

Théma / F(r)ictionner les corps et les personnes / F(r)iccionando corpos e personas

« Sur les bords du Lac-de-lait. Voyages chamaniques au coeur des cercles de coca chez les Indiens Hupd'äh(Maku) du Haut Rio Negro (État d'Amazonie, Brésil) »

Danilo Paiva RAMOS

Résumé

Au coucher du soleil, lorsque le son du pilon commence à résonner dans le village des Hupd'äh, il est possible d'accompagner les hommes hup qui marchent lentement, en se saluant, et qui s'assoient sur leurs bancs pour former les cercles de coca. Au milieu des discussions, les hommes hup racontent des mythes, enseignent des bénédictions et commentent les marches en forêt à travers les sentiers. Une nuit, alors que nous parlions, un chien a traversé le centre vacant du cercle. Tous se sont efforcés d'écartier l'animal du « Lac-de-lait » qui se formait devant les hommes hup alors qu'ils parlaient, bénissaient et racontaient des mythes. Bénir et converser en cercle sont des actes qui font surgir un Lac-de-lait. Autour de ce lac, les hommes hup soufflent la fumée des cigarettes tout en racontant les histoires des anciens. Sur la base de la réflexion de Pradier, nous cherchons à comprendre comment la perception de ce paysage de la création de l'humanité, le Lac-de-Lait, articule, au cours d'un événement performatif, trois aspects : les corps qui agissent ; les corps qui perçoivent ; et la relation composite entre les corps des chamanes.

Abstract

When the sound of the crusher can be heard all over the village at sunset, the Hupd'äh seniors may be seen walking slowly while they greet each other and then sit on their stools to form the circles of coca. During their conversations myths are told, spells are taught and walks through the jungle paths are talked about. One night, while we were talking, a dog walked across the empty centre of the circle. All the participants hurried to drive the dog away from the Milk-Lake that was being formed in front of the hup seniors while they talked, blessed and told their myths. Blessing and talking in circles are actions that make the Milk-Lake arise. Around this lake, the hup seniors blow cigarette smoke around while they tell stories about their ancestors. Based on Pradier's perspective, I try to understand how the perception of the scene of mankind creation, the Milk-Lake, articulates three aspects during the very performance: the bodies acting; the bodies perceiving; and the composition among the shamans bodies.

Resumo

Ao pôr do sol, quando o som do pilão começa a ecoar pela aldeia é possível acompanhar os passos dos senhores Hupd'äh (Maku) que vão caminhando vagarosamente, saudando-se e sentando-se em seus bancos para formar as rodas de coca. Em meio às conversas, mitos começam a ser contados, benzimentos são ensinados e andanças pelos caminhos da mata são comentadas. Uma noite, enquanto conversávamos, um cachorro atravessou o centro vazio da roda. Todos se agitaram para encher o animal do "Lago-de-Leite" que se formava diante dos senhores hup enquanto conversavam, benziam e contavam mitos. Benzer e conversar em roda são atos que fazem surgir um Lago de Leite. Ao redor desse lago, os senhores hup sopram a fumaça dos cigarros enquanto contam histórias dos antigos. Partindo da reflexão de Pradier, busco entender de que modo a percepção dessa paisagem da criação da humanidade, o Lago-de-Leite, em pleno evento performático articula três aspectos: os corpos agindo; os corpos que percebem; e a relação compósita entre os corpos dos xamãs.

Lors des réunions nocturnes, les bénisseurs hup s'assoient en cercle pour consommer de la coca et du tabac. Le centre du cercle reste vacant. Une nuit, un chien a traversé cet espace. Tous se sont mis à chasser l'animal de ce que nous avons découvert être plus tard un Lac-de-lait, qui se forme devant les hommes hup lorsqu'ils discutent, bénissent et racontent des mythes. À partir de cet événement singulier, nous cherchons à décrire les analogies possibles entre le voyage des bénisseurs hup au Lac-de-lait pour la guérison et la protection, et un voyage que nous avons accompli à la Serra Grande pour un bain rituel qui purifie et endurecit le corps. Pour ce faire, nous considérons les réunions nocturnes comme des contextes qui associent les faire mythique, onirique et chamanique à partir d'une *performance*, c'est-à-dire à partir d'une forme relationnelle particulière qui articule gestuellement des modes d'action, des temporalités et des champs distincts de perception ⁽¹⁾.

L'objectif est de définir comment ces modes d'action mobilisent sensoriellement et expérimentalement les participants, et leur permettent d'interagir avec de nombreux êtres, avec des paysages et des perspectives, pour la médiation dans des processus de transformation. En considérant que « la scène n'existe que par le regard qui l'observe » (Pradier, 2013) et en juxtaposant les expériences partagées des participants du cercle de coca, nous avons l'intention de réaliser une « épistémè des regards » des bénisseurs et du chercheur, qui sont à la fois les sujets et les observateurs des parcours, des paysages et des perspectives qui traversent les cercles de coca, par l'intermédiaire des gestes, des corps et des attentions conjointes des personnes présentes.

Les Indiens Hupd'äh

Les Indiens Hupd'äh habitent la région du Haut Rio Negro (État d'Amazonas - AM), à la frontière entre le Brésil et la Colombie. Leurs villages se situent sur les bords des igarapés, dans les zones interfluves des sous-affluents Tiquié et Papuri de la rive gauche de la rivière Uaupès. Les données démographiques les plus récentes estiment la population à environ 1 500 personnes réparties sur 35 villages (Athias, 2006 ; Epps, 2005). Actuellement, certains villages réunissent de 100 à 200 habitants. D'autres regroupent toujours une population de 15 à 50 personnes, ce qui semble être la norme selon les chercheurs (Reid, 1979). Les similitudes entre les langues Hup, Nadëb (kuyawi), Dâw et Yuhup en font des langues soeurs, qui forment ainsi la famille linguistique Nadahup (Maku) (Epps, 2005). Les clans agnatiques organisent et différencient basiquement leur structure sociale. Afin de respecter une certaine hiérarchie entre les clans, le mariage entre cousins ??croisés bilatéraux dans la même génération est privilégié. Contrairement à d'autres peuples de la région, le système matrimonial obéit à une endogamie linguistique et à une exogamie clanique. Le mariage donne naissance à des groupes de feu, qui sont des unités minimales de production et de consommation, et dont la tendance de fixation est virilocale. Cependant, la résidence uxorilocale est aussi fréquente (Reid, 1979 ; Athias, 1995).

