Gradhiva

Revue d'anthropologie et d'histoire des arts

32 | 2021

Livres sorciers

Double enquête. Une leçon d'écriture chamanique en Amazonie

Double Inquiry. A Lesson in Shamanic Writing in the Amazon

Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/gradhiva/5416>

DOI : 10.4000/gradhiva.5416

ISSN : 1760-849X

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Édition imprimée

Date de publication : 24 mars 2021

Pagination : 60-81

ISBN : 978-2-35744-132-3

ISSN : 0764-8928

Référence électronique

Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, « Double enquête. Une leçon d'écriture chamanique en Amazonie », *Gradhiva* [En ligne], 32 | 2021, mis en ligne le 02 avril 2021, consulté le 25 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/5416> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/gradhiva.5416>

OTROSAS DIVINAS

ROMERO A NIA
BERNARD

Padre mio Jesucristo, hoy me encuentro
y jalo para conseguir sus mil
milas mil... todo lo que
te necesito... todo lo que
deseo... que de cruz de Cristo Jesus me
me... protejelo a tu hija, padre y dia
vaya... quien que en...
se de la hija... su Santisimo nombre por siempre amen

Padre mio Jesucristo... me...
este cuerpo... para...
coordinadas... Urebes o el hijo...
cuerpo... fortifica este cuerpo...
Padre mio, con las 3 vestas...
cuerpo... con las 3 vestas...

Padre mio...
dando Cristo Jesus...
meles... mi Señor...

DESPEJAR PROTEGER

BIVONA

SU HIJO... UCHIRE

SU NOMBRE

YAKAJIC

SUWE

SUWARTI

CUERPO

CLAMAR

PERZU

KAXARMAW

PALANZO

MAYU

CAULO

UNPUJ

DE ANIA A MAYA

DE ANIA A MAYA

PECHO

NETSE

UCLA

KOKORON

NETSE

NETSE

NETSE

NETSE

Double enquête

Une leçon d'écriture chamanique en Amazonie

Mots clefs:
Écriture, rituel, chamanisme,
poétique, traduction,
Amazonie.

Andrea-Luz
Gutierrez-Choquevilca

Lors d'un rêve initiatique, un chamane amérindien affirme avoir reçu de «Dieu» en personne l'injonction de coucher sur papier les voix mystérieuses entendues au cours de ses visions: les esprits *supay* lui apparaissent sous la forme de «créatures lettres» étincelantes, identifiées comme la trace d'un monde invisible révélé. À son réveil, EW écrit ses chants de rêve *ikara* inspirés par les esprits. Sa *biblioteca* clandestine compte des dizaines de manuscrits et de feuilles déchirées, froissées, raturées. Qu'advient-il lorsque des sociétés dont la mémoire rituelle semblait, jusque-là, réservée à l'oralité, ont recours à la possibilité d'inscrire des voix révélées sous la forme d'une trace figée, détachée de son contexte d'énonciation originel? Ce texte explore l'avènement et l'épistémologie de cette cryptographie en haute Amazonie. Le récit de la rencontre entre le chamane et l'anthropologue dévoile le geste complexe qui préside à l'inscription et au déchiffrement de ces textes poétiques. S'il est prêté aux chants *ikara* le pouvoir de sceller des pactes, de guérir ou de transformer l'ordre du monde, l'écrit est devenu pour EW la trace d'un corps, celui des petites âmes *aya runa* et des esprits *supay*. Une conception radicale de la traduction, opérant tant sur des signes que sur des êtres, met au jour une ontologie amérindienne du langage fondée sur la transformation.

