen ellos. Ya. Me llevaron a una casa, esa casa no era tan grandota, era chiquita así no más. Era diferente tejida la casa. Y llegué allá. Sentamos. Después me dijo: "Alza la cabeza", yo estaba sentada así. Chik, le miré, era casa piedra Ángela. Solo con piedra era esa casa. Casa con palo, así, el palo era sólo con piedra chukchukchukchuk, y todo era piedra, encima piedra, era puro piedra, y negras piedras, esas piedras eran bien negras. Y tomaron adentro, me hicieron tragar una piedra dentro de mi estómago, ha sido una piedra, no alcanzó esta parte, pero era muy chico. Yo les dije: "Está muy chico". Le soplaron como si fuera... como para que entre la piedra, me entró, sentí pesadísima, y después ellos me limpiaron, limpiaron, limpiaron para dar las pasadas. Ahí estaba así sentada. ¡Puk! Comencé a mirar así las pasadas, así atrás, y miré pues todo eso así como era antes. ¡Ha! Yo le dije: "¿Así era antes?" "¡Si claro! Este es pasado así". Yo le dije: "Yo quiero aprender eso pasado, para estar así igual como Uds". "Hija, te va a costar muy duro para ti para hacer eso". Pero yo les dije: "Yo quiero saber toda la verdad, que pasó". Ahí nos sentamos a hablar, porque ellos estaban con visión de ayahuasca. Yo no haciendo más, me hicieron sentar en un banco chico, con un tabaco. Estaba fumando un tabaco y yo tenía grabadora según yo.

¿Cómo era?

¿Sabes qué era esa grabadora? ¡Esa era boa pues! ¡Chiquita así! Yo tenía eso, boca abierta, y grababa eso, grababa por la cola, entraba la boca, grababa por la cola, y con eso estaba grabando. “Tío”, yo le dije, que puedo decir: “Tío o abuelo no sé qué”. “¡Ah! ¡Tú dígalos hermanos!” ¡Ah! ¡Eran mis hermanos todos! Estaba única mujer adentro con ellos. Ya. Yo le dije: “¿Cómo mataron? ¿Cómo llegaron ellos? ¿De dónde llegaron? Ahí me dijeron que esos grupos Achuaras vivían atrás de donde están... el río Bobonaza, por el Montalvo, por el Montalvo vivían por atrás a un río se llama... Mangayacu, no sé qué. Por ahí dicen que llegaron. Como escuchaban los Záparas eran muy fuertes shamanes, públicamente le matábamos, así, con poder, todo eso, escucharon eso, vinieron con 5, 5 personas dicen que llegaron.

Subieron por arriba así, pasaron a Montalvo, en Montalvo dicen que pasaron más o menos un mes, ahí iban a la minga, trabajando, todo así; y después ellos prestaron la canoa, subieron arriba así, con canoa, llegaron a Sarayaku. Sarayaku pasaron más o menos así mismo 5 meses, 5 meses dicen que pasaron ahí trabajando porque vivía misionero. Un misioneros españoles; ellos saben tener así galletas, no sé qué, así, pasteles, comiendo eso dicen que quedaron ahí. Y después el Padre pregunta: “¿A dónde te vas?” Estamos subiendo así por el Puyo, ellos mintiendo, llegan a Pacayacu. En Pacayacu pasan no más, menos, dice que pasaban como 15 días. De ahí comenzaron caminar. Preguntaron: “¿Cómo vamos a caminar así? ¿Dónde viven los Záparas, y gente de Pacayacu? Es que vivían ahí también Záparas, familia Gayas, y esos Gayas que vivían, vivían bien bien, era un señor. Él se llama Bimbi ese señor, vivía en Pacayacu. Y entran en casa de él. Pregunta: “Vos, de dónde viniste?” “Yo soy del grupo de los Záparas que estoy viviendo en Pacayacu porque mi mujer es de aquí. Pero no quiero mezclar allá, voy a vivir aquí”. Han dicho: “Bueno. Pero ¿cómo caminaste? ¿Sarayaku, o acá?” “Yo caminé por el Sarayaku para llegar acá”. Bien bien contestado eso. Nosotros como Achuar (ha sabido hablar el kichwa ese Achuar), vamos a caminar como Achuar por este lado. Pero ¿a dónde se van? “Estamos bajando por río Conambo, conociendo los Záparas que no tenemos fósforos” han dicho, “para pedir fósforos”. Él ha dicho : “¿Cómo vas a pedir fósforos? Ellos están muy... mundo selva, yo tengo fósforo, yo te doy”. Él saca fósforo así, saca un fósforo así, unito dicen que ha sacado, aquí tengo, un fósforo que tengo; porque uno dice que utilizaba. Cada uno le da unito, unito, no nosotros queremos así, no unito porque no va a servir. Nosotros queremos ir allá. Él toma ayahuasca, el Bimbi toma ayahuasca, dice, sabes que, “Ud no se va a matar a ellos pregunta”. “No no no, nosotros no sabemos... no tenemos nada”, ellos dicen que estaban sin armas así, pero si tenían escondido armas, han tenido un vuelto con unas hojas viejas así como un palo, tenían escondido en noche guardaban en el camino para sacar así, muy escondido dicen que tenían. Y siguieron una... no poquísimo pero no grande, numeroso, consiguieron esos armos, poquito munición, pólvora, y fulminante, dice que consiguieron así no más, no era tremenda cosa, para terminar a los Záparas. Y después, menos pensaba desaparece de esa casa del Bimbi, así. Un día así. El pensó: “¿Subieron al Puyo, o a dónde se fueron?” El canoa le cogieron le amarraron a dentro del río, a dentro dentro, para que no toman cuenta mucho. El Bimbi toma ayahuasca, chuta, ya se fueron. Dijo: “Ya se fueron cuando se fue a la iglesia” dice. Los Achuaras ya se fueron a Conambo. Creo que va a pasar algo, las familias, él estaba un poco preocupado así, él solito. “Ah” le dice su mujer, “¡Que va a matar!” Que mata también así, contenta. Y llega así a la cabecera, donde ahorita lo que dicen... arriba, arriba le pasaron, más abajo dicen que vivía el señor... cómo se llama... yana rumi, urku rumi, no sé, un señor que vivía en Moretecocha más abajito, él solito, no había ninguna persona en este río, según el dice que vivía allí. Y llegan allá, donde él. Pregunta a él: “¿Y dónde viven los Záparas?” Él dicen que era Zápara mismo, el señor que vivía ahí, solito con su mujer, que por medio de la familia de aquí, familia poderosa lo que saben hablar, de ese río, Pacari, Paca, lo que habla, ¿entiendes? De la primera casa que encontraron. Porque encontraron esa familia. Porque venía por ahí y vivía ahí, no sé como se llama, Yanarumi o... tiene nombre Ángela.

Por pasado de ahí ha sido. Más o menos familia de por allá. Él dice que no tenía miedo a nadie así. Vivía ahí solito, por así como en la realidad que no tenía miedo él, dice que vivía ahí. Y llegan donde él, dice: “Tenía una lanza así chiquita, y cuando le llegaron coge su lanza, le hacen a los Achuaras así para matarlo para asustar”. Y los Achuaras dicen: “No vamos a matar a nadie, nadie no vamos a matar, único que estamos bajando para buscar fósforo”. Él dijo: “No”, es que no era shamán, era persona así no más, y cogió su rundoma, se masticó, sopló así, chu, para que venga así la lluvia. Llovió así bastantísimo una semana dice que paso, ahí pasaron en la casa de él; y venía mucha lluvia, y después han dicho... y una noche creo que él estaba soñado algo... algo mal, ha dicho: “Si es que Uds matan a los Záparas, yo le sigo le mato ha dicho, aunque sea están lejos, yo llego”. Y su mujer pregunta: “¿Por qué amenazas tanto a ellos? Son personas, vienen a ver a nosotros”. Él ha dicho: “No, porque siento mal, porque ellos creo que van a matar mi familias de abajo”. Así molestia, molestia que tenía él, pero ellos así tranquilos, así nada, tranquilos, como siempre sabemos visitar. Y después ellos dicen: “Ayudamos a hacer una chacra a él”. Dice: “Bueno”, le hace trabajar todo el día así, y terminaron una chacra, y han dicho: “Presta una canoa para bajar”. Y él dice: “No puedo prestar”. Otro día su mujer dice: “Presta, para que se vayan, no me gusta que están aquí”. Ya. Dice: “Bueno, toman mi canoa” ha dicho, ya ha estado 20 días con ellos, ya, comenzaron bajar abajo. No sé como dijeron. Entraron la canoa 5 personas, 5 Achuaras, y entran la canoa, y uno siente mitad y dos eran punteros, uno era por atrás. Sienta a mitad de los 2, comenzó vomitar sangre, y le muere 2 en canoa, dos Achuaras así solitos, creo que el Bimbi hizo mal, para matarlo, para que no llegaran allá. Le matan 2, le quedan 3; si es que él mataría todos, no eran de matar pues. Y se mueren y cogen esos muerto, y los Achuaras para no avisar, ni subir arriba, para avisar ese señor Rumi, no sé qué nombre tiene, y acaban en la tierra le pone ahí a los muertos y sigue bajando, sigue bajando, así bajan, y bajan, más arriba y pararon a dormir. Antes de llegar a Rukuguna. Y durmieron ahí. Y durmieron. Ellos estaban preparando como de matarlo. Sabían que ellos también eran de morir, que ellos quedaron ahí. Esa noche tomaron ayahuasca. Esos viejos Záparas ellos tomaron ayahuasca, ayahuasca grande lo que dice, ¿has escuchado?

No, ¿cuál es ?

Ayahuasca grande, cocinaron una olla, dos ollas grandes, eso tomaron, y tomaron y como ellos tenían como una plaza grande limpio, como va a meter el misionero ahí, estaban algunos Sarayakus también ahí, una gente como 10 familias Sarayaku habían entrado, claro, para estar ahí, porque era grande, eran numerosos, y llegaron 10 familias. Y después ellos ya tomaron como a las 12, más o menos lo que dicen... cuando da frío, era como a las 12, y ahí sí, grita : “¡Ahhh!” , así en la plaza, y ellos escuchan, tomando ayahuasca, en la plaza no hay nadie, así grita como persona “¡Ahhhh!” , le gritan: “¡Aie aie aie!” así, ellos dijeron: “Ahora si que vamos a morir así”, y después tomaron otra vez para mirar que es eso, y miraron lo que llegaron 3 personas, y, bueno ellos dijeron, nosotros también vamos a defender, y ya amanecieron así, un poco perdidos esos viejos. De mañana reúnen todo los Sarayaku, los Záparas, Záparas viejos, Záparas jóvenes. Que reúnen así todo en una sola casa. Ahí dice avisa, así escuchamos, gritó, con dolor, todo eso gritó 3 veces, creo que vamos a morir hoy día han dicho. Pero los jóvenes han dicho: “¿Quién va a matar a nosotros? Nadie. Aquí no tenemos ningunos enemigos, no tenemos miedo así”. La gente de Sarayaku como ellos siempre miraban poderosos, ellos estaban asustados pues ahí, así cuando ya reunieron, hablaron, cogieron sus lanzas, las mujeres, los hombres, todo eso ya. Los viejos sentaron con su lanza, no. “Tenían una arma” dicen los Záparas, desde Perú han dado buena arma. No sé que nombre decía, esa... como escopeta tenía como 4 tiro. Yo le pregunte eso... aunque sea negando me avisaron. Y... *ukutiru* saben decirlo. Pero no sabemos que nombre era. Creo que tenía un nombre, pero ellos hablaban eso. Y eso que sentaron así, al lado de unos 2 palos puesto, y sentaron así esperando. Tomando chicha así poco poco, como Sarayaku entraron tenían chicha pues. Tomando tomando un poco. Y como a las 11, más o menos cerca de las 12 dice: “Día, llegan, 3 personas, así gritando”, ¡aie aie aie!, traen los animales, así matando, toma mi regalo”, así conocieron como saludaron pues ellos, así,