Le contact des Indiens Hupd'äh avec l'homme blanc a débuté avec les fronts de colonisation à partir du XVIIIe siècle, mais il ne s'est intensifié qu'au XXe siècle, dans les années 1960 et 1970, avec leur évangélisation et leur scolarisation par les missionnaires salésiens. Parallèlement, plusieurs problèmes sont observés comme la difficulté croissante pour obtenir de la nourriture, l'augmentation du taux de mortalité et des maladies, le recrutement constant de la main-d'oeuvre et son exploitation pour des activités extractives (le caoutchouc et le cipó) (Athias, 1995; Reid, 1979). Au cours de ces dernières décennies, les activités des équipes de santé, des indigénistes et des missionnaires pentecôtistes se sont jointes à celles des salésiens. Récemment, le flux

migratoire périodique des familles Hupd'äh et Yuhupdëh vers le centre urbain de São Gabriel da Cachoeira-AM s'est fortement accentué. Ces familles se trouvent exposées à de nombreux problèmes dus aux conditions adverses de leur installation en ville (précarité et insalubrité des locaux) et à leur grande vulnérabilité sociale.

Les bords du Lac-de-lait

Au coucher du soleil, lorsque le son du pilon commence à résonner dans le village, il est possible d'accompagner les hommes hup qui marchent lentement, en se saluant, et qui s'assoient sur leurs bancs pour former les cercles de coca. Alors que les voiles de fumée des cigarettes de tabac emplissent l'air nocturne, la poudre verte de coca (*erythroxylum coca*) emplit les bouches. Les discussions vont bon train, on raconte des mythes, on enseigne des bénédictions et on commente les marches en forêt, à travers les sentiers. Afin de guérir ou de protéger des personnes, certains participants exécutent des actions chamaniques en murmurant des mots à des cigarettes ou des Calebasses. Assis aux côtés des hommes hup, nous avons compris que les réunions nocturnes représentent une sorte de *performance*, qui permet aux participants de former des parcours d'observation à partir de leurs propres mouvements, à travers les paroles murmurées des enchantements, les récits mythiques et les sentiers parcourus dans la forêt.

Lors d'une réunion nocturne, nous étions tous assis en cercle et nous mangions de la coca, quand un chien a traversé le cercle. Les participants ont commencé à lever leurs bras comme s'ils allaient frapper l'animal et, en colère, ils se sont mis à crier : -/Mo?h pã?, Mo?h pã?!/, « pas dans le lac, pas dans le lac ! », jusqu'à ce que le chien apeuré sorte du cercle. Surpris, nous leur avons demandé pour quelle raison ils avaient écarté le chien de cette façon. Samuel m'a alors parlé des Lacs-de-lait qui se forment lorsque les anciens sont assis pour parler ou bénir.

Au centre du cercle se forme un /Pud-Dë?h Mo?h/, un « Lac-de-lait » quand les anciens sont assis pour bavarder ou bénir. Un Lac-de-lait se forme aussi au centre de la /Ä?g-Mo?y/, « maloca », quand tout le monde boit du caxiri, chante et danse. Lorsqu'on en joue, les flûtes jurupari circulent autour du Lac-de-lait qui se forme dans la « maloca ». Une des portes de la « maloca » est ouverte au Dëh K'et-Yoh Mo?y/, « Maison de la tête » et l'autre pour /Dëh Sa?ka?n Mo?y/, « Maison du soleil levant ». Les troncs qui soutiennent le toit de la « maloca » sont comme les montagnes et le toit est comme le ciel.

En général, les chiens, qui sont très prisés pour la chasse et pour accompagner les marches, ne sont pas admis dans les cercles. En effet, ils sont les vecteurs des bichos-do-pé⁽²⁾, ils se couchent dans les cendres d'imbaúba,⁽³⁾ dont ils apprécient la chaleur, et, en flairant, ils peuvent renverser la Calebasse de coca et perturber la réunion. Leurs aboiements et leurs brusques lèchements gênent la concentration, la bénédiction⁽⁴⁾ et les conversations. Leurs mouvements et leurs actions sont incompatibles avec les affaires des réunions, ils troublent la convivialité de cette forme d'interaction et doivent donc en être écartés. Indésirables et impurs selon Douglas (1976), les chiens sont tenus à l'écart et deviennent des êtres marginaux, potentiellement dangereux, car ils sont les vecteurs de prédateurs minuscules, les bichos-do-pé, et ils menacent le bon déroulement des réunions.

Les actes liés aux bénédictions et conversations en cercle font surgir un Lac-de-lait. Autour de ce lac, les hommes hup soufflent la fumée des cigarettes de tabac tout en racontant les histoires des anciens. Lorsqu'ils fument leurs cigarettes bénies, les chamans disent qu'ils voyagent au Lac-de-lait, en aval de la rivière, /mer'ah sö?/, vers le lieu où l'humanité est apparue après l'appel de /K'e?g-Te?h/, où les ancêtres ont reçu leurs pouvoirs et d'où ils sont partis en navigant dans leur « pirogue-serpent ». C'est à

partir des actions qu'ils développent au cours de ce voyage que les bénisseurs roulent leurs cigarettes et les transforment en instruments de guérison ou de protection.