VERTIGES DE L'ENQUÊTE

20 juillet 2011. Iquitos, quartier Santa Clara, Amazonie péruvienne. Il fait nuit. Le sol est jonché de papiers volants éparpillés sur le tapis où viennent d'habitude, l'un après l'autre, s'étendre les patients, pour recevoir les incantations *ikara* soufflées par le maître. EW habite ici. La petite maison aux murs de briques inachevés se dresse dans un quartier clairsemé de la périphérie d'Iquitos. Autour, le bourdon des musiques de radios tropicales diffuse au loin, sous le halo grouillant des réverbères, des notes qui grésillent. Les yeux sombres d'E.W brillent sous la lumière blafarde du néon. Il est assis sur un tabouret en bois un peu bancal dans un coin de la pièce, un carnet sur les genoux, un stylo d'écolier vert dans la main.

– *Kayna tutapish shamushkanki pani manachu*
«Tu es venue hier, n'est-ce pas?»

Je reste immobile, dans l'attente d'une explication.

– *Ari kayna tutapish tusushpaykika taaakihushkanki talalalan den den den den den day day day day*
«Oui... la nuit dernière... tu dansais et tu as commencé à chanter *talalalan den den den den den day day day day*...»

Silence. Un malentendu, sans doute. Je n'étais pas ici, j'étais ailleurs. Je dormais.

EW prend un air sérieux et me tend une feuille manuscrite sur laquelle j'aperçois quelques mots griffouillés en lettres capitales à l'encre noire. Il est un peu agité. Une cérémonie d'ayahuasca a eu lieu la veille, réunissant plusieurs chamanes runa et cocama, qui échangent des recettes de remèdes, des chants de visions, des sortilèges et des envoûtements. Lors d'une vision, EW m'a trouvée là sous une apparence éthérée mais vivante qu'il nomme *muskuy*, le «rêve». Dans le souvenir de ce rêve qu'il me décrit, je participais à la cérémonie, j'étais assise à côté de lui puis je me levais pour danser autour des participants:

– *Kiikin shutillami muskuchiwashkanki pani. Chaypimi aysawashkanki, suuuni ruku chukchayu kanka rikurishpa muru pampalliyu, shushuhushpaykika, chasna shushuuu... urkumanta aya runa shimipi takihushpa, Inga shimipi rimashpayki nishpa chari.*

«Tu m'as fait faire un rêve [*muskuchiw*], un rêve limpide et clair, un rêve véritable, ma sœur. Là, tu m'as pris par la main, tu avais de longs cheveux et une jupe chamarrée, tu sifflais comme cela: *sssh ssh*, tu parlais la langue des vieux morts de la cordillère, la langue des Incas, sans doute».

EW dans la pièce où il officie, montre une paperole sur laquelle il souffle un chant *ikara*, entouré de ses pierres magiques.
Photo: Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, 2011.

– Mmh ? Imatash ?
« Ah bon ? »

– Mana... Shutu pani ! Shutilla rikurinki
muskuynipi imanash... suma warmisita chil chil chil
tushunki talaaaaan machaynipi pukuwashkanki
sumakta chay takinata aya runamanta uyarirayahun
« Non... c'est vrai, ma sœur ! Ton image est
limpide dans mon rêve, comme cela : une jolie petite
femme *chil chil chil* [cliquetis des sonnailles, appari-
tion], tu dances, *talaaaaan* [son du corps d'EW qui
s'étend au sol, signalant le début de l'état de narcose],
dans mon ivresse tu m'as bien soufflé [*pukuxa*] ce
chant des images spectrales des vieux morts, le chant
de ta voix résonne encore. »

Il rêve que je lui apparais. Il rêve que je danse,
que je chante, pour lui, que je lui enseigne un chant
en soufflant sur sa tête, pour qu'il devienne plus puis-
sant. Au petit matin, repu de son ivresse et courbaturé,
il écrit le chant qu'il a entendu sur une feuille volante.
Quelques heures plus tard, il me donne la feuille
en question (ma traduction à droite) :