saludando, dando la mano, porque ellos no sabían como saludar. Porque Achuaras querían saludar, y ellos no querían, es que ellos no sabían, no les dieron las manos así. Nada nada, y comenzó a abrazarlos, no dejaron abrazar. El viejo quedo pensando: vimos a ellos o serán otras personas... así pensando... después le dieron chicha, le dieron comida, todo pues comieron esos Achuaras bien. Y después han dicho: “Ya nos vamos abajo, estamos yendo por Montalvo”. Han dicho: “Bueno”, despidiendo, que no les dieron mano, ellos quedaron pensando así y quedaban mirando así, porque algunos viejos de Sarayaku creo que sabían algo también, se quedaron mirando así, así medio asustado, de ahí comenzaron pedir fósforo para esas balas que ellos tenían pues. Cogen y dicen: “Regala eso que no tenemos nada”, un Zápara dice que coge y le da, “Toma, aquí esta un fósforito que tenemos”, dan pues eso, reciben eso, ya levanten a caminar, para así, chuk, le para, que el Achuara viejo para y como eran 3 ya regresan con escopeta, ¡chuta!, ¡pah!, le dispara uno, el mayor más poderoso le dispara aquí, de ahí dice que sacaron unas 3 chimeneas, y dispara uno uno, después le dispara así chuk chuk chuk chu, Achuaras ya sabían disparar, estaban los viejos ya disparados, dispararon dispararon, y algunos Sarayaku también murieron, niños Sarayakus, 10 niños creo que están muerto, después, y todos corrieron así, los jóvenes Záparas corrieron, votando sus lanzas, no había que hacer, así, y ahí estaba una mujercita, no sé quien era... tenía nombre... ella cogía su lanza y le mató a un Achuar. Era pariente de parte de mi mamá. Ella también murió. Mataron también a ella. Le mató de una sola le mató, y le mando la lanza así shu, sino era de matar 2, para que quedé uno. Ella le mandó casito pasó un poquito, está en la espalda de uno aquí, casito le han cogido. Con lanza. Con lanza le mató. Le mató, y a ella le dispararon aquí. Así murió también ella, en el pecho. Y después a los dos corrieron así al río así para bajar, donde nosotros bajamos, en la bajadita, por ahí había un camino así pasaban a la playa. Comenzaron a caminar, ya no había nadie, así Záparas corrieron, estaban todo muerto y los jóvenes en la selva así, corrieron así escondidos, y después, no sé como, dice que en palo, una lanza solito dice que entró aquí, en la pierna del Achuar, solito, pero “nadie había” dice, solito si chuuyu le entró, ellos buscaron la lanza vino caminando sola, y así. Ellos cogieron su canoa, comenzaron a bajar. Abajo dice que venía... unos 2 jóvenes fueron a pescar, estaban viniendo en la canoa, silbando, cantando. “¡Aie!” si gritan, “¿A dónde se va?” dice “Estamos bajando a Montalvo”. Y dice que “sigue bajando”. “¡Ah!” Dice, “¿Si entraron la casa?” Dice: “Sí” ahí estaban tomando chicha, bailando han de estar, contestan. Ellos contentos, no hay nadie. Toditos muertos. Y algunos dicen llegaron más o menos creo que no hicieron un montón de horas, como 3 horas llegaron a Sarayaku. A la gente de Sarayaku. Ahí vinieron a enterar adentro los muertos, y después regresaron. Y llegan ellos, comenzó a llorar, asustadísimo comenzaron a caminar a Sarayaku, perdieron el camino, murieron también los Záparas jóvenes en el camino, porque no podían llegar, el camino era muy chico dice, no era grande. Así murieron algunos chiquitos. Con hambre, asustados pasaron. Escondieron así muy chicos, y comenzaron caminar metieron otro lado, algunos desaparecieron en la selva, la selva robó, algunos entraron en la montaña, algunos parte del río dice que entraron. Vivos con carne, algunos jóvenes. Y quedaron poquísimo. Ellos siguen bajando abajo así, encuentra al Pashko, hermano de, Pashko, hermano de... abuelo de mi papá, su hermano, eso encuentra en Ishpingo, así se llama una parte saben decir Ishpingo porque había mucho Ishpingo, mucha canela, y encuentra ahí, quedan ahí en la casa. Dice: “¿Dónde se fue tu marido?” “Se fue a la selva, se ha ido, dando la chicha, dando la comida, a los Achuaras. Ahí quedan 2”. Y después la señora pregunta: “¿Por qué están asustados Uds?, ¿Qué pasó?” Y el viejo, el Pashko estaba matando un mono, el mono comenzó a llorar, comenzó a vomitar, así y el estaba un poco mal, estaba pensando un poco mal, pensó adentro. Y después viene caminando, caminando más o menos tarde dice que llegó, con su hijo. Ha sido un poderoso ellos también, los dos. Y el hijo estaba en la casa, 2 hijos tenían él, eran como 4 personas, dice que no tenían muchos hijos ellos, tenían 2 o 3, según los viejos sabios, no tenían muchos hijos. La persona cualquiera tenía 12 hijos. Pero otras personas shamanes no. Pocos 2 o 3. Y llegan, Ho, dicen que quieren saludar, todo eso, qué es eso, saludar, qué es eso. Y no saludaron, sentaron. El viejo estaba parado así atrás de unos árboles atrás, ha estado parado, y después él dice que esta cogiendo tarde, me voy me voy, tiene fósforo, algo así,

siempre pidiendo fósforo, eso para engañar. Dice: “Si, si, aquí tengo fósforito, toma” ha dado él. Él le da fósforo. Pak, le regresan, pak le dispara. Y el otro también dispara al hijo. Al otro menor comenzó correr, había un árbol, quería saltar atrás, salta a mitad, le disparan aquí en ola espalda, aquí, pleno aquí. Y le matan, matan a los 3. Su mujer corre a la selva...

Desde Ishpingo bajaron así, y durmieron así, a mitad, y los muertos no dejaron dormir, molestaron mucho mucho. Y asustado así le molestaban, pellizcaban, votaban así con piedra, no podían dormir, y al siguiente día llegan allá, “¡Aie!” gritan, ahí estaban solo los niños. Un niño ha sido muy sabio, este niño está muerto, murió así, al niño pregunta: “¿Dónde están tus papás?” “Mis papás se fueron al río Pindo” ha dicho, “Sólo nosotros estamos aquí”. ¿Cuál es el yachac?”, les preguntan. El niño responde: “Aquí no hay ninguno yachac” dice. “Arriba hay, aquí no hay nada”. Pero se fueron a Pindoyacu. “¿Y cuándo vienen?” “Uh, viene después de... no sabemos cuando, creo que van a hacer la vuelta por abajo, por el Tigre” han dicho. “Solo Uds van a pasar meses meses” han dicho; “Si, yo soy cazador” ha dicho. Ha sido como del porte de mi hijo. “Yo soy cazador. Yo estoy dando la comida, todo a ellos”. Ha estado un montón de niños ahí también. Y ellos han estado cerquita. Han dicho: “Vamos a esperar, vamos a descansar como unas 4 horas”, según así han dicho. Han dicho: “Bueno, esperen no más, pero nunca va a llegar acá la gente, yo estoy encargado de eso, yo. ¿Tú mismo estás cazando animal?” “Claro, yo soy hombre, por eso soy hombre, voy a crecer grande” ha dicho el chico. Ha dicho: “Ahorita voy a ir a cazar monos”. Algunos han estado llorando, niños así. Coge su bodoquera, va a la selva avisar, corriendo se ha ido a avisar. Y llega allá y dice: “¿Sabes qué? Aquí están los Achuaras. Todos están muertos ha dicho el chico, el jovencito. Matando, matando están, van a llegar aquí a matar a Uds también”. Y los mayores dicen: “¿Cómo sabes vos?, ¿Cómo sabes que van a matar?” Yo si hoy noche soñé una mujer está llorando Ishpingo. Pero ella solita. Pero arriba escondieron, algunos están muertos, muertos la mayoría. Ya no están vivos. Chuta, ellos querían venir corriendo, dice que no vengán. “Están esperando a Uds, dame un mono”. Y a su hijo le da mono y gusanos. Vaya no más con eso. Fresquitos pues. 3 han dado. Y les amara, camina sin avanzar, llega a la casa. “¿En dónde mataste?” “Ahí no más”. “¿Tú sabes matar animales?” “Claro, yo mismo maté”. Ha estado que mando los monos, sacando las tripas, cocinando ha estado el mismo, porque ahí también ha habido una mujercita grandecita, reunidos cocinando entre ellos han estado hablando idioma Zápara, diciendo que no tenemos que avisar. Cocinan después le votan, le dan comida a ellos también. “Ahora, vayan no más está muy tarde”. Le mandan, siguiendo él deja por abajo, y se ha ido bajando abajo. ¡Y se va! Y después más o menos a las 7 de la noche se va a buscar otra vez a los mayores. Venga no más. Le llama a la casa. Y ahí dicen: “¿Cómo sabes? y ¿por qué, no estaba cara asustada, si mataron todo?” “No digas nada creo que algunos personas escaparon pero no sé” he dicho el niño. Y bueno han dicho: “Dáme ayahuasca, para tomar ayahuasca. Toma ayahuasca”. El niño: “Si están muertos. Y ellos comenzaron subir, y algunos murieron por el río, así no más. Así no más, nadie mató, así no más murieron como dos familias, y llegaron allá y encontraron Ishpingo ya. Ahí recogieron la señora llorando, punieron en la tumba, y subieron, subieron, no había nadie” dice. Estaban muy triste, por triste algunos dice murieron. Quedaron poquísimo. Como dos familitas. Muy triste. Ellos caminan llegan a Montalvo, los Achuaras; ahí llega un kichwa, un kichwa de Sarayaku ha sido boga, ha sido militar, saben decir boga. Y llegan allá, y dice: “Yo voy a bajar este río, coge la canoa de los Záparas y baja solito, así llega en el camino de Montalvo el tambiru lo que saben decir, camina a Montalvo, llega a Montalvo y avisa”: así le mataron. Estaban esperando meses, meses. Creo que eran años. Ellos ya entraron a su comunidad, debajo de Mangayacu. De Mangayacu subieron otra vez, vienen a Montalvo; llegan a Montalvo, Pucayacupungu, dice que estaban tomando los militares, dice que eran abusivos los militares, esas bogas. Y llegan, dice: “Ah este le mataron a los Záparas, ahora tenemos que meter cárcel”. Y uno le agarra, otro se va corriendo con todo arma le mete, porque robaron los armas de los Záparas, buena arma que llevaron, con esa arma dice que caen en Pucayacupungu, porque allá grandote es la cocha, y salta y blum así dispara, a los bogas a los militares. Esos también le disparan, le mata. Le mataron al señor; uno cogieron, amarraron, le mandaron... tenía ahí mismo a Montalvo, de Montalvo mandaron a Quito para tener en la cárcel pues; de ahí creo que casó con una mujer, de eso salió esos hijos. Roldós

pues es su familia. El señor casó con una mestiza en la cárcel. En la cárcel mismo casó. Y casó, tenía su hija, pero siempre dice que pegaba su mujer así, maltrataba, su papá enoja, le agarra ese señor, le dan pedazo, le mata, le corta con cuchillo así, todito, le hacen pedacito, meten en el saquillo le vota; los hijos han quedado ahí; esos hijos, su mujer viene trayendo acá en Pastaza a dejarlo, a su mamá mismo; y lo dejan acá. Termina. Eso no más era. Esa parte lo que me contaron, esa arma que tenían los Záparas, eso lo que dieron los Peruanos a ellos, no sé cómo.

¿Cuál Peruanos? ¿Los militares?

No, los Peruanos que vendían la ropa, dice que dieron como 10 armas, buenas armas, salían como 4 tiros. Eso era como chimeneas así. Eso yo pregunte cuando yo sabía eso: “Y ¿por qué ellos no dispararon con eso?” Y me dijeron: “¿Cómo sabes tú?” Porque yo le mentí. Yo mentí: “Porque mi papá contaba”. “Tu papá tampoco no sabe”. Yo dije: “Yo pregunté”. Y después me dijo Sasiko: “Si es verdad, dice que tenían eso”. Le dieron Peruanos, no sé, para que tengan, no sé de que deuda, que era una deuda, con los Záparas, que le dieron eso, algo así”. Sasiko me respondió así, de ahí nadie me respondió. Eso mismo era de preguntar al Donasco también. Esa arma, de dónde sacaron ellos. Me olvidé preguntarlo.

Y tu abuelo Alejo ¿se escondió también?

Él era muy joven. Jovencito. Muy chico. Más o menos creo que tenía como la edad del hijo de mi hermana Elena, menos del Sebastián, menos. Por eso el chico quedó aquí mismo, aquí en la Rukuguna mismo en la selva, el... Alejo regresó. Creo que esos niños corrieron antes de eso, corrieron y escucharon disparos del primero, se fueron así, corriendo así y algunos siguieron.

