

Les voyages de Serpent-Pirogue. Espace et mémoire dans le savoir rituel tuyuca (Amazonie du Nord-Ouest)

Anaconda-Canoe's Travels. Space and Memory in Tuyuka Ritual Knowledge (Northwest Amazonia)

18 janvier 2022

Auteur

E. Frignati

EHESS - LAS (laboratoire d'anthropologie sociale, Paris)

frignatie@gmail.com

Type de publication

Article original

Lien DOI

<https://doi.org/10.48728/antipodes.211202>

Citer cet article

E. Frignati. Les voyages de Serpent-Pirogue. Espace et mémoire dans le savoir rituel tuyuca (Amazonie du Nord-Ouest). *Antipodes, Annales de la Fondation Martine Aublet*. 18 janvier 2022.

<https://doi.org/10.48728/antipodes.211202>

RESUME / ABSTRACT

Partant de la description d'une technique du corps masculine, l'auteur s'attache à montrer les relations que celle-ci entretient avec différents registres de discours : récits mythiques et incantations chamaniques. L'étude permet ainsi de démontrer que les savoirs rituels tuyuca reposent sur une forme particulière de mémoire, notable par son caractère spatialisé, qui s'incarne dans des mouvements corporels quotidiens et des actes rituels.

Taking the description of a masculine body technique as a starting point, the author shows its relations with different types of discourse : mythical narratives and shamanic spells. In doing so, the study demonstrates that Tuyuka ritual knowledge is based on a specific form of memory, characterized by its spatialization, which is embodied in bodily gestures and ritual acts.

MOTS-CLEFS / KEYWORDS

Amazonie , Mémoire , Savoir rituel , Techniques du corps , Tuyuca

Amazonia , Body Technique , Memory , Ritual Knowledge , Tuyuka

TEXTE INTEGRAL

La présente esquisse du complexe mythico-rituel des Tuyuca du nord-ouest amazonien répond à un double objet¹. D'une part, fournir des données ethnographiques inédites sur une aire culturelle qui, si elle est loin de constituer une *terra incognita* pour l'anthropologie américaniste [1,2], suscite encore, par sa richesse et sa

complexité, de nombreuses interrogations. D'autre part, engager une réflexion sur ces « habitudes directrices de la conscience, elles-mêmes inconscientes » [3] qui – façonnées au cours de l'histoire individuelle et collective – produisent de l'histoire [4] et une certaine forme de mémoire [5,6] incorporée et objectivée sous la forme de techniques du corps ordinaires et rituelles, de mythes, d'incantations, etc., constitutifs à la fois de l'univers social familier et d'un mode de relation à cet univers. À cet égard, le cas des Tuyuca est exemplaire tant la sophistication extrême des traditions orales des peuples tucano a pu décontenancer les observateurs [7,8]. Partant d'une technique corporelle quotidienne, celle du bain, que l'usage de la chronophotographie permet d'analyser graphiquement (**fig.1**), l'étude se focalise progressivement sur des formes orales de mémoire en s'intéressant à la fois à leur articulation et à l'ars *memoriae* qui conditionne leur stabilisation. Après avoir souligné le lien existant entre les techniques du corps et les différents registres de discours rituels, l'enquête montre que la mémorisation des mythes et des incantations employées par le *baasegü* (« celui qui souffle »), spécialiste rituel propre au chamanisme tuyuca, repose sur une forme de spatialisation de la mémoire. Il apparaît que celle-ci s'organise autour de lieux-repères situés le long des cours d'eau [9,10] en se structurant par l'association durable de la connaissance de l'espace et de l'espace de la connaissance.

Du corps agissant aux récits mythiques

Chaque jour, avant même que le soleil ne se lève sur la communauté de Sepero Buro, les hommes tuyuca, individuellement ou par petits groupes de parents, se rendent sur les berges toutes proches des habitations villageoises pour se baigner dans l'eau du fleuve. Celui qui tarde à se lever de son hamac est admonesté par l'apostrophe « *Ütäpĩnõ kūsawākāi !* » (« *Ütäpĩnõ*, le Serpent de Pierre [ancêtre apical des Tuyuca], se lève en se baignant ! ») et finit en général par se plier rapidement aux exigences collectives. Pendant ce temps, les femmes rallument le feu et préparent les divers aliments qui constitueront le premier repas de la journée. Elles iront se baigner un peu plus tard, en compagnie des enfants. Le bain masculin se déroule selon une technique particulière qui consiste en une énergique série d'immersions et d'émersions successives, parfois suivie par plusieurs coups assésés alternativement dans l'eau par chaque main.