SERRANITA SERRANITA	Petite femme des hautes terres
SERRANITA SERRANITA	Petite femme des hautes terres
SERRANITA WARMISTA	Petite femme des hautes terres, petite femme
KUSKENITA KUSKENITA	Petite femme de Cusco
KUSKENITA KUSKENITA	Petite femme de Cusco
KUSKENITA WARMISTA	Petite femme de Cusco petite femme
PAMPENITA PAMPENITA	Petite jupe
PAMPENITA PAMPENITA	Petite jupe
PAMPENITA WARMISTA	Petite femme à la petite jupe
SANGAPILLA SANGAPILLA	Plante de charme sankapilla
SANGAPILLA SANGAPILLA	Plante de charme sankapilla
SANGAPILLA WARMISTA	Petite femme de la plante de charme sankapilla
SANGAPILLA WARMISTA	bis
VAYNILLA VAYNILLA	Vanille
VAYNILLA VAYNILLA	Vanille
VAYNILLA WARMISTA	Petite femme de la vanille
BONBINSANA BONBINSANA	Arbre <i>bobinsana</i>
BONBINSANA BONBINSANA	(<i>Calliandra angustifolia</i>)
BONBINSANA FRAGUIANSITA	Arbre <i>bobinsana</i> (<i>Calliandra angustifolia</i>) Petit parfum de l'arbre <i>bobinsana</i>
KUSKENITA KUSKENITA	Petite femme de Cusco
KUSKENITA KUSKENITA	Petite femme de Cusco
KUSKENITA FRAGUIANSITA	Petit parfum de la petite femme de la cordillère
SERRANITA SERRANITA	Petite femme des hautes terres
SERRANITA SERRANITA	Petite femme des hautes terres
SERRANITA FRAGUIANSITA	Petit parfum de la petite femme des hautes terres

Le chant, écrit en lettres capitales à la façon
de caractères imprimés, est une citation de ma propre
voix entendue par EW en rêve, et que j'ignorais, avant
qu'elle ne soit pour la première fois énoncée par mon
ami, ventriloque. EW me confie qu'il s'agit d'une incanta-
tion destinée à sceller des pactes d'amour et d'attraction
pusanka ou *watana* et à déjouer les sortilèges puis-
sants des chamanes ennemis. La « petite jupe » que je
porte est une arme onirique qui se déploie à la manière
d'un éventail. Sa couleur est semblable, me dit-il, au
plumage de l'oiseau caurale-soleil *tankrilla* (*Euripiga
helias*). Déployé, celui-ci laisse apparaître sur chaque
aile une tache rouge cerclée de noir comme un œil
géant. « *llipia llipia* » est le son identifiant cette appari-
tion dans le rêve. Les parfums végétaux *sankapilla*,
bobinsana, l'odeur de vanille (rare en Amazonie) doivent
agir secrètement sur les intentions des destinataires
de ce chant. Présent mais invisible, le parfum opère
à la façon d'un toucher sans contact, suave *mishkiiiilla*,
au point qu'il aurait le pouvoir de distraire l'ennemi.
Du point de vue de sa composition, le chant est une
variante classique du répertoire des chants chama-
niques *ikara* qu'EW maîtrise. Il débute par l'invocation
d'une entité, dont EW décline successivement les
attributs : jupe, parfum, formes végétales, lieu d'origine.
Il la nomme et l'invoque par une série de métonymies
évoquant diverses facettes sensorielles, morpholo-
giques ou topologiques. Une logique du concret
s'applique ici au langage rituel (Gutierrez-Choquevilca
2017). Ce chant est par ailleurs une citation, celle
de la voix de son énonciateur onirique. En quechua,
le terme le plus couramment employé est *kaya-chi*-
(« faire appeler ») ou encore *kati-chi*- (« répéter, faire
suivre, faire répondre ») en assumant la voix d'un d'autre,
dans un dispositif énonciatif polyphone.