(...) Yo miré cuando yo tomé ayahuasca. Conocí, después pregunté a ellos, me comenzó a negar. Yo dije tal cosa, tal cosa era. “¡Ah! ¿Cómo sabes vos que recién naciste?. Tu pañal creo que está por allá”. “¡Ah! Claro, yo soy vieja, ¿en qué año será mi nacida?” le dije, “Uds no saben cuando nací antes de Uds”, le dije así. Y mi mamá enojó me votó de la casa. Por eso salí llorando, tu no sabías.

Ah ¿eso no hace mucho tiempo?

No, no hace mucho tiempo, cuando conocí a Uds, cuando conocí a casi todos, ahí pasé llorando. Después con Cesario también, discutí tan fuerte, Cesario me dijo que “Más tarde vas a salir en qué año de atrás, famosa” no se qué me putió el viejo; ya me dijo que: “No vengas más allá. Lo que tú para saber eso, estás haciendo no sé qué cosa” me dijo. Como viejo de los Záparas dice que hacían, así. Cuando no querían contar una cosa, ellos siempre tomaban ayahuasca para saber la historia, así, y conocían solitos así, eso quieres seguir, “Por eso lo que han ido a Perú y no sé que cosa” me dijo. Dije: “No, ¿los Peruanos qué me van a contar? Tonterías, ni saben ellos. Yo mismo estoy diciendo”. Con mi comadre Ana-María también, ella enoja conmigo.

Y ¿por qué quieren esconder?

Querían esconderlo. No sé...

¿Tú querías esconderlo?

Yo no, yo no puedo esconderlo, ¿por qué? ¡Tú sabes muy bien! ¿Por qué voy a esconder Ángela? ¿Por qué voy a taparlo?

Sasiko me felicitó. ¿Sabes por qué? Porque yo sabía toda la historia. Felicitando, después murió. Ahora nadie me va a felicitar. Eso fue Ángela. Eso es la historia de mi abuela, de mi familia.

4 – La rentrée des classes



Extrait de mon journal de terrain

Jeudi 17 octobre 2002, Llanhamacocha.

Aujourd'hui c'est la rentrée des classes. Juan Cruz m'a invitée à assister à son cours de zápara de 7 à 9 heures. Maria Luisa a tenu à venir elle aussi, mais elle ne sera pas « enseignante » aujourd'hui. Sa fille Clara est venue elle aussi, elle est restée plus d'une demi-heure ; elle était dissipée : j'entendais ses éclats de rire, au fond de la classe avec sa mère.

Pour ce premier jour, avec trois nouveaux élèves, les enfants ont commencé en chantant l'hymne national en kichwa et le feront désormais chaque lundi. Avant d'entrer dans l'école, ils ont révisé ou appris le garde-à-vous, repos, droite, gauche.

Les professeurs, ce sont un couple : ils ont quatre enfants, dont un bébé que la grande (8-9 ans) porte et amène de temps en temps à sa mère qui lui donne le sein. Ils parlent kichwa et espagnol. Elle enseigne à « l'école » et lui au collège. Les élèves du secondaire sont Maira, Graciela, une sœur de celle-ci, et deux absents actuellement à Puyo : Joaquín et Max.

Les cours ont lieu de 7 à 13 heures, avec un *recreo* (une pause, la récréation) à 10 heures. Certains courent alors jusque chez eux manger une banane ou boire quelques gorgées de chicha. Certaines filles n'iront pas à l'école les jours où elles se rendront au jardin avec leur mère, mais aujourd'hui c'est la rentrée et il pleut. Les élèves, et en particulier les plus grands sont attentifs à leur tenue vestimentaire. Pantalon et chaussures sont portés par la plupart.

Dans l'école, sur les murs, il y a des panneaux d'apprentissage pour la lecture, avec des mots en kichwa, en espagnol et en zápara. Je vois aussi tout le long des maquettes de maisons, des petites *mocawa*, des pots de terre noirs et des paniers *ashanga* aussi. Comme les panneaux, ils ont été laissés par les élèves durant le cycle précédents. Ce sont leurs travaux.

J'ai donc assisté au cours de Juan Cruz donné à l'école primaire. On ne peut pas dire que le cours de zápara ait été très dynamique. Tous dissipés, des garçons faisant des bateaux en papier, deux des petits nouveaux appelant fort une troisième personne à l'autre bout de la classe unique. La professeure n'intervient pas, mais quand vient le professeur de la classe voisine (éducation secondaire) pour voir comment ça se passe, je remarque un changement de rythme dynamique qui s'éteint dès qu'il passe le relais en retournant au collège.

Le professeur montre aux 16 enfants son « cahier de l'enseignant » qui comprend ses documents pédagogiques. L'un est en kichwa, un autre en zápara, très semblable au premier, et le dernier en espagnol, car les enfants, dit-il en kichwa, sont ici pour apprendre trois langues : le « *runapura* » (il dit cela au lieu de *runashimi*), « le *castellanoshimi* » et « *kangunaba kikin shimi, záparashimi* »⁴²³. Il ajoute : « Cette semaine, sur les trois langues, ils vont travailler le **A, a** ». Il demande aux enfants : « Quels sont les mots qui commencent avec le a ? en kichwa ? en zápara ? Le zápara je ne connais pas. Vous, vous nous enseignez le zápara, et nous, on vous le réenseigne. » Il est ensuite parti. Alors la professeure a écrit les mots zápara en a sur le tableau, sans suivre l'orthographe proposé par Carlos Andrade [l'auteur du dictionnaire zápara] mais à la façon du kichwa unificado et en se trompant également dans la traduction, écrivant :

anaka = puma

⁴²³ Littéralement cela correspond à « l'entre-indigènes », ou la langue parlée entre les runa, « la langue espagnole » et « votre propre langue, la langue zápara ».

au lieu de anaka = uma⁴²⁴.

Je suis sans doute la seule à m'en être rendue compte car les enfants n'ont guère regardé le tableau et encore moins lu. En fait, elle leur demande de recopier ce qu'elle écrit, parle à l'ensemble des élèves, qui ont de 5 à 14 ans ce qu'aucun ne fait.

Quand Juan Cruz dit le mot en zápara pour le poisson *jandia* (en kichwa), les enfants répondent en chœur « *andia* ! ». La professeure leur dit qu'on ne dit pas *andia* mais *jandia*. Même le kichwa serait mauvais.

Le cours de zápara a lieu tous les jours de 7 à 9 heures, en alternance avec Maria Luisa et Juan Cruz, qui tous deux cherchent souvent leurs mots en zápara. Aujourd'hui Juan Cruz les a fait chanter, danser aussi.

[...] Parfois du fond de la classe, Maria Luisa demande à son compère des mots en kichwa, desquels elle veut connaître leur équivalent en zápara.

[...]

Vendredi 18 octobre 2002.

Tous les jours du lundi au vendredi, de 7 heures à 9 heures, les enfants apprennent la langue zápara, tour à tour avec Juan Cruz et Maria Luisa. Aujourd'hui c'était le tour de Maria Luisa. Pas convaincant non plus : elle disait une liste de mots en zápara. La professeure s'est davantage impliquée et a donné un thème du jour : « le nom des animaux ». Maria Luisa s'est assise devant, avec les enfants, comme une élève.

La professeure a écrit quelques mots en zápara au tableau sans prendre garde à l'orthographe proposé par Carlos Andrade, et sans bien écouter parfois. Il y avait neuf mots au tableau

Au tableau il est écrit « nombres de animales ».

arawsu	añanko	hormiga
hasay	cuchipillan	oso hormiguero
terereta	turuyutu	
naketere	cuchapishku	
kuyllu	mawllu mawilly	tukan
chawpi	sikwanga	
sarawsu sarawku	ichilla sikwanga	tukan pequeño
minichaw	muntiti	
swatakaraw	wataraku	

Puis elle a demandé à Maria Luisa de raconter une histoire d'animaux. Elle s'est exécutée. Je n'ai tout simplement rien entendu étant au fond de la classe avec des élèves dissipés et bruyants. La première histoire était sur l'*eluku* (en kichwa, un oiseau) et la seconde sur l'agouti (*punchana* en kichwa, et *tauriya* en zápara).

« De quel animal a-t-elle parlé ? », a demandé la professeure. Elle a écrit alors cinq nouveaux mots au tableau, puis de chaque mot en zápara, elle a écrit son équivalent kichwa et en espagnol quand elle le connaissait, car elle ne connaissait pas certains animaux, ou parfois ne connaissait que le nom en kichwa.

kashawku kunchana (?) watusa

⁴²⁴ Anaka signifie « tête » en zápara, c'est-à-dire uma en kichwa et non puma (jaguar en kichwa)

shiryawku	iluku
kameta	ardilla
newa	yutu
mukusay	kuankana

Elle a aussi fait un discours aux enfants sur le kichwa unificado, disant que certaines lettres disparaissent, discours qui n'a sans doute fait que compliquer les choses, si tant est que les élèves aient écouté.

Puis soudain, elle a décidé de tout effacer : « vous avez écrit ça ? ». Mais comment auraient-ils été à la fois attentifs (pour quelques uns), dissipés (pour les autres) et en train d'écrire ? Seul le deuxième fils d'Andrés a recopié. Quant aux petits, ils sont loin d'être capables de recopier ce qui est écrit au tableau.

Le cours a duré une heure (Maria Luisa sera-t-elle payée une heure ou deux ?) de 7 heures 30 à 8 heures 30, heure à laquelle soudainement elle a dit, en se tournant vers moi : « Aku ! ». Nous sommes allées au jardin [...].

5 – Des rêves en cassette

Les rêves suivants sont extraits de la cassette envoyée par Kiawka en 2003. J'ai réalisé les transcriptions et les traductions, corrigées avec Bartolo.

01 Kichwa

Chasna muskusha rirani, kunan pagarina tutay. Imashti shuk yakuta riushkarani karu yakuta mana rikshishka yakuta, jatun yakuta, kanuawan riuk shuk llactay paktarani. rikukpi shu lumay rikurani gustu wasita rashkashka naura. Ashka runaguna... Chi tapurani : “mayta ta risha nisha casna kanuata maniachikpi, kanuay undarisha rirani kasna.

Kanuata undarisha rik paktak chimanda shamuranchis. Shamuka tigrarani, ñuka wawaga chingarira yakuy shuktaga apirani, wakasha maskaurani puncha chishakta. Chasna maskasha riushkay tuparani shuk runa waniushkata tuparanchi muskuibi. Ñuka manakaylla llakiriushka arani. Manakaylla ñuka shunguwas llakirishka wakaushka wakaurani. Chi kasnama rikukpiga shuk aushkara, shuk yakuwa, shu kucha, chi kuchamanda aushkara, shu niambi, jatun niambi. Chi niambita riushkara kasnama chi niambi ukuma rikukpi. Manakaylla runaguna tianauna yachak runaguna Manakaylla runaguna. chiguna kaya waunauna shamuy nisha. Chi yaykusha rikurani manchaushallata. Chilla.

01 Espagnol

De esa manera he ido soñando, esta noche al amanecer. Este yo iba a un río, a un río lejos, un río desconocido, un río grande, iba con canoa, llegué a un pueblo. Miré en una loma, habían construido una linda casa. Muchas personas (estaban aquí). Yo pregunté: “¿A dónde puedo ir?” dije, y me prestaron una canoa, entré en la canoa, me fui así.

He ido entrando en la canoa, llegué y después venimos. Vine y revolqué (mi canoa), mi hijo desapareció en el agua y a uno cogí. Yo buscaba llorando todo el día. Me iba buscando, encontré a una persona muerta. Encontramos en el sueño. Yo estaba muy triste. Mi corazón estaba muy triste, lloré y lloraba. Miré a otra parte, estaba otro, un río pequeño y una laguna. De esa laguna estaba un camino, un camino grande. Este camino se iba a otro lado, miré dentro de este camino. Había muchas personas, estaban personas yachak (sabios), habían muchísimas personas. Y ellos me llamaron diciendo “venga”. Yo entrando miré con mucho miedo. Así es.