Comme l'a raconté Samuel, les conversations au milieu de la circulation des casseroles de caxiri font également surgir le Lac-de-lait dans la maloca. Pareillement, la danse et le son des flûtes jurupari créent un Lac-de-lait autour duquel tous circulent. Au milieu des actes de parole, du souffle musical et de la danse, le Lac-de-lait apparaît comme un puissant *paysage de vie* qui établit la présence imminente de l'espace-temps de la création, du don et de la possibilité de guérison, de la protection et de la régénération. Sur la base de la réflexion de Pradier (2013), il est possible d'affirmer que la perception du Lac-de-lait, ce paysage de la création de l'humanité, articule, au cours d'un événement performatif, trois aspects : les corps qui agissent ; les corps qui perçoivent ; et la relation composite entre les corps des chamans. Selon Pradier (2013) :

a) Un corps qui agit, celui du performer, dont l'intimité psychosomatique échappe à toute perception extérieure, tandis que la conscience du corps, par son propre sujet, est éminemment variable. [...]

b) Le corps qui perçoit est celui du spectateur, du témoin, de l'observateur, qui fabrique en soi l'image qu'il se figure du corps agissant, perçu. [...]

*c) Enfin, il est indispensable de prendre en compte la relation composite, plus ou moins ténue ou dense, qui s'établit ou non entre les corps. La relation duelle dans une situation de tête-à-tête. Les relations multiples lorsque l'événement est vécu collectivement au sein d'une communauté, même si cette dernière est éphémère. Il s'agit d'une relation symbiotique au sens strict du terme de *symbiotikoV* : le vivant (*bios*) ensemble (*sun*). Loin de se réduire aux uniques formes de partage du pathos suggérées par les mots d'empathie, de sympathie ou d'antipathie, la relation symbiotique est à la fois passive et active, fluctuante et oscillante (Pradier, 2013, p. 107).*

Les analogies entre les mouvements et les gestes des bénisseurs, qui sont réalisés durant le cercle de coca, pendant l'exécution des incantations et au cours de notre voyage à la colline sacrée de la Serra Grande, permettront de mieux saisir comment l'action (le corps qui agit), la perception (le corps qui perçoit) et la mobilité composite (les multiples relations qui sont mutuellement vécues lors de l'événement) constituent les chamans hup, par la parole, le cercle de coca et le voyage, comme des êtres transitionnels, qui agissent parmi des paysages et des temporalités corporifiées.

Voyage à la Serra Grande

La journée s'annonçait agréable pour voyager. Samuel est venu très tôt à la maison d'Américo pour nous avertir que la pluie avait cessé et que nous pouvions partir. Alors, nous avons préparé nos affaires. Aux dires de mes compagnons, nous allions affronter un sentier boueux, /ti?ti?/, « sale ». Il avait beaucoup plu les jours précédents et, pour cette raison, tous avaient chaussé leurs bottes. Nous avons pris nos sacs à dos, des jamaxins ⁽⁵⁾, des arcs, des machettes, des hameçons, des sacs de farine, et nous sommes partis. Le sentier que nous empruntions se trouvait au nord-ouest du village. Dans un premier temps, il conduisait aux abattis et il était plutôt large. Puis, au fur et à mesure que nous entrions dans les /hup ti?w/, les « chemins hup », il devenait plus étroit.

Trois jours après le début de notre marche, nous avons commencé à gravir la colline escarpée de /Paç Pög/, la Serra Grande, où les âmes se rendent après leur mort. Lors d'une pause, à mi-chemin du sommet, nous ne pouvions nous empêcher de nous exclamer : /Na?w sa?p, Na?w k??d/, « Formidable ! Incroyable ! ». Nous étions en sueur. Pourtant, des sourires rehaussaient nos yeux émerveillés par la beauté du paysage qui s'offrait à nous. Tout au loin, les forêts se dressaient sur les Serras de Mitú, en Colombie. Peu à peu, nous atteignions et nous foulions le sommet plat et rocheux parsemé d'arbustes. La colline appartenait à /Sokw'at I?h/, un ancêtre hup qui était le

/Paç Pö?g yo'o?m ?h/, le « maître de la Serra Grande ».

Une légère brise soufflait. Nous explorions la roche nue et noire. Nous arrivions ainsi à un surplomb rocheux. Debout, nous parcourrions du regard le panorama qui se trouvait à nos pieds. /Kë?y w'ë?h hisa?p/ « On voit très loin ! », s'exclamait Samuel. /Dëh Säk Mo?y Paç/, la Maison-de-la-Montagne-de-Tête ⁽⁶⁾, disait-il en reconnaissant l'immense massif montagneux que nous observions. À une époque, il y était allé pour prospecter de l'or. Un immense tapis vert s'étendait au pied du massif. /Tëg d'uh si?m'eh, si?m'eh/, « d'ici, les arbres paraissent petits, tout petits », disait Mandu qui accompagnait ses beaux-frères pour la première fois. Il pointait du doigt le sud, où se trouvait la rivière Tiquié, puis le nord, avec la rivière Papuri, et enfin l'ouest, avec la rivière Uaupés. Plus haut, nous apercevions les /Ya'a?m-Huh/, les cascades de Iauaretê. Du sommet de la colline, nous contemplions le monde en miniature.



Mandu regarde la /Paç T??h/, "Serra Pequena" (© Danilo P. Ramos, 2012)

Lucas s'est approché du vide. Il a pris une profonde inspiration, il a ouvert la bouche et il a poussé un grand cri qui s'est propagé devant nous : /ÊÊÊÊÊ/. L'écho répétait : /êêêêê/. « Il y a des gens là-bas, il y a des gens là-bas », Mandu montrait le centre de la forêt d'où l'écho semblait provenir. La vision lointaine, en perspective, permettait aussi une audition en perspective. En un sens, le cri et le commentaire de Mandu rappelaient la genèse de l'humanité. Dans le /Pud dë?h mo?h/, dans le Lac-de-lait, /K'e?g t?h/ a crié et l'humanité a répondu. « Et c'est ainsi que les Hupd'äh ont surgi », m'avait raconté Miguel lors d'un cercle de coca, quelques semaines auparavant.

Peu après, nous sommes partis à la recherche des « lacs/flaques d'eau pour le bain rituel », /s'o?m ho?y/, de l'autre côté de la colline. Démétrio y était arrivé le premier. Une flaque d'eau s'y trouvait. Il a ôté ses sandales, sa chemise et s'en est approché.