D'un geste bref de la main, EW secoue légèrement
la feuille portant les inscriptions et la pose délicatement
sur le tapis où gisent éparpillées des dizaines d'autres
feuilles jaunies, cornées, déchirées, écrites par lui
ou d'autres initiés. Des centaines de textes, dont il a
soigneusement omis de me signaler l'existence depuis
mon arrivée, sont ici rassemblés dans un désordre
organisé comme une danse. Les feuillets s'agitent et
se délitent pour les plus anciens, lorsqu'il fouille d'une
main furtive, d'autres se plient, se déplient, à moitié
déroulés. Je distingue de l'encre rouge, bleue, des ratures,
des noms gribouillés comme des insectes piqués
sur le papier, de simples pages de carnets d'écoliers
arrachées, des blocs de papier en fibre de banane
couverts d'écritures au stylo bille rouge. Voici la
biblioteca d'EW, sa « bibliothèque » de chants de rêve
ikara. Avec ça, EW soigne, il combat les sortilèges
ennemis, il tue et scelle des pactes d'amour. Le chamanisme
est un savoir qui s'apprend et qui s'écrit. Ces
papiers recouverts de paroles énoncées dans un rêve,
puis inscrites sur un support qu'il nomme *killkarish-
kata* (« les choses écrites »), sont la trace de ce rêve
polyphone.

La confiance faite par EW m'avait paru tout
d'abord insignifiante. Elle soulève cependant deux
énigmes. La première concerne la place qu'occupe
l'anthropologue dans les savoirs qu'il prétend *de loin*
observer. Elle interroge les conditions d'objectivation

Chant du vanneau de Cayenne «timelito» à la cravate blanche et noire en espagnol, sur l'un des carnets *killkarishkata*. Photo: Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, 2011.

du savoir dont l'enquête propose de restaurer les indices, le squelette. Qu'arrive-t-il quand l'observateur est observé au point de devenir, dans le monde nocturne de ses sujets d'observation, une source d'inspiration poétique ? Les témoignages signalant la relation intime entre l'ethnologue et son double sont légion. Couché dans les carnets oubliés d'un ethnologue, le rêve d'une jeune femme aché, Baipurangi, faisant l'amour à Lucien Sebag (1964, rêve n° 12¹), m'a laissé une impression vive d'incursion postmoderne avant l'heure. Les désirs d'enfant inavoués de Baipurangi et les pensées mélancoliques de Sebag trouvent dans le langage du rêve une expression possible en deçà de toute enquête et au-delà des barricades posées par l'objectivation scientifique. Dans le récit de rêve, les voix de Baipurangi et de Sebag se côtoient dans un dialogue utopique. Le rêve donne chair au lien qui les unit, il infléchit leur enquête respective et lui confère une tonalité tragique : « Ce serait alors notre mort commune que le rêve décrirait [...]. C'est sur sa mort et la mienne que Baipurangi se lamenterait. Mais il n'est pas possible d'arriver ici à une quelconque certitude », écrivait-il (Leavitt 2005 : 109). Le rêve offre un métalangage permettant à chacun de représenter et d'agir sur les conditions de l'enquête. Plusieurs décennies plus tard, une femme chamane zapara nommée Kiawka

rêve de l'ethnologue Anne-Gaël Bilhaut qui tourbillonne sur un hélicoptère brillant, puis dans un avion (Bilhaut 2011 : 158). Kiawka converse avec l'esprit de l'anaconda, puis elle se réveille et téléphone à l'ethnologue pour lui conter son rêve et les avancées de son enquête sur la « mémoire » zapara. Un autre rêve me surprend. Kiawka, devenue visionnaire-scientifique, brandit son « boa-Dictaphone » pour capturer la voix des ancêtres : la voix entre par la bouche du boa, lequel enregistre par la queue (Bilhaut 2011 : 236).