02 Kichwa

Chi kuchay paktangawa, chi shu kuchay paktangawa ñuka uyaushkarani, muskuybi, ñuka ayakta upishka tutay, ayakta upisha siririrani unai tutay, punchayana tutay. Puniungawa siririsha rikushkarani illakta kay mundota ashka cielu away away sicasha. Kay intiru mundota rikurani pagllay. Rikurani allpa ukuy ashka runaguna tiagashka naura chimanda ñukata wanchisha nisha apanakuaunauna. Payguna wanchisha niukpi ñuka wanchasha raurani, “ay waniungami rauni Kunanga!. Mana chari kausashachu » nisha. Chiga yariullayta ñukata kamizata llatana chiwaunauna. Muskuybi wanchishu nisha. Chiga kamizata kichusha kuti kichurani, churarisha rirani ama waniusha nisha. Riik kasna, riuk shu wasi paktasha rikukpiga shuk apayaya tiaushkara shu ruku apayaya. Chimi niwara : « imatata rasha puringui ? imata mancharisha puringui ? » nikpi. Ñuka niurani : « chasname wanchisha niwanaun nikpi, pay kandami kumbirashkangui niwaura shuk bata nishkata. Churachiwara chita, washamanda tak « kaywan puringui » nisha. Chimanda ri ñuka shuk runay paktarani chi paktasha upiuranchis, shuk yakuta upichiwanaura. Kay yaku man nisha, shuk valik yaku, ashka yuyayta kuk yaku. Chi yakuta upisha shayaurani mancharishka naya aurani ñukaga. Chi chikan runagunay ausha chi ñuka niurani ay mana manchanayawanchu nisha, cuintana kushka washa chasnay

pahhhh llikcharirani, likcharisha kamakpi mancharisha sirishkarani. Chita ñuka muskuy anmi chi.

02 Espagnol

Para llegar a esta laguna, para llegar a esa otra laguna yo escuchaba en el sueño. En la noche, yo he tomado ayahuasca. Me acosté tomando ayahuasca en la noche muy tarde, en la noche al amanecer. Acostando para dormir he mirado a todo el mundo, subí arriba, arriba, mucho (muy lejos) al cielo. Miré a este mundo entero clarito. Miré también dentro de la tierra había muchas personas. De ahí a mi me siguieron para matarme, decían. Ellos me estaban diciendo que me iban a matar, Yo estaba asustada. “¡Ay yo voy a morir ahora ! No creo que voy a vivir” dije. Entonces él que estaba pensando me sacaron mi camisa en el sueño para matarme. Entonces quitando la camisa, otra vez la quité (a ellos), me fui poniendo para no morir. Yendo de esa manera, llegué a una casa y miré, ahí estaba un abuelo sentado. El me dijo: “¿Qué haces caminando ? ¿Por qué caminas asustada?” dijo. Yo decía: “Me dijeron que me van a matar”, le dije, él me dijo que me va a regalar, dijo, llamado un vestido. Me puso este, de la espalda, tak (puesto) “Con este caminas”, dijo. De aquí fui llegué en otra persona. Llegando tomábamos, me dieron de tomar otro agua. “Eso es agua”, dijo, “Es un otro agua con mucho valor, esta agua da mucho yuyay (inteligencia). Tomando esa agua, yo estaba parada medio asustada. Yo estando con las personas desconocidas, yo les dije: “Ay no tengo que tener miedo”, dije, después de conversar pahhh me desperté, traté de despertarme, y estaba acostada asustando. Eso es mi sueño.

03 Kichwa

Chita ñuka muskuyga Angie. Chimanda muskushka arani kanda Angela ñuka kunan tutay puniuk muskurani kanda. Chi kan muyusha shamushka rangui, shuk helicopterioy chuya helicopterio awata muyuriaurangui tak tak tak. Kan muyu riaullayta ñuka uyaaurani uyaaurani uyaushka washaybi y ñuka sikashka arani shuk ruyata, jatun ruya awai. “Pay imashina rasha sikarani ?”. Sikashkay rikukpi kanga chi avion ukui tiaushkarangui, helicopetro ukuy. Chi punguta pashkasha, yaykurani ukuy. Chiga ñuka mancharishka aurani awai imashina rashata shamurangui nisha kuintana kuranchi kanwan. Chiga ugllarinacuranchi kuintanakusha. “Kunanllachu tupanakunchi” nisha kay muskuybi nisha. Chimanda rik kasna ñuka uraicusha chi sakirini kan rikugllayta kasna rirangui awa awa awata wamburisha. Rishkay ñuka zapalla aurani, rirangui kasna partita rirangui wichayta. Chimanda ñuka kasna riurani riuka kasna rikukpi aushkara shuk ashka imashti ukuy aushkara shuk jatun amarun. Chi amarun rimaura runashina. Kasna nisha: Imawata ñukata yapa manchawa ganaun runaguna? nisha. Chi ñuka rimaurani hmm hmmm, pay imangawa manchaganaun nisha. Pay nira: “ ñukas runa mani” nisha. Valik runatami mana valichikshinami, manchawanaun nisha. Rimaura pay ñuka niurani : ama chasna nichu ñukami kanda ashkata llakini nisha. Pay nira ñuka intirumunduta purik runa mani nisha, mana shuk yakullay tiak chani nisha. cuintaura. Chi invitawara shuk kuti kayashkanguimi nisha paywan cuintana kungawa nisha. Ima tutaybi chari chita muskungarauni. Muskushkay payta muskusha muskusha nisha, upingarauni ayahuascata. Chi muskuitaga muskungarauni. Chi ansalla man chi muskuyga.

03 Espagnol

Ese es mi sueño Angie. De ahí soñé a ti Ángela, yo en esta noche durmiendo soñé a ti. Tu has venido dando la vuelta en un helicóptero brillante estabas dando la vuelta arriba tak tak tak...yo escuchaba el sonido que estabas dando la vuelta, escuchaba, después de escuchar, yo he subido sin dar me cuenta a un árbol, un árbol grande, arriba. “¿Cómo he subido este?” subiendo miré: tú estabas dentro del avión, adentro del helicóptero. Abriendo la puerta, entré adentro. Yo estaba asustada arriba “¿Cómo has venido así haciendo?”, dije, contigo conversamos. Entonces abrazamos conversando: “A los tiempos nos encontramos” decimos, en este sueño. De ahí me fui bajando ahí quedé. Yo estaba viendo, tú ibas arriba arriba arriba volando hacia arriba. Tu, ida, yo me quedé solita, te fuiste por este lado, te fuiste hacia arriba. Después yo me fui así, yo estaba mirando (rápido) y ahí estaba muchas cosas... este dentro

estaba una boa grande. Este boa hablaba como persona. Así decía: “Por qué las personas tienen miedo a mí?” dijo. Yo decía “Hmmm (no sé) porque a ti tienen miedo” dije. Él dijo: “Yo también soy persona dijo. Soy una persona con valor, pero no me valoran y me tienen miedo” dijo. Él hablaba, yo decía : “No hables así, yo te quiero mucho” dije. Él dijo: “Yo soy una persona que he viajado en todo el mundo”, dijo. “Yo no vivo en un solo río”, decía. Conversaba. Ahí me invitó “Otra vez te llamaré” para conversar con él. ¿En qué noche soñaré a este? Soñando para soñar a él tomaré ayahuasca. Soñaré este sueño. Es poquito este sueño.

04 Kichwa

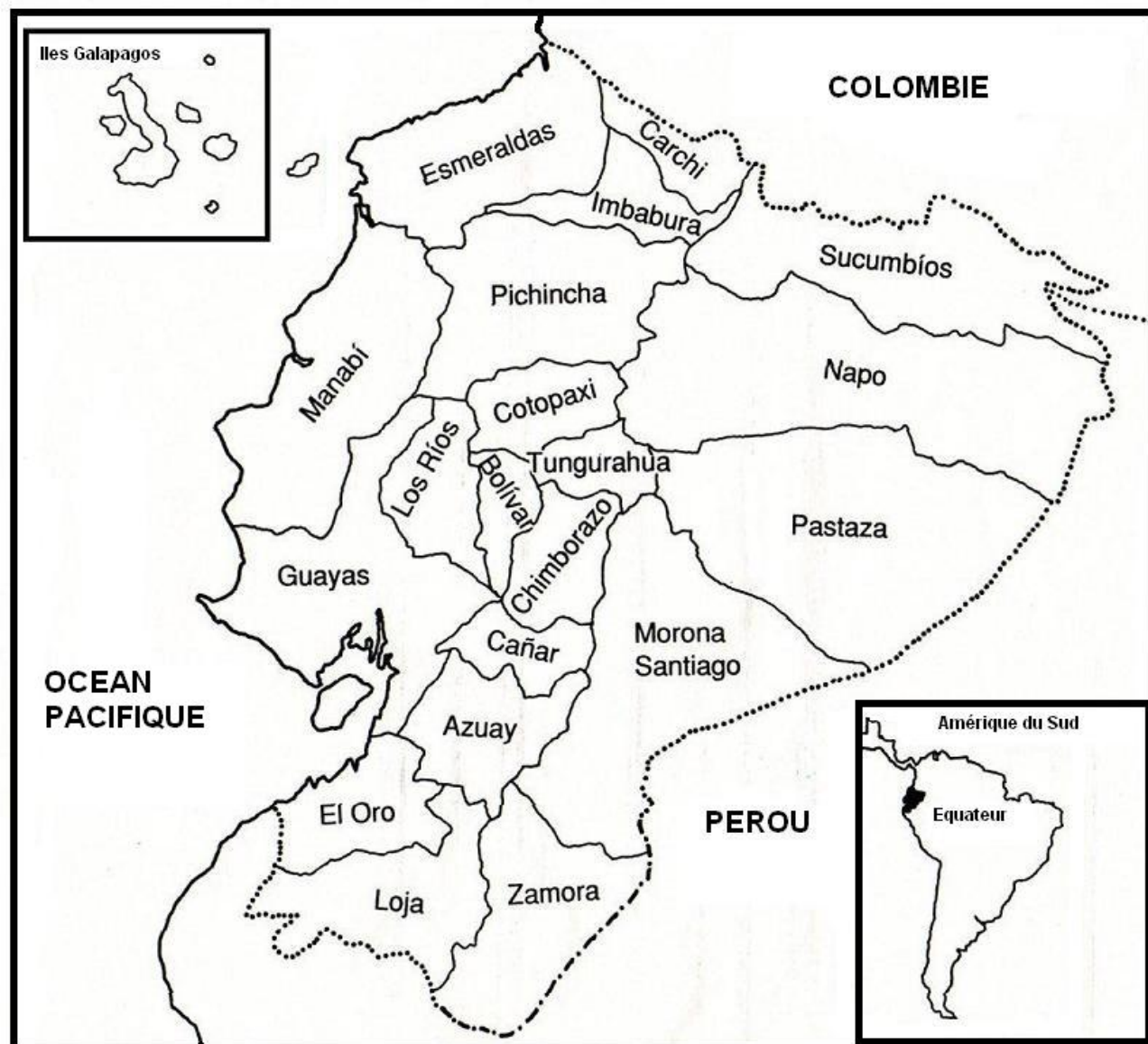
Kay Cuyacuchay shamushkay muskurani. Imashti kay Cuyacocha paktamuk tuta puniushkay. Puniuk muskuni kasna: kay shuk cuchay aushkani shu jatun cuchay puriushkani canuay cawirisha cawirisha. Ishkaypura. Shuka sikimanda, shuka ñaupakmanda. Puriushkaybiga imashti kasnaaaa rikuri mushka ashka ruku manakaylla ruku. Chiga cawirisha shamuranchi shamuranchi shamuranchi rikuk llayta kanuata yaykuchi kallari liu liu liu chi kuchaybi. Kanuaga nia tsan tukuy callarira nia sunita tsan tsan tsan chasna raushkaybi sikima auka yakukuta rira. Chiga shunguma ya riurani amarunchu apiun nisha. Chiga mana amarunchu apiushkara chiga ñukaga nia kanuay yaykuwan pariuj saltaka shu jatun kanua saltarani. Saltashka washa, vultiarisha rikurani. Imashi casna ran nisha, chiwan pariyuk rikukpi chi runawas kanua ukuy aushkara, kanua mana rikurira mana rikurira. Unaibi tssss llukshimura kanuaga. Amarun chan nisha, chimanda rik rik shuk llactaway paktarani. Chay cuintana kuranchi. Pay unai unai Rukuguna waniushkata cuintawaura callari tiemputa. Cuintawaura chasna chagaranchi nisha. Chiga payga rikurani nisha, pishi shamunga shamunga nisha chi kan paktamungui nisha. Payba yachaygunata kuintawaura pay casna ñuka yachagarani kay ruyamanda yachagarani. Imashti yakumandas yachagarani nisha kuintawaura. Chimanda urku pakchamandas yachayta cuintawaura kuintanakusha auranchi. Chi ñuka niurani : mayta purishacha, kay paktamuni kambakpi nisha, shamungui niwaura kutillata chi runa. Kari mara chi runa ñukata kuintachiwawka. Chasnami muskurani kay Cuyacuchay.