Fig.1 : technique du bain. Photo de l'auteur

Cette technique du corps quotidienne, en apparence anodine, est – comme l'indique le commentaire rapporté plus haut – directement associée aux récits mythiques tuyuca et plus particulièrement à la narration des aventures d'un personnage central, Serpent-Pirogue, dont les sorties ponctuelles de l'eau, jouent un rôle structurant pour l'organisation du savoir rituel. Ce sont en effet les voyages de Serpent-Pirogue, aussi nommé Serpent de l'émersion (Pamüri Pĩno), et à son bord d'Ütäpĩnomakü, Fils du Serpent-Pierre, ancêtre apical des Tuyuca, qui fournissent la trame de fond du cycle mythique et des incantations rituelles. Chaque étape des voyages de Serpent-Pirogue est marquée par une maison d'émersion (« *pamüriwi* »), généralement associée à une cascade ou une roche le long du fleuve. Par souci de clarté dans l'exposition, chacun de ces sites a été noté par un nombre entre parenthèses par opposition à la notation des mythes (« M » suivi du nombre

correspondant). Le premier voyage, auquel fait suite un retour souterrain au point de départ, va du point (1) au point (7) tandis que le second voyage va du point (1) jusqu'au point (9). Ces lieux et itinéraires ont été représentés dans la carte jointe ci-dessous.