La réflexivité de l'enquête prend des proportions vertigineuses. Que l'ethnographe et son *alter ego* soient autant affectés l'un que l'autre par la rencontre humaine qui se joue dans l'enquête, voilà une évidence (Favret-Saada 1990). Le métalangage qui s'élabore en filigrane doit être cependant examiné. Avec la confiance d'EW, une leçon d'écriture chamanique m'est offerte à laquelle j'ai pris part sans le vouloir, devenant à mon tour sujet et objet du savoir. EW voit en moi une étrangère et une alliée qui parle sa langue. Je lui apparais en esprit auxiliaire spectral féminin *aya runa warmi* sifflant et chantant la langue des morts. EW mène son enquête sur ma personne, depuis mon arrivée. Il sait que je sais *quelque chose*. Je sais qu'il sait *autre chose*. Il est intrigué par ma réticence à m'engager dans un rapport d'initiation et de consommation narcotique,

1. « Elle fait l'amour avec moi. Je lui parle: *nde neby kylai jue* Et dans son rêve elle dit qu'elle désirait des enfants Nous faisons l'amour Et ensuite *we wata kuari* Elle conte toute l'histoire à sa mère Baipugi qu'elle rencontre *Wuchugi sho meno ve* », Fonds Lucien Sebag, Laboratoire d'anthropologie sociale (ma transcription d'une page de carnet de terrain de Sebag avec l'annotation des rêves de Baipurangi, figure 4, Leavitt 2005).

Paperole contenant un sortilège en espagnol, traduction d'un lexique achuar et des noms de patients ou victimes effacés. Photo: Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, 2011.

prisé par les touristes étrangers. Je participe depuis plusieurs semaines aux séances de cure avec les patients du quartier Santa Clara, aux cérémonies avec d'autres chamanes de la région, je note dans mes carnets et j'enregistre sans répit. Quelle coïncidence y a-t-il entre son rêve et mon enquête ? L'autre jour, EW m'a interpellée en m'accusant de lui cacher des choses. Des chants que j'aurais entendus sur le Pastaza, un autre fleuve où j'ai mené mon enquête. Je lui propose de lui faire entendre mes enregistrements, mais il souhaite que je chante pour lui. Je réponds de façon évasive. Nous doutons autant l'un que l'autre de l'issue de nos échanges : j'avance à tâtons dans la compréhension de son savoir. Il observe. C'est peut-être dans cette économie singulière du dit et du non-dit, de l'observation réciproque que prend forme le savoir anthropologique. On trouve là différentes strates de savoirs sédimentés au cours de nos enquêtes convergentes. Un malentendu productif s'est installé entre nous, qui n'est ni celui qui lie le patient au chamane, ni celui qui informe la relation entre le disciple et le maître. EW attend quelque chose, tout comme j'espère bientôt détenir une clef pour décrypter le caractère inexplicable de ses chants. Nous sommes tous deux confondus dans l'attente d'un dévoilement. Ce qui varie, entre nous, c'est la modalité du déchiffrement. Voir, siffler, chanter, entendre, communiquer en rêve ou transmettre par la parole.

CONQUÊTE DE L'ÉCRITURE

La découverte du chant de rêve confié par EW pose une seconde énigme, celle de la transformation contemporaine des modes de connaissance amérindiens. La conquête de l'écriture par des sociétés longtemps considérées comme les derniers « peuples sans écriture » intrigue les anthropologues². La célèbre « leçon d'écriture » d'un indien nambikwara traçant des lignes ondulées sur le carnet de Claude Lévi-Strauss continue d'éveiller la spéculation. S'agissait-il d'une vulgaire imitation, d'une quête d'autorité et de prestige que le chef Nambikwara aurait immédiatement perçus dans la fonction de l'écriture occidentale ? L'abandon du chef par sa troupe avait-il pour origine l'intuition que l'écriture des blancs portait en elle-même le germe de l'exploitation de l'homme par l'homme ? Une bibliothèque improbable vient à l'esprit, rassemblant les rares écrits accessibles aux peuples de la forêt tropicale, au cours de plusieurs siècles de rencontres et d'exploitation. Ce sont des bibles, des livres de prière, des fascicules de magie imprimés en Espagne, égarés dans les malles de soldats et de commerçants, des documents d'état civil ou des certificats de baptême, des feuilles d'inventaires d'objets cédés par les patrons aux Indiens en échange du travail dans l'extraction de l'hévéa ou dans la cocaïne, des carnets d'écolier aux pages déchirées, des papiers d'ethnologues oubliés... L'écriture est partout. Cependant, à l'exception de quelques anecdotes et d'un essai d'anthropologie inversée signé Pierre Délégé (2017), peu d'attention a été consacrée à l'impression vive que l'écriture laisse dans les esprits des peuples des basses terres³.