04 Espagnol

He venido a Cuyacucha y soñé. Este... aquí en Cuyacocha llegando de noche, dormí. Dormí y soñé así: yo estaba en una laguna, en una laguna grande viajaba en canoa remando, remando. Los dos. Uno por atrás, y otro por adelante. Viajábamos presentó una cosa grande, una cosa muy grande; entonces venimos remando venimos venimos, mientras mirábamos la canoa estaba haciendo entrar liu liu liu (remolino) en esa laguna. La canoa estaba en posición vertical, empezó todo poco a poco tsan tsan tsan, cuando estaba haciendo así la persona que estaba atrás se fue dentro del agua. Yo estaba pensando en mi corazón creo que estaba cazando boa. Entonces no estaba cazando boa. La canoa estaba en punto de entrar, yo salté a otra canoa grande. Después de saltar di la vuelta para ver. “¿Qué está haciendo así?”, dije. Justo en ese momento miraba este hombre también estaba en su canoa (grande). La canoa no apareció, no apareció. En un momento, la canoa sale tssss. Entonces ¿es boa ? Después me fui llegué en un pueblito. Ahí conversamos. El me contó sobre los mayores muertos de los tiempos pasados (callari tiempo). Me contaba “Así éramos”. Él estaba viendo quién vendrá vendrá, y ahí tú llegaste; sus conocimientos me estaba contando, yo aprendí así de ese árbol y también aprendí del río, me estaba contando. Entonces yo dije: “Caminando lejos llegué aquí donde ti, vienes otra vez” me dijo el hombre. Era hombre esa persona que habló conmigo; de esa manera soñé aquí en Cuyacocha.

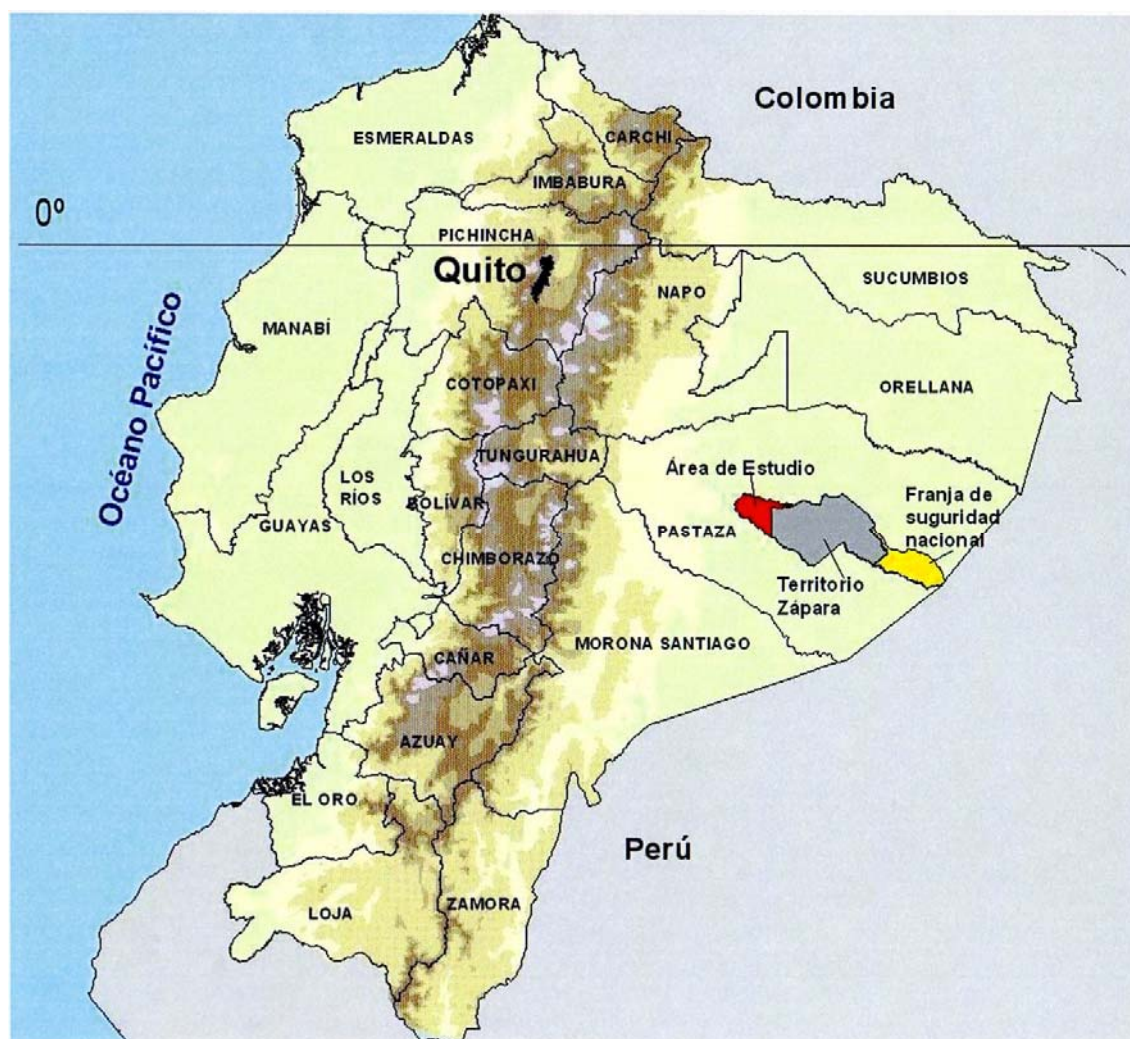
6 – Les cartes 🌴

1) Carte provinciale de l'Équateur

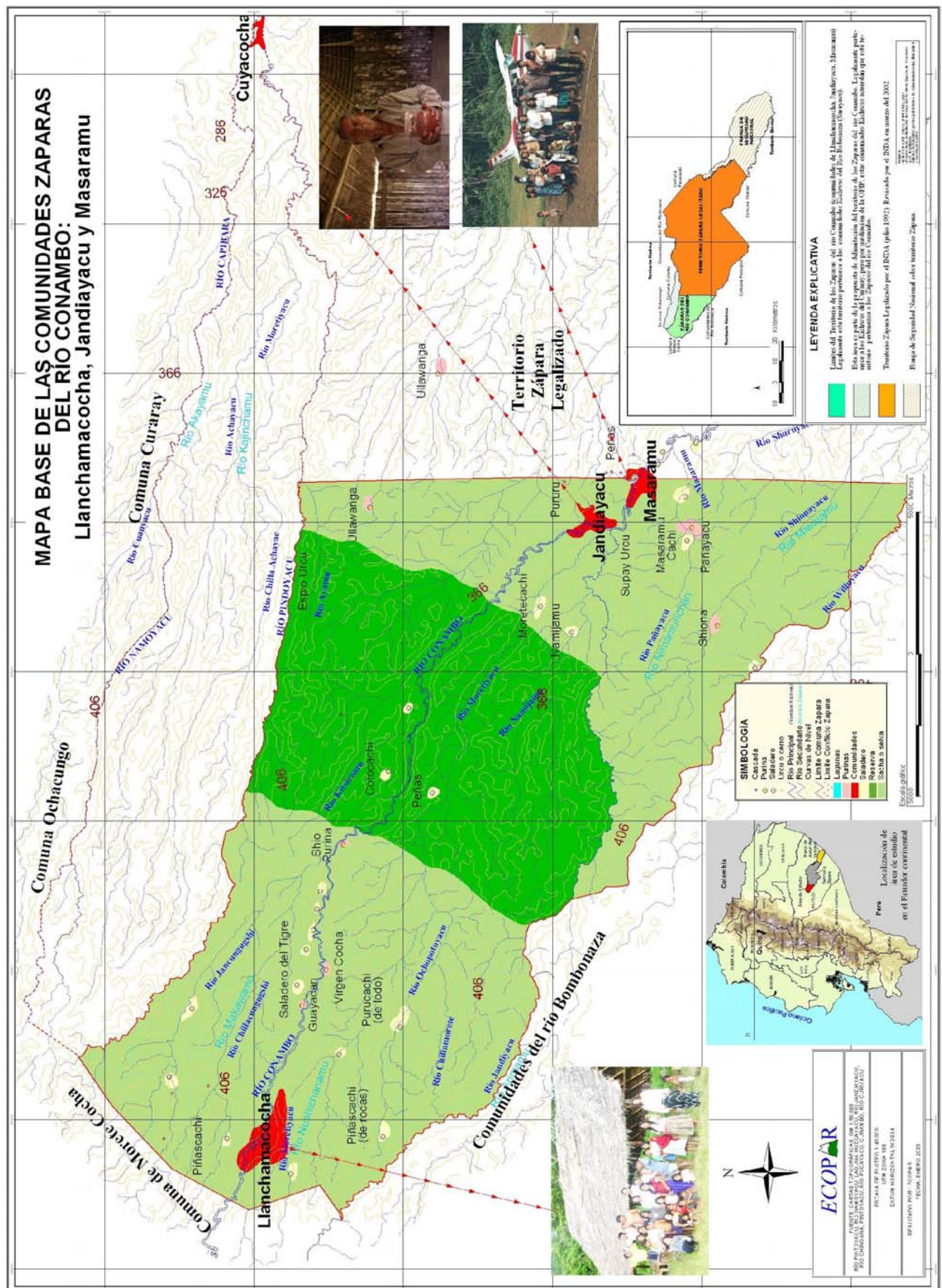


2) Les Zápara en Équateur. Carte fournie par la DIENASE en 2005, réalisée par Ecopar.

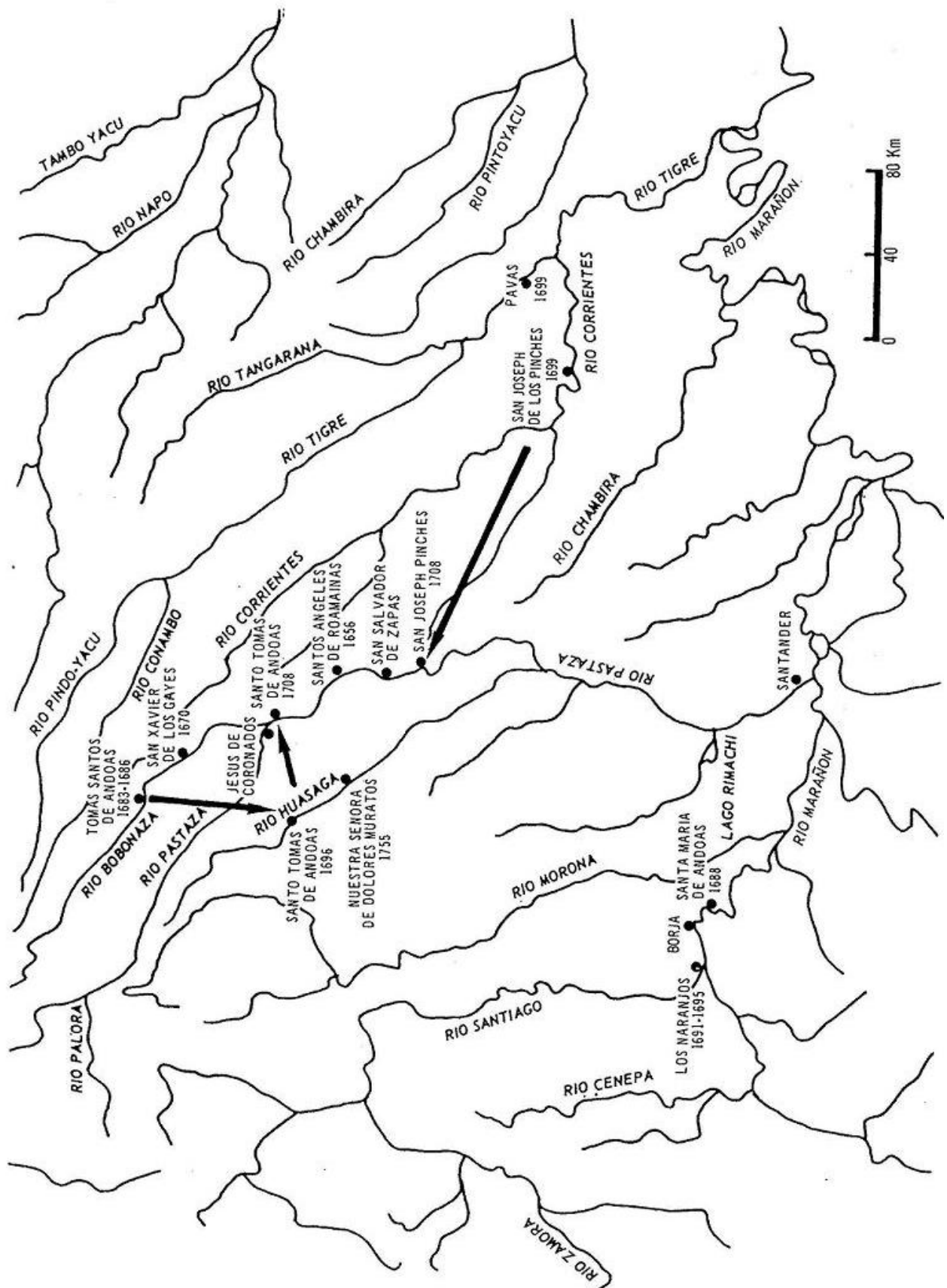
La zone en rouge signalisée comme « aire d'étude » est détaillée à la page suivante.