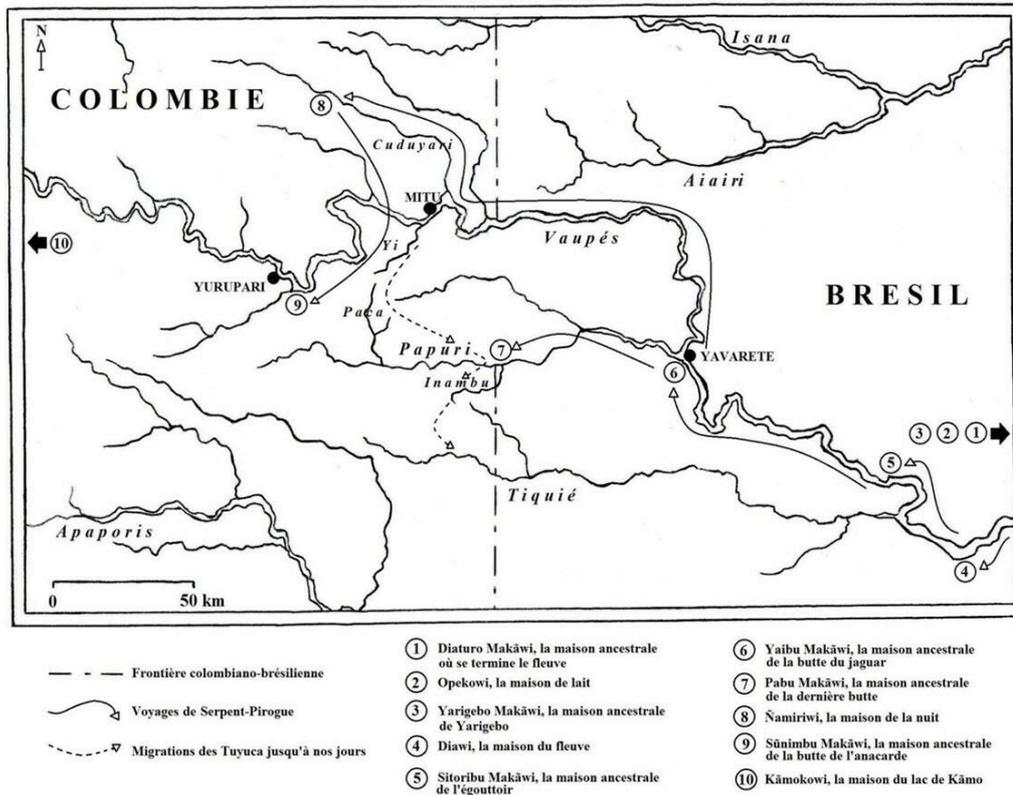


Fig. 2 : Localisation des lieux et itinéraires mythiques

Structure générale du système mythologique

Si l'enquête a conduit au recueil d'un corpus de mythes qui vient enrichir, depuis le point de vue tuyuca, la vaste littérature existante pour l'aire du Haut Rio Négro, elle a surtout permis de porter au jour la structure d'ensemble qui compose, en organisant les différents mythes en une succession ordonnée, un véritable système mythologique. En effet, chaque mythe - commun, mis à part certaines variations, à l'ensemble des groupes tucano du Vaupés - est géographiquement situé le long de l'axe fluvial emprunté par Serpent-Pirogue. Par exemple, l'origine des flûtes sacrées - le célèbre mythe de Yurupari - a lieu à Diawi (4), la maison du fleuve, située sur une île du fleuve Vaupés en aval de l'embouchure du fleuve Tiquié. Chaque étape du voyage de Serpent-Pirogue est marquée par une maison d'émergence (« *pamūriwi* »), généralement associée à un mythe qui détaille les événements propres au lieu et explique l'origine d'un phénomène. Néanmoins, certains lieux peuvent être visités au cours de différents mythes. C'est le cas de Kāmokowi (10), la maison du lac de Kāmo qui intervient en premier lieu dans le final du mythe de l'origine des flûtes rituelles (M4) :

- Suite au viol des femmes qui avaient pris la fuite en emportant les instruments, Kāmo, l'une d'entre elles, part en direction de l'Ouest et élit domicile dans un lac proche de la source du Vaupés. Elle devient Minia Būko, la grand-mère des oiseaux.

La maison de Kāmo est également mentionnée dans le mythe de l'origine des maladies sexuelles (M8) :

- Yeba, bloqué sur la cime d'un arbre, est secouru par un vol de grandes aigrettes. Celles-ci le conduisent jusqu'à leur grand-mère, Kāmo, qu'il croit parvenir à séduire. Mais, piqué par les insectes venimeux qu'elle cache dans son vagin, le pénis de Yeba gonfle douloureusement.

Ces récurrences conduisent à constater que chaque mythe retient une certaine autonomie dans la mesure où il est susceptible d'évoluer selon un cheminement narratif et géographique propre. Il demeure cependant intégré à un schéma mythologique commun qui, pris dans son ensemble, peut être synthétisé de la manière suivante :

M2 : (1) et (2) : l'origine des premiers êtres	M3 : (3) : l'origine des plantes cultivées : distinction entre espèces	M4 : (4) : l'origine des flûtes rituelles : distinction homme/femme	M5 : (5) : l'origine des langues : distinction entre groupes ethniques	M6 (6) : l'origine des fêtes entre alliés : rapport entre groupes ethniques	M7 (9) : l'origine des Blancs : distinction allochtone/ autochtone et aîné/cadet
---	--	---	---	---	--

Suite à la fin du second voyage de Serpent-Pirogue, le cycle mythique verse sans solution de continuité dans les récits des guerres et des migrations corrélatives propres aux Tuyuca jusqu'à leurs lieux d'habitat (**fig. 2**), faisant ainsi de la maison actuelle l'aboutissant provisoire de cette série de lieux mythico-historiques.

Jusqu'à présent, nous avons pu voir que la mythologie tuyuca est structurée autour d'un récit premier dans lequel les arrêts successifs du personnage au cours de différents voyages composent une sorte de table des matières qui organise les autres mythes en une séquence ordonnée, ancrée dans la topographie locale. Qu'en est-il des incantations chamaniques ?