Quelle forme revêt la diffusion de l'écriture alphabétique ? En Amazonie comme dans les Andes, une pratique de la *literacy* se déploie et s'autonomise à la faveur de la traduction en alphabet latin de certaines langues amérindiennes par les missionnaires jésuites, dominicains, puis par une vague de missionnaires évangélistes de l'Instituto Lingüístico de Verano (ILV)⁴ (Steward 1948 : 510 ; Gow 2009 ; Neuman 2012 ; Platt 1992 : 137 ; Stoll 2005). Cette diffusion sélective de l'écriture concerne principalement des textes chrétiens ou administratifs et des lettres officielles ; elle se fonde sur un vaste système de relations politiques et diplomatiques établies avec les évangélistes et l'administration coloniale des pays sud-américains. À la fin du XIX^e siècle, pendant la période du boom du caoutchouc (1880-1915), le système vient inclure les relations que les Amérindiens établissent avec les barons du caoutchouc, les *patrones*. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XX^e siècle, avec le renfort des institutions scolaires, que l'écriture alphabétique infiltre le quotidien des sociétés amérindiennes, à des rythmes variables selon les régions. Les documents officiels deviennent alors un instrument de communication diplomatique avec les exploitants des ressources tropicales et les représentants locaux des États sud-américains à mesure que s'institutionnalisent les formes d'autorité politique en Amazonie (Brown 1993 : 312 ; Taussig 1987 ; Hugh Jones 1992 : 48-53 et 2010 : 207-208). On voit circuler dès les années 1970 abécédaires et manuels, journaux, bibles, certificats, laissez-passer sur les territoires des communautés, feuillets extraits de *libros de acta* des fédérations amérindiennes, titres de propriété, requêtes écrites adressées aux institutions étatiques ou privées. Toutefois, la maîtrise de l'écriture alphabétique et de la lecture reste inégale et souvent l'apanage d'un petit nombre investi d'une fonction de scribe ou *secretario* dans le cadre des organisations fédératives. L'écriture n'est pas tant mobilisée comme une mnémotechnique visant à se substituer à la mémoire orale que pour ses effets performatifs, en tant qu'« acte ». La maîtrise de l'usage bureaucratique de l'écrit reste intimement liée à l'accès à des ressources matérielles – marchandises ou territoires – et idéologiques⁵.

Cependant, un usage magique de l'écriture est attesté en Amazonie dès la fin du XIX^e siècle, parallèlement à celui des documents officiels. Les rares documents reliés – livres, journaux, feuillets – que se procurent les Amérindiens se voient alors intégrés à un savoir spécifique, les visions, au point de figurer comme la pierre de voûte de rituels d'initiation chamanique et, dans quelques cas plus rares, de mouvements prophétiques (Délégé 2010 et 2017 : 122 ; Gow 2001 : 191-218). Vers la fin des années 1870 en Guyane britannique, on voit apparaître dans les visions d'un prophète amérindien une bible, des livres ou papiers « venus du ciel », chez les Akawaïo (Kapon) et Macuxi (Pemon), à l'origine de l'institutionnalisation du mouvement prophétique *Allehuia* (Délégé 2017 : 124 ; Azevedo 2004 : 107 ; Butt Colson 1971 : 32-48). Dans le Nord-Ouest amazonien, la fascination des Ticuna pour la Bible et l'outil livresque contribue au prestige de nouveaux leaders religieux. La remise de la version

2. Claude Lévi-Strauss avait jugé bon, en 1954, que l'on renommât sa chaire consacrée aux peuples amérindiens des basses terres à la V^e section de l'École pratique des hautes études « Religions des peuples sans écriture ».