3) Portion du fleuve Conambo. Carte fournie par la DIENASE en 2005.



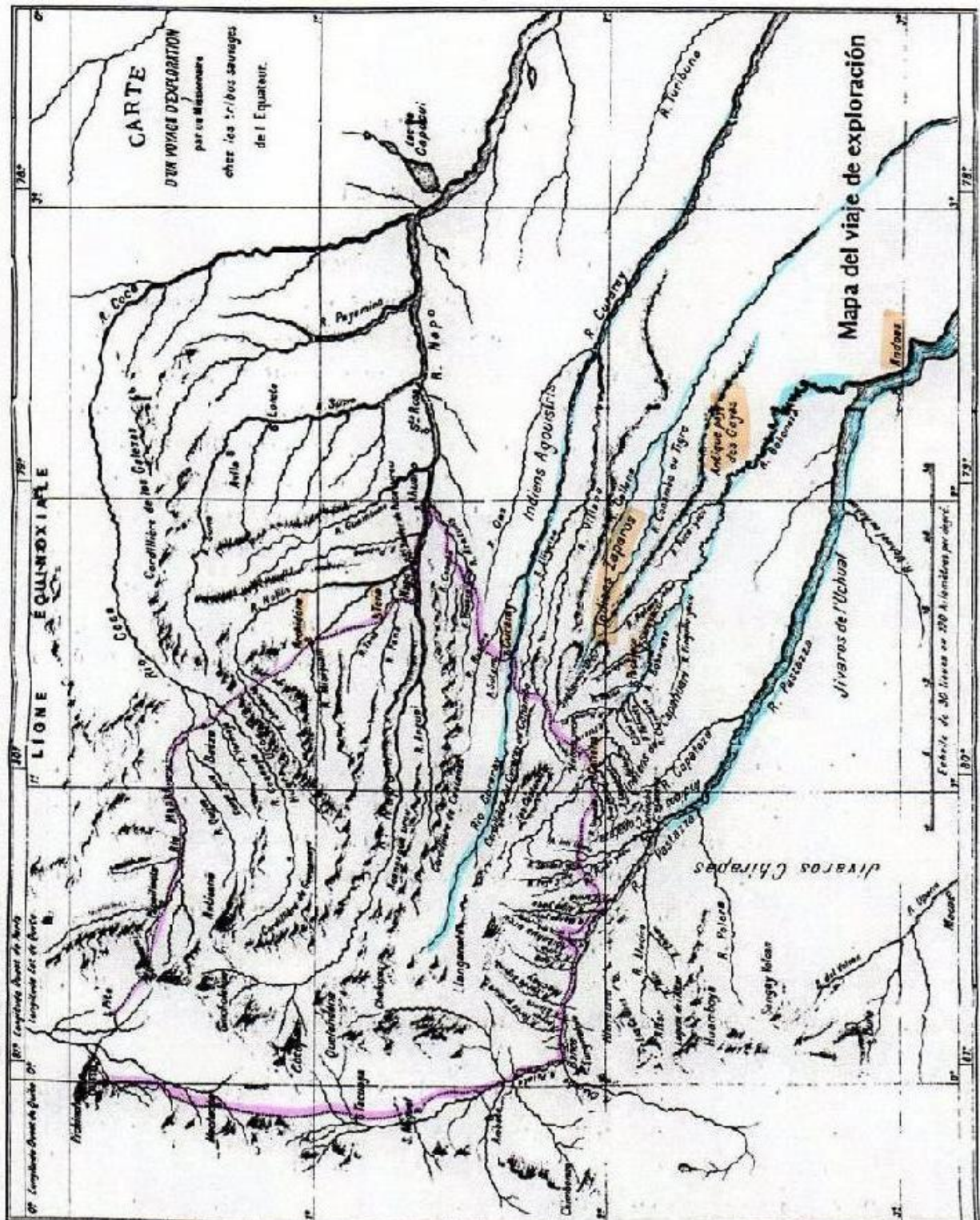
4) Réductions jésuites fondées entre 1650 et 1760 dans la zone Pastaza-Tigre. Carte de Taylor (1986 : 300).



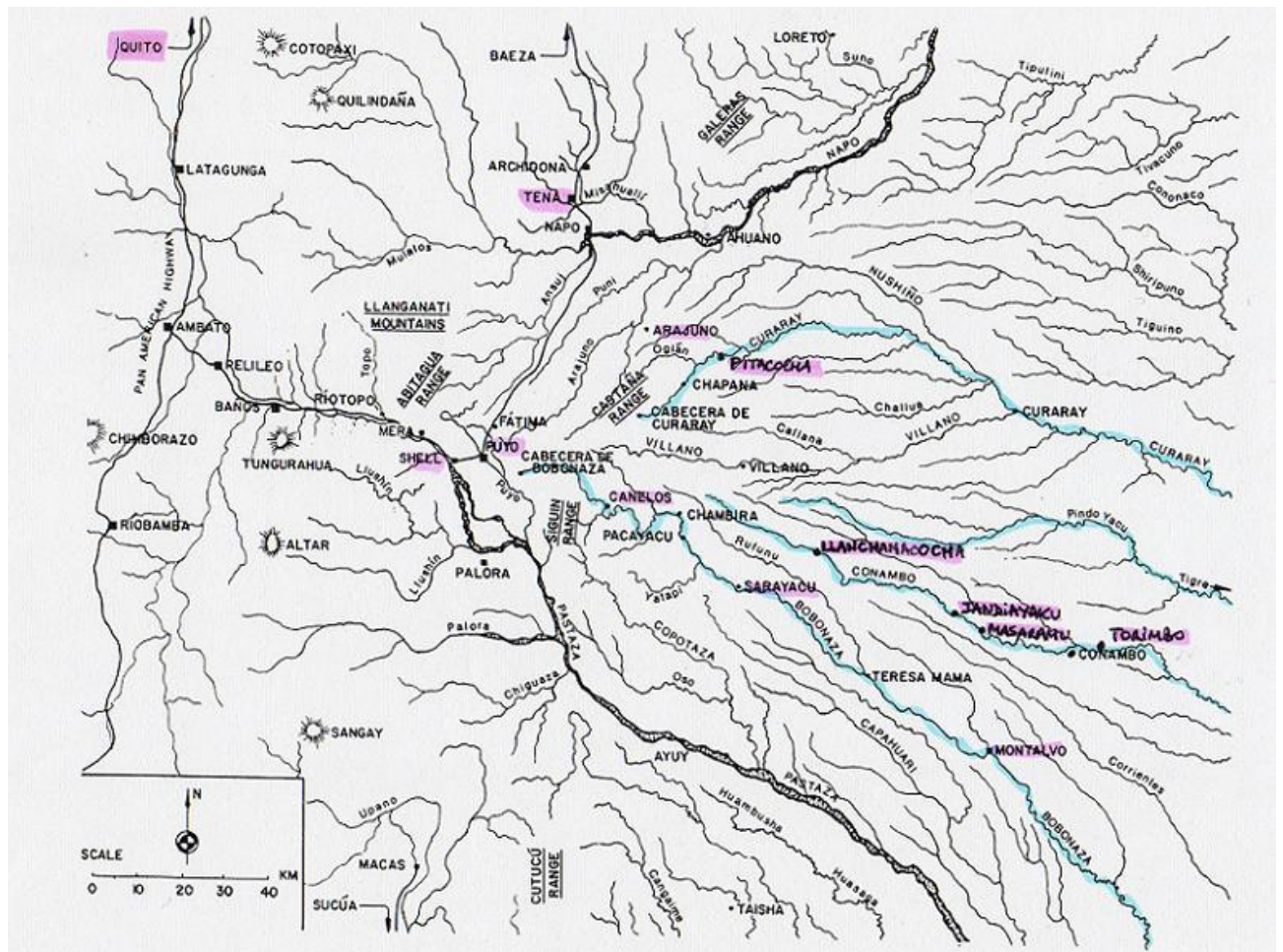
5) La frontière Pérou/Équateur



6) Carte accompagnant l'édition originale de Pierre (1983 [1889]). En rose, son itinéraire par les fleuves Napo et Canelos.



7) À partir de la carte de Whitten (1976). Les villes et villages équatoriens cités dans le texte sont surlignés en rose.



INDEX

- absorption, 25, 246
- Achuar, 15, 25, 27, 30, 38, 54, 59, 69, 97, 110, 115, 116, 118, 129, 142, 178, 184, 186, 188, 193-194, 199-201, 205, 228, 248-249, 255, 256, 266, 271, 281, 312, 359, 361, 362, 370, 372
- acte cognitif (le rêve comme), 28, 37, 145, 147, 171-175, 179, 289, 314, 318
- agent, 61, 94, 103, 111, 125, 126, 145, 152, 168, 210-217, 269-273, 312, 316, 324, 361
- Alama, 30, 225, 248, 249, 251
- Amazonie, 14, 24, 25, 26, 27, 40, 43, 44, 46, 69, 73, 76, 96, 98, 113, 115, 117, 180, 235, 239, 262, 268, 271, 318, 319, 356
- âme
- indi alma*, 12, 27, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 54, 59, 60, 62, 67, 79, 80, 81, 92, 96, 99, 101, 129, 131, 135, 148, 164, 189, 202, 219, 226, 227, 228, 320, 360
- ayak alma*, 41, 43, 46, 68, 317
- anaconda, 12, 47, 50, 52, 62, 63, 64, 66, 84, 96, 138, 140, 183, 184, 185, 190, 272, 293, 306, 349, 360, 361, 362
- ancêtre, 51, 54, 60, 183, 224, 293, 305, 361, 362
- Andoa, 14, 225, 239, 240, 241, 265
- anthropologie du rêve, 24, 27-28, 41, 42, 69, 108-111, 312, 317-323
- anthropologie visuelle, *voir* système visuel
- apprentissage
- apprentissage du récit de rêve, 132-134
- apprentissage chamanique, 76, 87, 96, 210, 265, 282, 307, 313, 352, 354, 355, 361
- apprentissage de la chasse, 73, 133-134, 148, 158, 346-356
- apprentissage de la langue zapara
- enseignement du zápara, 259-264
- apprentissage de la pêche, 132-133, 151, 350-358
- apprentissage de la vannerie, 18, 145, 156, 157
- Arabela, *voir* ensemble linguistique zápara.
- archéologie, *voir* tesson; lieu de trouvaille
- archive, 281
- archivage, 175, 178, 233, 234, 268, 282, 289, 293, 297, 302, 304, 316
- ethnoarchivage, 8, 233, 297, 303, 309, 314
- aswa*, *voir* bière
- aube, 37, 48, 64, 81, 84, 86, 113, 123, 124, 133, 137, 144, 147, 149, 156, 157, 158, 161, 175, 178, 353
- Auca*, 115, 158, 243, 248, 318,
- avion, 15, 82, 100, 114, 115, 116, 121, 127, 129, 140, 167, 219, 220, 250, 285, 380
- ayahuasca, 39, 43, 48, 58, 60, 62, 63, 69, 73, 74, 78, 84, 94, 98, 103, 126, 128, 129, 140, 153, 155, 170, 173, 177, 184, 185, 186, 188, 193, 194, 198, 199, 204, 223, 294, 306, 314, 320, 350, 351, 354, 356-374, 380, 381
- Balsaura, 15, 18, 29, 137, 256, 259, 357, 358
- Banisteriopsis caapi*, *voir* ayahuasca
- banku*, 50
- Banque mondiale, projet Prodepine, 150, 246, 247, 250, 258, 259, 274, 306,
- bière, 16, 18, 44, 49, 64, 83, 90, 97, 99, 114, 122-125, 130, 131, 136, 138, 151, 159, 160, 161, 196, 210, 250, 285, 308, 346, 347, 350, 353, 354, 359, 362
- bilinguisme, 22, 38, 152, 244, 246, 253, 254, 255, 256, 260, 261, 262, 264, 304, 362
- Blancs, 119, 236, 268, 276, 281, 282, 288, 292, 302, 307, 315, 362
- bouclier, 12, 40, 44, 271, 272, 303