Alors, il s'est lentement accroupi, il a ouvert ses mains, les a tendues vers le miroir d'eau pour les mouiller et les a passées ensuite sur sa poitrine, au centre du /hã'wäg/ pour le laver ⁽⁷⁾. De la même manière, il a mouillé son visage, ses bras, ses jambes et ses pieds. Toujours lentement et délicatement. Lorsque nous sommes arrivés, il était concentré et silencieux. Il nous a regardés, il a souri et il m'a demandé de le prendre en photo en train de se laver. Tous ont commencé à retirer leurs bottes et leurs chemises et ont passé l'eau sur leur corps, l'un après l'autre. Lorsque mon tour était arrivé, ils m'ont expliqué qu'il y avait deux lacs (flaques) contigus, l'une pour le bain rituel des femmes et l'autre pour les hommes. Je devais mouiller mes mains dans le lac, dans la flaque d'eau des hommes pour refaire mon corps. Samuel m'a photographié et tout le monde a beaucoup ri du « bain du blanc ».



Le bain de Démétrio (© Danilo P. Ramos, 2012)

« Si tu baignes ton corps, tu dois revenir, sinon tu vas déjà mourir », rappelait Mandu tandis que nous nous l'avions. Les eaux qui refont le corps sont les mêmes qui l'affaiblissent et le rendent malade. Avec ces ablutions, nous espérions tous durcir notre peau, /tab'a?/, comme une écorce d'arbre, avec des os solides et un nouveau corps. Comme l'a dit Natalino alors qu'il mouillait son corps, /??n p??b ?h ni? tæg, wãhã'd n?? h/, « nous resterons tous jeunes jusqu'à la mort, nous ne vieillirons pas ». Mais alors, nous devions retourner à la Serra Grande et mouiller de nouveau notre corps avec les eaux du lac. Lucas a jeté une cigarette dans l'eau. Comme je lui demandais de la retirer, il a ri et a dit qu'il laissait cette cigarette pour les anciens, /t??h wãhã'd'ãh n??h h??t/. Il s'agissait d'une offrande pour ceux qui, comme Démétrio, étaient souvent venus faire leurs ablutions à la Serra Grande. Je comprends que ces actions agissent sur la matière qui recrée le corps, à travers un bain rituel qui fait figure de passage entre la vie et la mort (Viveiros de Castro, 1979).

Un des buts principaux de ce voyage à la Serra Grande était de graver la colline et de baigner les corps avec les eaux des lacs/flaques pour les refaire, pour durcir la peau et les os, de sorte que « tous restent jeunes jusqu'à la mort ». L'analogie entre l'« appel de Lucas » et l'« appel de /K'e'g T?h/ » à l'aube de l'humanité permet de comprendre que l'endroit est perçu comme le *locus* d'une cosmogénèse. L'endurcissement du corps, la purification du souffle vital, l'atténuation du vieillissement et la mort imminente montrent l'importance du mode d'interaction avec cet espace en termes d'actions ritualisées ⁽⁸⁾ (Humphrey ; Laidlaw, 2004). Le lac est divisé en une moitié masculine et une moitié féminine. Pour le bain rituel, la personne s'accroupit, touche doucement avec

la paume de sa main le centre du lac et, ensuite, passe sa main mouillée sur sa poitrine, la maison du souffle vital, puis sur ses bras.

Cette manière de faire vise à purifier le souffle vital et à endurcir le corps, par le biais d'un processus de condensation rituelle. Un jeu d'identifications entre les anciens et les éléments présents dans cet espace gagne en densité, en situant une modalité particulière de l'action (Houseman & Severi, 2009). Avec les ablutions des personnes présentes et l'énonciation de certaines règles et interdictions, une séquence articulée d'actions, que tous répètent à l'identique, s'esquisse peu à peu.

Bénédition du tabac

Un après-midi de juillet 2011, Ponciano est venu me bénir pour que je puisse fumer du tabac et manger de la coca sans me soucier des risques inhérents à leur consommation. Il a préparé la cigarette avec un peu de tabac haché qu'il a roulé dans une feuille de cahier. Une quinzaine de minutes après, Ponciano m'a tendu la cigarette en disant que je serai désormais protégé des mauvaises essences de ces aliments. Je pourrai participer sereinement aux réunions nocturnes.

Mhʔi?d/ ? Bénédiction du tabac (9)

ler

(Com.) Je donne la cigarette pour améliorer la vie, pour ne pas mourir. Tu vas comprendre ! Un jour, tu vas écouter : «

J'ôte

le

tabac

de

la

Mhʔe-Mo?y/, notre maison d'origine. J'accompagne et je l'ôte des maisons /Dəh-Sa?k-Sö?ö?y-Mo?y/, /Hak?Te?ne?y?M

Assis

sur

le

banc

de

la

vie,

sur

le

banc

du

Lac-de-lait,

je

passe

la

cigarette.

Je

passe

le

bâton

et

je

continue

à

le

aracúspour que ces gens n'apparaissent pas avec leurs cigarettes et pour que leurs maladies passent avec la cigarette. Cette fumée de cigarette est parià l'intérieur. Je fais entrer le /hã?wäg/ et je le maintiens debout dans sa maison (le corps).

(Cofais)ant, ils disent que ces serpents n'apparaissent pas. [...] Un autre jour, nous verrons ces gens. [...]