Mythes, incantations et attribution du nom

Au premier abord, les incantations rituelles semblent être dérivées des narrations mythiques. La comparaison du mythe de l'origine des fêtes entre beaux-frères (M6) et de l'incantation préparatoire aux fêtes de boissons conforte *a priori* cette première interprétation. Voici tout d'abord un extrait du mythe :

- Devinant les intentions vengeresses des Diroa, les Yaiupiria se préparent à les recevoir et cherchent des moyens de se débarrasser d'eux : ils postent Caracara-Gorge-Rouge en sentinelle, envoient Caïman percer leur pirogue et Piauhau-Hurleur attirer la foudre sur eux, mais les Diroa déjouent chaque tentative et arrivent chez leurs hôtes indemnes.

Mettant en scène de manière paroxystique les tensions qui caractérisent les rapports entre beaux-frères, le mythe détaille les astuces des héros pour éviter les nombreux pièges de leurs hôtes. L'incantation préparatoire aux fêtes de boisson fait allusion à ce même récit :

Ate ti müã tiriraka wapataririro niwa.
Ce que vous faites ne put les frapper.

Ate ti müã tiriraka besutuarira niwa.
Ce que vous faites ne put les blesser.

Küã biriro birora niidaki.
Cela sera ainsi que cela a été pour eux.

De manière indirecte, le *baasegü* évoque l'astuce des Diroa dans une visée performative. En effet, au commencement de la fête, il récite silencieusement l'incantation tout en soufflant délicatement sur de la cire d'abeille qu'il fera fondre dans la maison cérémonielle afin de prévenir tout conflit entre les participants.



Fig.3 : distribution de bière de manioc aux danseurs lors d'une fête de boisson à Sepero Buro. Photo de l'auteur

Le rapport entre cette protection chamanique et M6 paraît indiquer que les incantations découlent des récits mythiques. Mais un examen plus approfondi indique que cette préséance accordée aux mythes n'est pas justifiée et que le lien unissant mythes et incantations s'explique plutôt par le fait que ces deux arts oratoires – ainsi que les actes rituels qui leurs sont associés – résultent d'un même principe générateur, qui organise le savoir par un ancrage géographique commun. L'analyse de l'incantation *yeripona basera* (« les souffles du cœur »), recueillie au cours du travail de terrain, confirme cette hypothèse. Elle révèle que plus est que c'est le même parcours suivi par Serpent-Pirogue et Serpent-Pierre que le *baasegü* fait emprunter au cœur du nouveau-né lors de la cérémonie de nomination.

Ce rite survient quelques temps après l'accouchement, en présence des parents de l'enfant. Assis au fond de la maison commune (« *pairiwi* », « la grande maison »), le spécialiste rituel souffle sur un cigare ou sur une calebasse remplie de coca tout en récitant l'incantation en silence. Il vient ensuite souffler la fumée de tabac sur le nourrisson et déposer un peu de coca sur ses lèvres. Le dépouillement apparent du mode opératoire n'amointrit en rien l'importance capitale de l'acte : le cœur est l'organe d'appréhension du monde et de la connaissance autant que le principe vital qui caractérise en propre toute personne. À ce titre, le nouveau-né n'est pas considéré comme un être humain à part entière jusqu'à l'accomplissement de cette cérémonie, il demeure en quelque sorte une potentialité d'existence. Le cœur chemine donc, porté par les paroles du *baasegü*, depuis le Lac de lait¹ jusqu'à la Butte de l'anacardier (9), dans le sillon fluvial de Serpent-Pirogue ; il passe par chacune des maisons d'émersion situées sur son trajet, dont l'incantation précise le contenu et en dote le nourrisson. Voici un extrait de la première strophe, se rapportant au Lac de Lait :

Doka kumūka makāwi, pamūri būkūawi, Opekotaro makāwi.

La maison ancestrale du lac de lait, ancienne maison d'émersion, est sous le siège.

Ūtāpīnōmakū katiro buaro makāwi.

La maison ancestrale où Ūtāpīnōmakū rencontre la vie.

Ūtāpīnō pakotiro birora.

Où Ūtāpīnō est comme la mère de l'enfant.

Kūūya opeko kumūro.

Où est le siège de lait.

Kūūya opeko katire makēra.

Où est le lait de la vie.