3. Parmi les exceptions notables, voir : Délégé 2010 et 2017 ; Gow 1990 ; Wogan 1994 ; Hugh-Jones 2010 ; Bacigalupo 2014 ; Allard et Walker 2016 ; et en Amérique du nord : Axtell 1985.

4. L'écriture joue un rôle notoire dans la conquête des âmes. La traduction des textes chrétiens dans les langues amérindiennes est indispensable à la colonisation de l'imaginaire religieux. L'instruction de traducteurs amérindiens se heurte cependant à la diversité linguistique et à l'incommunicabilité avérée entre des peuples dispersés dans l'espace. La langue quechua se diffuse progressivement comme une *lingua franca* en Amazonie péruvienne et équatorienne et fait place, dans les vallées du fleuve Pastaza, Napo et Curaray de la mission de Maynas, à l'ethnogénèse de sociétés hybrides qualifiées d'*indios cristianos*, bénéficiant d'une protection contre les incursions esclavagistes (Gutierrez-Choquevilca 2011).

5. Avec la prolifération de documents administratifs, l'écriture prend place dans une série d'échanges caractérisés par une temporalité spécifique (une réciprocité « différée ») et un formalisme accru. Elle s'inscrit dans un continuum de relations asymétriques engagées avec des interlocuteurs dominants « blancs » ou métis : missionnaires, trafiquants de cocaïne, barons du caoutchouc, représentants de l'État (Brown 1993 : 312 ; Hugh Jones 1992 : 48 ; Gúzman Gallegos 2009 ; Gordillo 2006 ; Allard et Walker 2016 ; Nahum-Claudel 2016).

Pablo Amaringo, *Fighting Through Tingunas*, 1987
© 2021 Trueamaringos.com. Avec l'aimable autorisation
de Luis Eduardo Luna.

6. Sur le rôle du livre dans les mouvements messianiques tikuna, voir: Goulard 2000: 287-291 et 290, n.32.

7. Le lecteur consultera les travaux de Pierre Déléage dont l'immense mérite est de systématiser les données sur la question (2010; 2017).

8. *Brugmansia suaveolens*, Solanaceae.

définitive de la Bible traduite en langue tikuna par un pasteur évangéliste donne lieu à une cérémonie générant une attente rituelle chez les convertis, eux-mêmes illettrés⁶. Un fétichisme rituel accompagne la réception de l'écrit biblique. Il converge avec les préceptes théologiques fondamentalistes de l'Institut linguistique d'été, accordant à la traduction du message divin une agentivité singulière: « L'ILV ne se considère pas lui-même comme une mission, parce que ce sont les traductions de la Bible elle-même, et non ses membres, qui sont la cause des conversions spirituelles. » (Stoll 1985: 24) La figure du linguiste traducteur se substitue à celle de l'évangéliste et fixe les conditions de la lecture du texte divin et de son inscription. Autre coïncidence. Les normes scripturaires imposées par les missionnaires saturent le texte biblique de néologismes et de formes syntaxiques inusitées, au point d'introduire une opacité dans l'appréhension que les Amérindiens ont de ce texte. Le livre biblique offre des distorsions linguistiques présentant donc quelques similitudes avec un discours rituel formalisé. Dans les vallées tropicales du Vaupès colombien, les Tukano s'emparent du livre anthropologique – des recueils de mythes transcrits dans les langues tukano – et l'introduisent dans le circuit des objets sacrés pour œuvrer à la patrimonialisation de la culture. Le traitement de l'objet livre se prête alors à un déchiffrement indexical: le livre devient le signe d'une présence au même titre que les objets hérités des ancêtres (Hugh-Jones 2010: 195-228). Perçus et maniés comme des reliques, ces textes reliés, qu'il s'agisse de livres de mythologie ou de bibles traduites, sont appréhendés comme des artefacts rituels. Ils matérialisent le corps des ancêtres de chaque groupe patrilinéaire exogame. Ils confèrent à leurs manipulateurs une autorité analogue à celle des aïeux, par un jeu d'emboîtement récursif. La manipulation du livre reste néanmoins indépendante de sa lecture. Elle occasionne des cérémonies où des paroles rituelles sont énoncées à voix haute par des chefs sur l'origine des objets sacrés, ornements de plumes, Calebasses, porte-cigares, etc. On remarque deux choses: le livre, quand il est écrit par les Blancs et qu'il enregistre la voix des ancêtres, occupe une place de choix dans le circuit des objets sacrés; et son usage semble inséparable de l'oralité.