§mov. J'y retourne et je parle aux petits aracús du Grand-Igarapé où il y a ces gens de l'Igarapé-Blanc(...). J'entre et je

(Cofa) fumée du tabac est pari dans le corps pour dissimuler le souffle vital. [...] Avec cette cigarette, la maladie passe, e

*Je
parle
à
nos
enfants,
à
nos
femmes,
à
nos
filles.*

*Je
mentionne
tout*

Les pajés et les bénisseurs utilisent principalement les cigarettes de tabac, /hu??t/, et le breu /wöh/ (10), pour produire de la fumée. Les cigarettesbénies sont préparées quotidiennement et leur consommation diffère des cigarettes fumées pendant les conversations au cours des réunions nocturnes. Lorsque beaucoup d'hommes sont assis en cercle, des gens s'approchent, se dirigent vers l'un d'eux et /bi'i?d ih kë?y/, et demandent un enchantement ». Ils lui racontent leurs douleurs, ou celles de leurs enfants ou de leurs conjoints. Ils peuvent aussi lui expliquer le voyage qu'ils feront, le mauvais rêve qu'ils ont eu, ou une chose étrange qui s'est produite. Dans le premier cas, un pëë bi'i?d/, une « bénédiction de guérison », sera réalisée et dans le second cas, ce sera un /bi'i?d ta?/, une « bénédiction pour encercler ». Pour la guérison, le bénisseur s'informera sur les aliments qui ont été consommés, sur les endroits fréquentés par la personne et sur le type de rêve qu'elle a fait. Pour encercler, il tachera de savoir quel chemin sera parcouru, qui accompagnera la personne et quels rêves elle a faits. Ces dialogues permettent au bénisseur de savoir quelles actions il devra accomplir en soufflant la fumée de la cigarette, quels endroits et quelles maisons il devra visiter durant son voyage et avec quels êtres il devra interagir pour les calmer ou éviter qu'ils ne se fâchent. Des parties des mouvements, des mots seront sélectionnés pour être soufflés dans la cigarette, tout comme le parcours à suivre durant la journée.

Dans l'incantation du tabac, le bénisseur *voyage au Lac-de-lait* et « ôte le tabac » des Maisons Ancestrales. Ce faisant, il en retire aussi les éléments pour composer le « souffle vital », /hã?wäg/. Protégé des Serpents par son habit d'aracú, il revient avec le tabac et le souffle vital. La fumée redonne la vie. Elle est *pari à l'intérieur*, elle enveloppe le souffle vital de manière à ce que la personne hup se tienne debout dans son corps. Toutes ces actions et interactions se réalisent lorsque le bénisseur est assis et voyage avec la pensée-souffle vital, comme une *personne-souffle*, en murmurant des paroles et en soufflant sur sa cigarette.

Lorsque nous avons traduit la « bénédiction du tabac », Samuel m'a expliqué que la pensée et le souffle vital sont faits de /hãg-sak/, « respiration/pulsation », /pud dëh/, « lait », et /yöh dëh/, « eau pure ». Le souffle vital est situé dans la poitrine, dans la

/Hãg-Sak-Moy/, « Maison-du-respirer/pulser ». La pensée se situe dans la tête, plus précisément dans l'oreille. À l'intérieur de la « Maison-de-l'oreille », /B'otok-Moy/, elle se tient dans la /b'otok-wäg/, dans la « graine de l'oreille ». À partir de l'oreille, la pensée s'étend à la poitrine et se noue au souffle vital par des fils très fins appelés /sap tiw/, « chemins corporels ». Lorsque le bénisseur se déplace à travers le cosmos, la partie liquide de ces principes vitaux reste dans le corps et seulement une partie de l'air, le souffle, voyage dans le cosmos. Par conséquent, le voyage chamanique devient possible à travers la reconfiguration de soi comme *personne-souffle* (pensée-souffle vital), par la continuité qui traverse le souffle, la parole, le lait et l'eau pure, qui sont des substances vitales mobilisées par les actions de s'asseoir sur le banc et de marcher dans les sentiers.

Dans le Lac-de-lait, le chaman ôte le tabac des maisons ancestrales pour restaurer la vie du malade. En même temps, il ôte le /hã?wäg/ de la personne de ces mêmes maisons pour /hikad ni?/, « échanger », la vie. Assis sur son « banc-de-lait » /pud-kä?d/, qui est aussi désigné comme le « banc de la vie » /??b'-kä?d/, le bénisseur échange la cigarette, le bâton et le chapeau avec les ancêtres des différents clans agnatiques. Cette substance et ces ornements sont réunis, puis emportés pour le voyage du retour. Pour mieux comprendre ce processus de régénération de l'homme hup, qui se produit avec le retrait du /hã?wäg/ et du tabac des maisons, et la formation des Lacs-de-lait pendant les cercles de coca, nous pensons qu'il est important de décrire dans quelle mesure le *paysage du lac* se configure comme un champ de perception et d'action ⁽¹¹⁾.

Lacs et enclos

Les Hupd'äh nomment /k'??/, « étés », les périodes où les précipitations se font plus rares et durant lesquelles le débit des rivières et des igarapés diminue. Ces étés sont plus longs et intenses de septembre à novembre ⁽¹²⁾, et plus courts le reste de l'année. Ils modifient significativement l'hydrographie régionale et jouent un rôle essentiel pour la pêche. La diminution du volume des précipitations sur les aires de naissance des cours d'eau, /k'et-yoh/, font rétrécir le lit des igarapés. Le faible débit des eaux fait surgir des lacs qui retiennent une grande quantité de poissons et qui sont souvent le lieu de leur reproduction. Les pêcheurs hup comparent ce moment à une grande fête des poissons, à un Dabucuri avec des danses, des chansons, des caxiris et des rencontres.

Lors de ces périodes d'étiage, de nombreuses familles quittent le village pour établir des camps de pêche sur les bords des igarapés, des rivières et des lacs de la région. Par analogie avec la bénédiction du tabac, leur voyage vers les lacs rappelle celui du bénisseur vers le Lac-de-lait. Les lacs retiennent, encerclent les poissons, et la vie se régénère à travers la reproduction. Les familles obtiennent alors une grande quantité de cet aliment. L'excédent est séché pour la conservation et pour l'échange avec d'autres parents. Lorsqu'ils possèdent des chiens, les familles les conduisent pour traquer les animaux dans les environs du camp. Les « chiens chasseurs » ne sont pas traités de la même manière qu'au village et reçoivent même des restes de viande ou de poisson. Leurs maîtres les laissent volontiers s'approcher, ils ne sont plus expulsés.