Yeripona make wākūbaya dariwira.
La maison d'où son cœur puisera sa force d'âme.

[...]

Dès lors, l'ontogénèse s'inscrit, au travers de ce procédé, dans la phylogénèse : à travers les paroles du *baasegü*, le cœur du nouveau-né parcourt lui aussi le cheminement mythique de l'ancêtre apical tuyuca. Mais il y a plus : l'attribution du cœur est indissociable de l'attribution du nom. Portés à l'origine par un ancêtre mythique et transmis par la suite à chaque nouvelle génération, les noms eux-mêmes renvoient à l'itinéraire de Serpent-Pirogue (cf. tableau n°1), chacun étant associé à l'un ou l'autre des sites identifiés sur son trajet. Le système de nomination suit donc les mêmes principes organisateurs que la mythologie et les incantations chamaniques. De ce fait, il apparaît que le savoir rituel tuyuca doit être pensé comme un tout intégré, articulant différentes formes de discours à des techniques du corps et des actes rituels.

Noms		Lieux
Noms féminins	Diá	Diawi (4)
	Sūna	Sūnimbu makāwi (9)
	Kāmo	Kāmokowi (10)
Noms masculins	Pōro	Opekowi (2)
	Yukuro	
	Ūtaro	Ūtanūkā
Pao	Pabu makāwi (7)	

Ici s'achève, du moins à titre provisoire, notre cheminement fluvial dans le sillage de Serpent-Pirogue. Ses voyages opèrent à la manière d'un schème qui, en structurant l'espace, structure la connaissance selon un art de la mémoire aussi étendu qu'efficace et fondé sur la mise en œuvre de la localisation spatiale dans l'exercice de la mémorisation [11]. L'analyse de ce schème révèle la structure d'ensemble des incantations rituelles et du système mythologique en indiquant sa relation avec les techniques du corps et les actes rituels.

Note

1. Le travail ethnographique sur lequel reposent les analyses présentées dans ce document a été mené entre janvier et décembre 2019 parmi les Tuyuca, groupe d'environ 800 individus localisés dans l'aire du Vaupés des deux côtés de la frontière colombiano-brésilienne, le long des fleuves Papurí, Inambú et Tiquié et appartenant à la mosaïque ethnique tucano.

Remerciements

La recherche ayant conduit à cette étude a été rendue possible grâce au soutien de la Fondation Martine Aublet (2018) et du Legs Lelong (2019) à la recherche en anthropologie sociale.

Références

[1] Reichel-Dolmatoff G. Enquêtes ethnographiques à entreprendre d'urgence (Rio Vaupés, Colombie). *Journal de la Société des Américanistes* 1967; 56-2: 323-332.

[2] Hugh-Jones S. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge:

Cambridge University Press; 1979.

[3] Hubert H, Mauss M. *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: Félix Alcan; 1929.

[4] Hill J. (ed.). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana et Chicago: University of Illinois Press; 1988.

[5] Severi C. La mémoire rituelle. Expérience, tradition, historicité. In: A. Becquelin, A. Molinié (éd.), *Mémoire de la tradition*. Paris: Société d'ethnologie, Université de Paris X-Nanterre ; 1993: pp. 347-364.

[6] Baroin C. Techniques, arts et pratiques de la mémoire en Grèce et à Rome. *Mètis* 2007; 5: pp. 135-160.

[7] Lévi-Strauss C. *Du miel aux cendres*. Paris: Plon; 1967.

[8] Bidou P. Du mythe à la légende. *Journal de la Société des Américanistes* 1989; 75: pp. 63-90.

[9] Fontaine L. Les cours d'eau dans les incantations chamaniques des Indiens yucuna (Amazonie colombienne). *Journal de la Société des Américanistes* 2011; 97-1: pp. 119-149.

[10] Andrello G. Origin Narratives, Transformation Routes. Heritage, Knowledge And (A) Symmetries On The Vaupés River. *Vibrant* 2013; 10-1: pp. 495-528.

[11] Maguire E, al. Routes to Remembering. The Brains Behind Superior Memory. *Nature Neurosciences* 2003; 6: pp. 90-95.