- bureau de l'organisation, 23, 87, 106, 118, 119, 139, 151, 196, 238, 277, 278, 281, 286, 287, 305, 306, 309, 310
- Canelos, 25, 26, 39, 57, 70, 80, 83, 124, 131, 186, 191, 206, 241, 261, 269, 274, 275, 320, 359, 387
- caoutchouc, 22, 192, 241, 242-253, 274, 279, 292, 304, 356, 359
- cassettes, 29, 78, 267, 282, 286, 288, 304, 305, 306, 308
- céramique, *voir* poterie
- cerveau, 77, 83, 164, 188, 214, 292
- chamane ou *shimano*, 10, 17, 21, 23, 31, 34, 43, 44, 45, 48, 50, 52, 56, 59, 60, 61, 63, 67, 72, 74, 77, 82, 84, 87, 90, 91, 94, 99, 100, 101, 102, 103, 117, 121, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 144, 153, 164, 166, 177, 190, 198, 201, 202, 205, 211, 212, 213, 216, 218, 225, 246, 269, 302, 305, 307, 313, 316, 319, 351, 357, 358, 359, 361, 362
- chambira*, 63, 145, 155, 156, 159, 162, 267, 287, 303, 305
- clé des songes, 113-117, 133
- cœur, 41, 45, 49, 54, 57, 101, 128, 131, 136, 138, 140, 188, 189, 195, 196, 204, 205, 206, 221, 361
- collège, 31, 209, 235, 253, 260, 262, 263, 353, 376
- communication,
mode de communication 29, 36-39, 65-70, 78, 87-107, 319
communication du rêve 122-145
- CONAIE, 6, 9, 13, 34, 121, 247, 252, 254, 256, 266, 283, 287, 288, 306
- Conambo, 10, 13, 14, 15, 21, 23, 26, 29, 31, 33, 55, 62, 90, 94, 116, 120, 125, 126, 127, 129, 139, 150, 158, 160, 165, 167, 169, 199, 201, 205, 223, 225, 227, 228, 239, 240, 244, 245, 248, 250, 253, 255, 259, 260, 271, 276, 286, 294, 303, 304, 312, 313, 315, 322, 351, 354, 370, 384
- CONFENIAE, 6, 14, 247, 252, 256, 266, 287
- conseil dans le rêve, 99, 100, 167-177
- conservation, *voir* musées; réserves
- contamination, 8, 37, 217, 224-227, 232, 313-317
- continuité, 24, 27, 28, 44, 45, 100, 144, 147, 177, 183, 197, 202, 205, 207, 267, 291, 292, 295, 296, 314, 315, 318
- coopération, 35, 53, 54, 128, 130, 143, 186, 202, 208, 212, 222,
- corps, 10-12, 25, 36, 39-80, 83, 85, 87, 92, 94, 101, 103, 104, 129, 135, 148, 153, 175-177, 186-190, 204-232, 269, 273, 293, 305, 312, 316-318, 354, 355, 359, 360, 361
- couleur
monochrome, 269
rouge, 52, 57, 59, 60, 84, 89, 94, 170, 195, 196, 205, 308, 383
vert, 51, 57, 59, 62, 79, 189, 190, 363
- couronne (fontanelle), 57, 58, 97, 221
- couronnes (portées sur la tête), 50, 51, 52, 80, 154, 274, 276, 287
- crépuscule, 37, 144, 147-153, 157, 161, 175, 178
- Curaray, 6, 15, 25, 26, 29, 45, 71, 154, 157, 158, 192, 194, 225, 239, 240, 241, 243, 244, 275, 276, 309, 311, 338, 353, 354, 356, 357, 359, 368
- danses, 19, 274
- datura, 39, 69, 79, 90, 98, 102, 107, 155, 186, 218, 227, 320, 347, 350, 352, 359, 360, 361, 362, 363
- déforestation, 227, 232, 314
- démographie, 144, 146, 177, 238, 246, 308
- dictionnaire, 5, 6, 23, 154, 188, 202, 247, 259, 260, 261, 273, 274, 277, 278, 279, 281, 305, 307, 376
- DIENASE, 6, 9, 147, 168, 238, 247, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 266, 276, 279, 280, 283, 290, 295, 345, 383, 384
- dirigeants, 13, 14, 30, 37, 101, 102, 117-121, 122, 131, 137, 165, 196, 229, 231, 237, 246-249, 256, 260-262, 276, 281, 282, 286, 304, 314
- Doce-de-October, 4, 29, 127, 137, 151, 154, 198, 225, 248, 249, 250, 296, 364
- dormir, 12, 38, 39, 64, 76, 78, 79, 83, 84, 85, 86, 89, 93, 97, 99, 134, 141, 148, 157, 158, 162, 163, 184, 214, 219, 273, 322, 368, 369, 371, 373, 380
- eau, 46, 53, 55-57, 62, 90, 94, 96, 114, 116, 123, 129, 140, 143, 145, 161, 165, 169,

- 176, 177, 182-184, 206, 221, 226, 227, 285, 351, 352, 356, 361
- échanges commerciaux, 242-243, 294
- école, 16, 18, 27, 31, 35, 37, 134, 147, 152, 156, 157, 203, 234-238, 244, 253-266, 267, 313, 353, 376-378
- écrire, écriture, 29, 33, 190, 237, 258, 263, 266, 273-281, 289, 311, 376-378
- éducation, 19, 22, 24, 27, 36, 77, 106, 119, 122, 125, 147, 156, 165, 228, 234-238, 244-266, 280, 286-290, 299, 300, 311, 313, 322, 352, 358, 362, 376-378
- élèves, 17, 234-238, 255-266, 277, 313, 316, 376-378
- e-mails, 143, 153, 230
- ennemis, 52, 54, 82, 84, 89, 102, 103, 106, 107, 115, 199, 240, 245, 319, 357, 359, 361
- enregistrement, 36, 137, 190, 201, 282, 285, 286, 288, 305, 316
- ensemble linguistique záparo, 6, 22, 25, 31, 162, 192, 238, 239, 240, 248, 265, 274, 275, 276, 278, Andoa, 14, 25, 65, 225, 239-242, 293 Arabela, 19, 22, 124, 154, 162, 239, 292 Gayes, 25, 240, 241 Iquito, 22, 192, 239, 240, 274, 292 Semigayes, 25 Zápara, 21-23
- Équateur, 10, 11, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 40, 53, 94, 101, 119, 121, 139, 140, 150, 151, 154, 168, 171, 198, 225, 226, 227, 228, 239, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 258, 269, 275, 280, 283, 284, 286, 290, 291, 294, 295, 305, 314, 319
- espace onirique, 22, 37, 67, 191, 197, 217-232, 312, 313, 314
- Espagne, 10, 20, 85, 86, 89, 90
- ethnoarchivage, 8, 233, 297, 303-310, 314
- ethnoethnographie, 297, 309, 314
- etnomuséographie, 234, 268, 297, 304, 308-314
- ethnothéorie du rêve, 175-179, 209
- étranger, 20, 34, 108, 117, 151, 219, 231, 281
- exploitation pétrolière, 14, 152, 251, 312, 358
- explorateurs, 234, 270, 273, 274, 276, 278, 279, 281, 289, 294, 296, 306
- forêt, 19-22, 223-232, 236, 240, 250, 253, 262, 275, 280, 282, 286, 307, 315, 350-363
- Forum permanent sur les questions indigènes, 20, 151, 219, 231, 252, 322, 323
- France, 3, 12, 20, 134, 141, 168, 214, 215, 219, 220, 223, 227, 246, 271, 275, 279, 283, 292, 324, 336, 344
- frontière onirique, 37, 92, 145, 176, 178, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 315
- frontière terrestre, 30, 176, 190, 208, 219, 223, 239, 248, 250, 268, 273, 284, 308, 314
- gardiens, 89, 178, 188, 191, 221, 232, 314
- Genève, 20, 322
- genre, 47, 62, 66, 88, 93, 95, 96, 99, 134, 211, 257
- guerre de 1941, 22, 225, 244, 248, 249, 304, 305
- guide onirique, 7, 32, 36, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 104, 105, 231
- habit, vêtement, 51, 52, 53, 66, 100, 105, 165, 167, 220, 222, 285, 288, 308, 318, 346
- haches, 187, 189, 268, 269, 313
- histoire, 91, 167, 177, 181, 182, 184, 186, 191, 192, 201, 203, 204, 205, 246, 267, 307, 308
- identité, 22-27, 31, 50, 71, 103, 108, 122, 144, 147, 166, 172, 176, 178, 181, 188, 189, 192, 201, 207, 211, 213, 214, 220, 232-235, 238-266, 278, 284, 288, 291, 296, 298, 299, 300, 303, 311, 315, 321, 323
- incorporation, 58, 147, 149, 184, 186, 187, 204, 205, 207, 236, 316, 342
- insomnie, 85, 86, 89
- interlocuteur onirique, 25, 36, 50, 52, 69, 79, 88, 98, 99, 102, 104, 105, 106, 110, 143, 172, 195, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 217, 312, 317
- Internet
e-mail, 141, 230, 290, 291, 295, 296
- inventaire, 11, 287, 300, 301
- Iquitos, 12, 61, 152, 155, 196, 237, 248, 249, 325, 326, 327, 335, 354
- jaguar, 19, 44, 47, 50, 64, 114, 136, 138, 306, 338, 353, 362, 377

- Jandiayaku, 6, 9, 15, 29, 90, 116, 123, 128, 132, 136, 150, 228, 245, 255, 258, 269
- jardins, 15, 114, 136, 156, 157, 159, 243, 359, 360
- jivaro, 11, 24, 26, 27, 158, 206, 248, 341
- journalistes, 251, 275, 282, 283, 288, 305
- kichwisation, 25, 26, 38, 206, 242, 265
- Kichwa, *voir* Runa
- lance, 11, 12, 18, 62, 66, 196, 242, 272, 352
- leaders, *voir* dirigeants
- lecture, 52, 125, 143, 163-173, 237, 258, 263, 265, 266, 275-289, 295, 376
- livres, 29, 78, 181, 204, 258, 267, 273, 275, 276, 278, 279, 288, 294, 295, 306, 307, 316, 355
- León (père), 178, 205, 228, 289
- lieu de travail (tessons), 273, 296
- lieux du sommeil, 156
- chambre, 14, 17, 30, 78, 126, 137, 154, 155, 167, 213, 228, 269, 282, 294, 306, 307
- hamacs, 64, 142, 146, 154, 155, 156, 159, 198, 199, 242, 264, 267, 303, 305, 324, 346
- hôtel, 139
- lit, 55, 89, 137, 153-154, 226, 228, 324
- oreiller, 11, 70, 75, 156, 324
- linguistes, 26, 36, 244, 247, 260, 276, 277, 278, 279, 282, 294, 304
- llanchama*, 53, 84, 94, 153, 158, 198, 199, 270, 283, 285, 286, 287, 288, 303, 305
- Llanchamacocha, 4, 6, 9, 15, 29, 91, 116, 117, 123, 125, 134, 150, 168, 184, 199, 201, 225, 228, 235, 244, 245, 248, 255, 256, 260, 262, 263, 305, 350, 376
- maison, 14-18, 49, 54, 77, 78, 83, 87-90, 96-101, 118, 123-142, 151, 152, 154, 156, 158, 160, 167, 170, 171, 176, 178, 184-199, 230, 258, 269, 273, 280, 281, 282, 292, 294, 305-309, 314-316, 349, 357-364
- manioc, 16, 17, 18, 44, 49, 64, 73, 83, 97, 99, 114, 123, 130, 132, 136, 160, 161, 196, 210, 246, 250, 270, 285, 346, 347, 350, 353, 359, 362
- Masaramu, 4, 6, 15, 29, 116, 127, 134, 136, 150, 167, 228, 245, 255, 260, 263
- mémoire, 23, 24, 28, 37, 42, 54, 82, 137, 142, 145, 175, 177, 179, 180, 181, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 197, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 234, 238, 254, 265, 266, 267, 268, 281, 286, 289, 291, 292, 294, 295, 296, 298, 299, 301, 302, 304, 305, 307, 308, 309, 311, 313, 314, 315, 316, 321, 325, 332, 335, 336, 338, 339, 341, 342, 343
- bureau de l'organisation, 278-291
- espace mémoriel, 27, 191, 234, 238, 254, 265, 267, 304, 315
- étagère, 78, 269, 282, 306, 307
- fabrication de la mémoire, 180-207, 264-266, 273-310
- maison, 305-309, 314-316
- maison de fer (médiathèque onirique), 187-191
- support mémoriel, 94, 183, 190, 238, 258, 281, 289, 298
- mémorisation
- techniques de mémorisation, 181, 182, 190, 207, 261, 292
- Métis, 119, 236, 268, 275, 276, 282, 283
- mission, 40, 200, 228, 240, 241, 266
- missionnaires, 26, 127, 209, 224, 229, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 253, 275, 279, 300, 306, 315, 362
- modernité, 90, 152, 193, 197, 229, 317, 321
- montagne
- Rumi Urku*, 271, 313
- Supay Urku*, 67, 90, 128, 204, 269, 270, 306
- urku*, 56, 57, 58, 89, 90, 96, 176, 227, 370, 381
- motifs, figures, 9, 12, 44, 83, 84, 124, 138, 189, 194, 222, 270, 272, 275, 279
- mukawa*, *voir* poterie
- musées
- conservatoires, 305, 307
- Grand Palais, 271
- musée de Puyo, 271
- musée du quai Branly, 3, 9, 10, 40, 44, 271, 272, 273, 292, 301, 303, 324, 335
- réserves, 271, 272, 273, 299, 301, 303
- muséologie indigène, 298, 299, 300, 329, 344
- collection, 281, 282, 284, 287, 308, 309
- musku*, 12, 36, 39, 40, 79, 86, 110, 135, 147, 187, 211, 232, 317, 320, 321, 347, 380
- musku runa*, 79, 187, 232