Avec le retour des pluies, les lacs disparaissent et la saison des piracemas débute : les migrations des poissons vers l'amont. Elle est très favorable à la pêche à l'arc, aux timbós ⁽¹³⁾, aux filets, aux matapis et aux paris ⁽¹⁴⁾. Les paris, /b'e?/, sont des sortes d'enclos qui piègent les poissons. Ils sont fabriqués avec des bâtons de paixiubinha et des cipós de arumã (/moho?y yu?b/). Ils sont ensuite placés dans le lit de l'igarapé pour piéger, encercler le poisson. Le pêcheur à l'hameçon profite d'un moment de pause pour fixer son pari dans le lit de l'igarapé, puis il se dirige vers un autre point de pêche pour

poursuivre son activité, tandis que les poissons viennent s'accumuler dans le pari. Comme dans les lacs, les poissons se retrouvent piégés, encerclés.

Pour décrire la procédure qui crée des enveloppes autour des gens, des lieux et des principes vitaux, les bénisseurs hup emploie le terme « encercler », /ta?/. Lors de l'incantation du tabac, « la fumée est pari à l'intérieur », pour encercler le /hã?wäg/, pour faire en sorte qu'une structure résistante enveloppe le souffle vital et rend invisible la personne hup aux Serpents ⁽¹⁵⁾. Le bénisseur hup enveloppe le souffle vital comme le font les paris et les lacs avec les poissons, qui sont des aliments vitaux. Dans la bénédiction du tabac, il est intéressant de remarquer que l'habit d'aracú, qui est un des poissons les plus pêchés et séchés pendant les étés, protège le chaman, l'enveloppe, l'encercler.

Les lacs, les paris et la fumée des cigarettes sont autant d'éléments qui montrent comment les formes et les gestes nécessaires à l'action chamanique d'encercler émergent d'un processus vital, où interagissent les changements climatiques, le comportement des animaux, la manipulation des instruments de travail et la consommation de substances ⁽¹⁶⁾. La fumée de la cigarette joue un rôle fondamental, car elle crée une barrière circulaire qui dissimule le lieu ou la personne au regard des êtres maléfiques.

Voyages au Lac-de-lait

Le fait d'ôter le /hã?wäg/, le « souffle vital », et le tabac des quatre maisons démontre que le principe vital et cette substance sont fondamentalement associés. Selon Samuel, le « souffle vital » est composé d'eau médicinale, de lait et de souffle. En baignant la personne avec l'eau du Lac-de-lait, qui est également composé de lait et d'eau médicinale, le bénisseur échange et rénove ces principes vitaux. Il fume le tabac sur son banc de lait pour créer un pari et encercler le /hã?wäg/. Le bain rituel avec l'eau du lac (de la flaque) au sommet de la colline purifiait et renouvait le /hã?wäg/ tout en durcissant la peau et les os, /ta'ba/, qui, comme un pari de fumée, encerclaient nos principes vitaux.

À la lumière du commentaire de Samuel, nous pensons pouvoir dire qu'après notre marche, tandis que nous faisons le bain rituel au sommet de la colline, un Lac-de-lait avait également surgi pour que nous régénérons la vie par nos incantations. Mais ce bain rituel cause la maladie et la mort s'il ne se fait qu'une seule fois et, pour cette raison, il faut retourner sur la colline et le répéter pour que le rajeunissement devienne efficace. Nous supposons que le risque que représente le voyage unique a un rapport avec le danger de l'analogie entre les voyageurs et les morts. Comme mentionné précédemment, le /hã?wäg/ voyage vers la Serra, monte jusqu'à son sommet et ensuite s'élève vers le ciel, à la maison de /K'e?g-Te?h/. Le /b'at??b/, « double-ombre », va sous la terre. La séparation définitive des principes vitaux atteste la mort comme un « non-retour » et une « non-jonction » de ces principes vitaux dans le corps. Les chamans, en préparant leurs corps, en mangeant de la coca, en fumant et en faisant le bain rituel, vont et reviennent, rencontrent les ancêtres, échangent avec eux, parlent, et reviennent à leurs corps, à leurs bancs, à leurs maisons, à leur hamac. « Voyager comme les morts » génère peut-être le risque de partager avec eux leurs destins et de faire un voyage sans retour.

Lors du second voyage, le marcheur est prêt à boire l'eau du lac et à rêver, comme lorsqu'on boit du caarpi. Ainsi, l'initiation chamanique de l'itinéraire ressort pleinement : le marcheur complète son initiation lorsqu'il parvient à boire l'eau du lac des ancêtres,

dont il se rapproche pour apprendre des enchantements, mais en même temps, il réussit à rejoindre sa maison, son corps, son village. En revenant du Lac-du-lait, le chaman fait en sorte que le souffle vital se tienne de nouveau debout dans le corps du malade, hors du hamac, éveillé. Durant l'enchantement, le bénisseur dit : « je viens par là ». L'expression explicite le voyage chamanique qu'il a réalisé au cours de l'acte de bénédiction et l'importance du déplacement et du retour. À l'instar des enchantements, qui ne sont pas que des formules verbales, les cigarettes bénies ne sont pas seulement utilisées pour la communication avec d'autres êtres et des ancêtres. En maniant tour à tour le tabac, le souffle, les mots et les postures corporelles comme des puissances primordiales, les hommes hup voyagent, se déplacent, agissent, pour communiquer et interagir avec les autres. Outre la communication que cette forme de mobilité procure, la modalité de son exercice est fondamentale pour comprendre l'activité chamanique suscitée par les cercles de coca.

Durant une conversation avec Mandu à propos de notre voyage à la Serra Grande, nous évoquons la difficulté du parcours. Mandu a alors expliqué qu'il y avait deux façons de voyager et de se déplacer : /sa?pa?t/, comme une personne-corporifiée, et /hã?wäg ha?m/, comme une personne-souffle (le souffle vital qui va). Il commentait en riant que le chemin parcouru par la personne corporifiée est long et pénible. Mais, le voyage par la bénédiction ou le rêve de la personne-souffle est rapide : « il ne met pas de temps, il va vite ». Lors des réunions nocturnes, le Lac-de-lait se forme devant les bénisseurs qui sont assis en cercle et qui fument du tabac. Ils se déplacent comme des personnes-souffle vers le paysage de la création pour baigner, retirer et joindre la personne. Symétriquement, en marchant vers la Serra, nous étions des personnes-corporifiées qui voyageaient vers un Lac-de-lait, à l'instar des bénisseurs, pour nous laver et régénérer la vie.

Considérations finales

Le lac devant soi et *le lac de destination* sollicite chaque participant dans l'essence de la totalité de ses relations. C'est à travers le mouvement corporel de la personne assise et voyageant dans le cosmos (/hã?wäg ha?m/), ou à travers le parcours du sentier qui conduit à la Serra Grande (sa?pa?t) que ce paysage est vécu comme un lien en soi, distinct des autres. Les cercles de Coca et le voyage à la Serra Grande s'assimilent à des *pratiques performatives*, qui sont inscrites dans les affaires quotidiennes (Pradier, 2001). L'acte de marcher vers la Serra Grande restaure les sentiers et régénère la personne à travers le bain rituel. Le voyage chamanique au Lac-de-lait socialise avec les actes de montrer les maisons, les ornements, les paysages. En comprenant le concept de *paysage* au sens large, comme un champ de perception et d'action traversé par des perspectives, le cercle de coca, le Lac-de-lait et la Serra Grande peuvent être considérés comme des paysages qui s'interpénètrent à travers les actions des chamans, à travers leurs déplacements, leurs paroles et leurs gestes.

Le chien qui traverse le lac devient un élément indésirable, car le lac compose collectivement un paysage qui actualise l'espace-temps de l'apparition de l'humanité, du don de la cigarette/coca et de la réciprocité entre l'homme hup et ses ancêtres à travers une séquence d'actions que la présence canine peut troubler. En s'étendant sans rupture jusqu'au *locus* de naissance de l'humanité, ce paysage semble ne pas avoir de contours définis comme une scène ou un décor. Dans le même temps, les genres de discours énoncés par les participants (les incantations, les mythes, les rêves) n'apparaissent pas tant comme des interruptions dans le flux des conversations quotidiennes, mais plutôt comme des sentiers, des chemins narratifs soufflés par le déplacement des chamans

pour d'autres plans-maisons. Ainsi, la temporalité, la spatialité et la discursivité des réunions ne semblent pas marquées par des interruptions ou des marques gestuelles et linguistiques qui forment des encadrements (*frames*) pour faire ressortir l'action ou l'événement narratif du flux de la vie sociale et du discours (Goffman, 1974 ; Bauman, 1977). Au contraire, elles semblent suscitées par le surcroît d'attention que les gens accordent à leurs gestes, à leurs postures, à leurs paroles et à leurs parcours, et qui permet de multiples déplacements mutuels pour interagir avec des êtres et des ancêtres divers, dans des paysages distincts.

Le Lac-de-lait peut être envisagé comme un paysage qui retient, qui encercle les principes vitaux, afin que la vie puisse se renouveler. En le figurant devant eux lors du cercle, les participants encerclent leur environnement à partir des principes vitaux des eaux du lac (le lait et l'eau médicinale), des maisons ancestrales situées sur ses bords et des ornements nécessaires pour les danses et les rituels (B2). En tant que paysage, le Lac-de-lait chez les Hupd'äh est leur manière de vivre et de reconnaître les contours, par le biais des relations qui sont créées dans les activités pratiques des cercles. Durant la pêche, les contours sont esquissés par les paris. Lors des actes de bénédiction, ils le sont par la fumée.

Le paysage du Lac-de-lait n'est pas tant un code, mais plutôt un vestige, une trace, qui semble guider le bénisseur à travers les sens de ce centre du monde, qui restent immanents et discrets pendant les activités quotidiennes. Si « la scène n'existe que par le regard qui l'observe » (Pradier, 2013), les cercles de coca et le Lac-de-lait peuvent être vus comme des décors en perpétuelle expansion et contraction, un *champ de traces* qui situent les personnes dans le monde, un paysage nodal où se croisent les sentiers et les lignes de mouvement de chacun. En mangeant de la coca et en se tenant devant le Lac-de-lait, les hommes hup se nourrissent de substances et de mots, ils grandissent et font grandir et ils sont en même temps nourris par les ancêtres. Assis en cercle, ils suivent des lignes de circulation et d'échange de substances avec les personnes présentes, avec les ancêtres et avec les autres êtres, en tissant des relations composites mutuellement vécues. Ainsi, les multiples strates de l'expérience apparaissent d'une manière unifiée, dans un paysage qui guide et ouvre le monde pour une meilleure et plus profonde perception. Grâce à la fumée des cigarettes, les hommes hup encerclent le paysage et la vie, et, par leurs voyages, ils en esquissent les contours.

Bibliographie :

ATHIAS, Renato. *Hupdah-Maku/Tukano : les relations inégales entre deux sociétés du Uaupés Amazonien (Brésil)*. 1995. 157f. Thèse (doctorat en anthropologie) ? UNIVERSITÉ DE PARIS X NANTERRE, Paris.

_____. *Os Hupd'äh*. In. RAMIREZ, Henri. *A língua dos Hupd'äh do Alto Rio Negro*. São Paulo, Saúde Sem Limites, 2006.

BAUMAN, Richard. *Verbal art as performance*. Long Grove, Waveland press, 1977.

CASTELLÓN, Eloy G. & Souza, L.A.G.de. *Projeto Fronteiras*. INPA, 2012.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*, São Paulo, ed. Perspectiva, 1976.

EPPS, Petience. *A grammar of Hup*. 2005. 799 f. (Ph.D Dissertation). Graduate Faculty of the University of Virginia. Virginia.

GOFFMAN, Irving. *Frame analysis*. Boston, Northeastern University Press, 1974.