- NAZAE, 6, 14, 15, 118, 247, 248, 250, 254, 255, 256, 262, 263, 274, 278, 282, 290
- nourriture, alimentation 9, 17, 18, 31, 44, 47, 48, 49, 50, 72, 73, 76, 77, 83, 87, 91, 95, 97, 158, 160, 161, 195, 210, 217, 224, 232, 236, 246, 259, 270, 294, 350, 355
- nuît, 10-13, 24, 33, 37, 39, 45, 46, 49, 55, 64, 69, 74, 75, 79, 81, 82, 83, 85, 88, 91, 93, 98, 104, 105, 109, 110, 111, 112, 117, 118, 119, 124, 125, 126, 130, 131, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 146-179, 182, 183, 197, 198, 199, 200, 212, 214, 215, 217, 222, 230, 231, 265, 270, 272, 273, 274, 294, 314, 322, 323, 324, 352-357
- objets hybrides, 29, 181, 268, 273, 279, 283, 289, 291, 293, 294, 295, 303, 308, 309
- cassettes, 282
- édition, 247, 273, 280, 387
- films, 282, 283, 286, 302, 307, 316
- livres, 294
- DVD, 281, 282, 283, 284, 295, 307
- production, 295
- ONAZE, 6, 15, 31, 118, 119, 120, 121, 127, 166, 248, 256
- ONG, fondations
- fondations, 32, 139, 218, 254, 283, 286, 288, 296
- ONG, 20
- ONZAE, 6, 116, 119, 120, 121, 166, 247, 248, 254, 256, 278, 283
- organisations indigènes, 6, 10, 14, 15, 20, 23, 30, 32, 106, 118, 119, 120, 121, 150, 166, 209, 218, 237, 246, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 256, 264, 265, 266, 277, 278, 284, 285, 286, 287, 288, 296, 297, 311, 312, 321
- partage du rêve, 210-212
- partenaire, 210-217
- patient (vs agent), 61, 94, 111, 112, 128, 152, 210, 211, 212, 216, 217, 269, 296, 357, 361
- patrimoine
- patrimoine immatériel, 46, 94, 238, 248, 251, 266, 268, 282, 294, 297, 314, 315, 316, 317
- patrimoine matériel, 8, 22, 28, 44, 46, 55, 92, 121, 145, 147, 151, 183, 234, 250, 257, 258, 260, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 276, 286, 290, 291, 292, 293, 294, 301, 302, 303, 305, 308, 309
- revalorisation du patrimoine, 22, 237, 246, 247, 257, 265, 268, 313
- perceptions, 41, 47, 67, 68, 69, 73, 88, 110, 136, 175, 179, 182, 183, 187, 190, 192, 203, 206, 217, 223, 224, 274, 352, 354, 361, 363
- Pérou, 10, 21, 22, 27, 29, 30, 31, 33, 40, 53, 65, 70, 84, 92, 93, 94, 96, 97, 116, 122, 127, 132, 137, 151, 152, 154, 162, 165, 166, 168, 190, 196, 198, 199, 225, 236, 238, 239, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 252, 270, 293, 296, 304, 313, 316, 386
- personne, 12, 24, 25, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 55, 58, 59, 65, 67, 80, 82, 85, 87, 94, 99, 130, 143, 151, 164, 176, 182, 183, 187, 197, 202, 214, 215, 217, 222, 231, 272, 305, 317
- photographies, 9, 29, 275, 283, 284, 286, 287, 290, 293, 295, 300, 301, 304, 305, 306, 308, 309
- pierres
- accès vers le passé, 184
- pierres magiques, 40, 51, 55, 59, 61, 63, 67, 232, 267, 268, 269, 270, 303, 318, pierres oniriques, 51
- Pindoyacu, 6, 15, 29, 116, 120, 225, 239, 244, 255, 256, 260, 294, 354, 357, 373
- Pitacocha, 6, 29, 64, 71, 111, 154, 158, 276, 304, 305, 353, 354, 357
- plantain, 76, 124, 246, 363
- poterie
- allpamanga, 270
- callana, 196
- mucawa, 83, 84, 123, 124, 138, 141, 195, 196, 259, 293, 308
- tinaja, 16, 123, 196, 198, 259, 293
- pots funéraires, 269, 270, 271, 292, 293, 307
- professeur, 16, 125, 161, 168, 234, 235, 236, 237, 244, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 266, 277, 286, 322, 376
- projet, 121, 250, 277, 282, 284
- concept, 172, 175

- Puyo, 13, 15, 17, 23, 29, 30, 32, 72, 74, 87, 101, 112, 113, 117, 118, 119, 120, 123, 125, 127, 129, 131, 134, 137, 139, 151, 152, 153, 155, 158, 164, 166, 171, 204, 224, 229, 230, 238, 246, 250, 260, 261, 262, 263, 277, 281, 286, 287, 305, 306, 307, 312, 322, 351, 353, 357, 358, 362, 364, 369, 370, 376
- Quijos, 25, 26, 206, 243, 336, 359
- Quito, 13, 20, 21, 22, 29, 30, 34, 57, 58, 92, 93, 115, 117, 118, 120, 121, 134, 146, 151, 155, 164, 166, 167, 204, 220, 222, 226, 227, 228, 231, 251, 252, 253, 255, 281, 284, 304, 318
- radio
 radio d'information, 152
 radio HF, 139, 150, 152, 178
- récits de rêve, 23, 32, 36, 37, 63, 88, 108-143, 149, 164, 194, 293
- régimes d'historicité, 181, 206, 315, 332
- relation intercorporelle, 53, 60, 180, 318
- relation interpersonnelle, 215
- relation intracorporelle, 60, 318
- relation intrapersonnelle, 215
- religion, 67, 209, 224, 228, 229, 230, 232, 241, 253, 313, 315, 317, 330
 catholiques, 229, 244
 évangélistes, 119, 127, 229, 244
 voir mission
- rencontre binationale, 19, 23, 32, 281, 283, 287
- responsabilité du rêveur et du récepteur du rêve, 107, 124, 126, 134, 324
- rétrogressions visuelles, 202, 203, 207, 314, 315, 316
- rêve, *voir muskuy*
- réveil, 12, 36, 70, 81-83, 89, 138, 142, 157, 167, 294, 311, 324
- réveil de l'immatériel, 10, 27, 29, 144, 233, 246, 247, 254, 279, 284, 286, 297, 309, 313
- routes, 166, 225, 244
- Rukuguna, 142, 162, 170, 171, 184, 186, 193, 194, 199, 200, 205, 228, 270, 349, 369-374, 381
- Rumi Urku*, *voir* montagne
- Runa*, 25, 81, 192, 206, 207, 269, 289, 311, 319, 320, 332, 334, 342, 343, 346, 359, 362
- sacha*, *voir* forêt
- saparo*, 6, 16, 139, 158, 198, 239, 259, 264, 267, 287, 305, 308, 313
- Sarayaku, 31, 72, 109, 119, 150, 160, 193, 199, 209, 225, 228, 245, 249, 253, 370, 371, 373
- sarbacane, 16, 133, 157, 160, 161, 162, 196, 242, 271, 272, 280, 287, 301, 305, 346, 350, 351, 353
- secrets, 36, 57, 63, 71, 78, 88, 91-94, 95, 98, 104, 105, 139, 211, 212, 213, 215, 220, 307, 313
- Shell, 15, 17, 119, 127, 155, 169, 244
- shimano*, *voir* chamane
- Shuar, 14, 17, 54, 188, 194, 266, 281, 361
- sociologie du rêve, 208-210
- sommeil, 30, 37, 38, 45, 48, 72-91, 107, 112, 124, 132, 145, 147, 148, 149, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 163, 175, 178, 181, 184, 210, 211, 212, 214, 217, 227, 352
- souvenir des rêves, 33, 72, 80, 81-83, 84, 106, 108, 124, 144, 173, 174, 191, 207, 217, 232, 292, 313, 357
- stramoine, *voir datura*
- Supay Urku*, *voir* montagne
- système visuel, 25, 197, 202, 325
- tabac, 12, 41, 43, 48, 50, 52, 53, 55, 56, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 83, 91, 96, 97, 98, 103, 105, 128, 137, 139, 153, 155, 158, 160, 177, 179, 182, 184, 185, 186, 187, 198, 199, 211, 214, 306, 308, 314, 320, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 359, 362
- techniques du rêve, 70-87, 149, 163, 173, 208, 324
 techniques d'endormissement, 77, 81, 83, 85, 148
 faire rêver autrui, 212-215
 rêver pour autrui, 216
 après le rêve, 86
- techniques pour se rendre dans le passé, 182, 184
- téléphone, 12, 140, 141, 143, 151, 152, 179, 230, 262, 293
- télévision, 153, 230, 251, 278, 283
- temps de l'apprentissage, 156, 157
- temps du rêve, 7, 103, 104, 135, 147, 149, 175, 180, 313, 314
- temps du sommeil, 149-170

- territoire, 11, 13, 21, 22, 23, 26, 31, 72, 80, 106, 107, 111, 117, 122, 134, 142, 193, 194, 200, 209, 210, 218, 221, 222, 225, 227, 231, 232, 234, 239, 245, 246, 247, 248, 250, 253, 256, 264, 268, 272, 276, 285, 286, 288, 290, 292, 295, 296, 303, 304, 308, 309, 312, 313, 314, 315, 316, 323
- tessons, 29, 267, 268, 269, 270, 292, 293, 305, 306, 307, 309, 313
- Tigre, 23, 29, 30, 72, 94, 116, 137, 151, 152, 158, 188, 205, 225, 226, 228, 240, 241, 248, 249, 250, 270, 289, 290, 294, 296, 314, 373, 385
- tradition, 23, 24, 28, 29, 98, 181, 233, 238, 291, 299, 313, 319, 321
- UNESCO, 10, 13, 19, 20, 21, 26, 27, 30, 31, 33, 147, 233, 245, 247, 248, 251, 252, 258, 260, 266, 278, 279, 282, 284, 285, 286, 290, 297, 298, 302, 306, 321
- urku*, voir montagne
- Veintiocho-de-Julio, 29, 137, 154, 168, 249, 270
- voies oniriques, 11, 294, 315, 324
- voyage, 40, 44, 51, 64, 92, 98, 99, 111, 120, 131, 137, 159, 166, 172, 198, 219, 220, 222, 226, 231, 274, 275, 283, 305, 322, 353
- Waorani, 14, 15, 16, 115, 188, 193, 194, 247, 260, 281, 292, 302, 318, 353
- wantu*, voir datura
- zaparaïsation, 37, 233, 238, 242
- zaparaïtude, 122, 232, 264