HAUSEMAN, Michael & SEVERI, Carlo. *Naven ou le donner à voir*. Paris: CNRS-Éditions, 2009.

HUMPHREY, C. & LAIDLAW, J. *The Archetypal Actions of Ritual*. Oxford: Clarendon press, 2004.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment*. London and New York, Routledge, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo, ed. Cosac Naify, 2004.

MERLAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2011.

PRADIER, Jean-Marie. *Ethnoscenology : the Flesh is Spirit*, New Approaches to Theatre Studies and Performance Analysis, (Günter Berghaus ed.) The Colston Symposium, Bristol, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, pp. 61-81.

_____. *Etnocologia: as encarnações do imaginário. unidade da espécie. Diversidade dos olhares*. São Paulo, Revista de Antropologia-USP, v.56, n. 2, 2013. p. 99 ? 136.

RAMIREZ, Henri. *A língua dos Hupd'äh do Alto Rio Negro*. São Paulo, Saúde Sem Limites, 2006.

REID, Howard. (1979). *Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku Indians of Brazil*. Dissertation. Faculty of Archaeology and Anthropology, University of Cambridge.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A fabricação do corpo na sociedade xinguana*. In. Boletim do Museu Nacional, n° 32, Rio de Janeiro, 1979.

Notes :

1. Je décris les cercles de coca comme une performance et j'essaye d'explicitier les séquences réfléchies des actions verbales et non verbales qui, nuit après nuit, génèrent une forme constante d'interactions (Turner, 1988, p. 81; Houseman; Severi, 2009).

2. Les « bichos-do-pé » (Tunga penetrans, la « puce chique ») sont considérés comme de terribles prédateurs en raison de leur capacité à dévorer l'énergie vitale de la personne.

3. Pour leur consommation, les feuilles de coca sont torréfiées puis pilées. La poudre ainsi obtenue est mélangée aux cendres de feuilles séchées d'imbaúba pour « tempérer » la coca. Selon les hommes hup, l'imbaúba tempère la coca, elle atténue les effets de sa consommation quotidienne.

4. Parmi les principales formes discursives, des "récits mythiques", /p?n?g/, qui racontent les actes des héros créateurs du monde et les grands actes des ancêtres et des grands-parents, peuvent être mis en évidence. Le "langage des bénédictions", /bi'id ?d/, sur lequel ce travail se focalise, est un des principaux genres discursifs du chamanisme hup. Les pratiques de cure et de protection sont exécutées par les guérisseurs et chamanes qui dominent cette forme de communication, très différentes du langage quotidien en raison de son mode d'énonciation (murmure et souffle), des rapports analogiques complexes effectués parmi les métaphores, les métonymies, et autres figures langagières. Dans les exégèses des bénédictions, les narrateurs décrivent leurs déplacements dans différents plans cosmiques, leurs métamorphoses et interactions avec les êtres humains et non humains pour guérir ou protéger. On choisit la traduction Hupd'äh du mot /biíd/ pour "bénédiction" en français, apportant au texte la force de

l'analogie avec le terme religieux du portugais régional.

5. Structure fabriquée en cipó, en bois et lamelles d'écorce d'envira (arbre de la famille des anonacées), qui ressemble à un sac à dos et qui permet de transporter de lourdes charges en se plaçant sur le torse et la tête du marcheur.

6. Il s'agit d'une traduction non littérale faite par Samuel. La traduction littérale serait proche de : Maison-de-la-Montagne-de-l'Igarapé-de-dérrière.

7. /Hã?wäg s'i?d/, « laver le /hã?wäg/ » est une action commune aux bénédictions.

8. Le contraste entre les actions ritualisées et non ritualisées montre la réelle importance de l'attention portée par l'agent sur sa propre action (Humphrey ; Laidlaw, 2004, pp 2-5).

9. Le texte chamanique a été divisé en mouvements (mov.), c'est-à-dire en parties séquentiellement numérotées qui correspondent à des ensembles de paragraphes descriptifs sur les déplacements des chamans, sur leurs gestes et leurs modalités d'interaction avec les êtres dans leurs habitations, sur les actions qu'ils doivent accomplir. De temps à autre, des commentaires explicatifs du narrateur interrompent le flux des mouvements. Ils permettent à l'auditeur de comprendre des aspects importants de l'être avec lequel ils doivent interagir, ou de la maison dans laquelle les actions doivent être exécutées. Ces observations explicatives sont organisées en paragraphes comme commentaires (Com.)

10. Le papier du breu pour créer des volutes de fumée sera analysé ultérieurement.

11. Ingold (2000) ; Merlau-Ponty (2011).

12. Selon les données de précipitations INPA (2012), les mois de septembre à novembre sont les moins pluvieux. Les précipitations sont alors dues à la convection locale (p. 28).

13. Ramirez (2006), /d'u?ç/, « timbó », terme générique donné à un grand nombre de plantes qui ont des propriétés icthyotoxiques, cipós qui appartiennent à la famille des papilionoïdées et des sapindacées.

14. Selon les données pluviométriques de l'INPA (2012), les mois d'avril à juillet enregistrent le plus haut taux de précipitations, avec une augmentation continue de la pluviométrie de décembre à mars (p.29).

15. Il n'est pas sans intérêt de souligner que dans son ouvrage *Le cru et le cuit*, Lévi-Strauss (1964) analyse le souffle de la fumée de tabac sur une enceinte de plumes (p.111 de l'édition en portugais, *O cru e o cozido*, 2004).

16. Ingold (2000).

Pour citer ce document:

Danilo Paiva RAMOS , « Sur les bords du Lac-de-lait. Voyages chamaniques au coeur des cercles de coca chez les Indiens Hupd'äh(Maku) du Haut Rio Negro (État d'Amazonie, Brésil) », *Cultures-Kairós* [En ligne], Théma, F(r)ictionner les corps et les personnes / F(r)iccionando corpos e personas, Mis à jour le 25/12/2016

URL: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1437>

Cet article est mis à disposition sous [contrat Creative Commons](#)