TRANSCENDANCES TEXTUELLES

Ce n'est pas tout. Le livre peut s'affranchir de sa propre matérialité pour faire l'objet d'une appropriation virtuelle, sans que pour autant son efficacité en soit altérée. Ce n'est plus le texte lui-même, mais l'image mentale du texte et de ses avatars qui suscite la curiosité et la fascination des Amérindiens. L'écriture, comme vestige d'une technologie issue du monde blanc, devient instrument visionnaire et support de divination. En témoigne le récit de ce chamane shipibo recueilli par Angelika Gebhart-Sayer (1985: 168, traduction de l'auteure):

Durant ma vision, j'étais capable de voir la vraie nature et les vraies intentions de tous les visiteurs de ma maison: ils m'apparaissaient nus. C'est là qu'apparut l'esprit maître shahuan-peco lui-même. Il avait un livre à la main dont les feuilles étaient encore neuves et vierges. Avant de me le donner, Colibri peignit dessus de très délicats motifs à l'aide de son bec effilé. Dans un tel livre, le chamane peut apprendre des choses sur la maladie de son patient ou sur la manière de le soigner. Je lis souvent ce livre quand je chante.

La peinture des motifs délicats sur papier par l'esprit maître Colibri rappelle ce que font les chamanes shipibo pour guérir les victimes de sorcellerie: ils soufflent des chants afin de « peindre » sur leur corps des motifs *kene* (*ibid.*: 70). L'énonciation rituelle coïncide cette fois avec une lecture imaginaire associée à un acte de figuration. L'exemple, pris parmi des centaines d'autres, dévoile l'articulation étroite entre la perception visuelle de l'écriture alphabétique et l'appréhension des formes graphiques, de l'image et du dessin (Gow 2001: 208; Valenzuela et Valera 2005: 77; Illius 1994: 196)⁷. Ceci est confirmé par la présence dans plusieurs langues amérindiennes d'un champ sémantique commun, à l'instar de ces « dessins de paroles » sur « peaux de papier », « lignes sinueuses de l'esprit » évoquées par le chamane yanomami Davi Kopenawa dans un récit saisissant (2010: 490-491). La lecture et l'intelligibilité de ces textes imaginaires sont inséparables de l'apparition d'un auteur énonciateur au rêveur. L'autonomie à l'égard de la parole virtuellement énoncée n'est donc jamais entièrement acquise. Les livres de Blancs font apparaître leurs « maîtres » par une singulière épiphanie, dont l'issue est un transfert de connaissance et d'autorité. Dans l'Orient équatorien, le chamane zapara Bartolo Uchigua, défenseur des droits de son peuple auprès de l'Unesco, décrit la révélation onirique du « maître » d'un livre fameux, *Le Contrat social*:

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. [...] « le rêve est comme un livre ».

(Bilhaut 2011: 223)

À quelques lieues de là, un chamane runa canelos dénommé Alfonso Chango dévoile à l'ethnologue Norman Whitten ses visions induites par la prise d'une plante hallucinogène, la stramoine arbuscative *wantu*⁸, sous la forme d'inscriptions en lettres cursives gravées sur des vignettes photographiques: l'esprit « indique ainsi sur des tableaux, sur des photos, car pour lui, il n'existe aucun secret » (Chango et Whitten 1984: 19, fig. 3). Il s'agit cette fois de textes oniriques perçus comme des messages divinatoires.

Ils sont écrits en espagnol et révèlent le diagnostic de maladies, l'identité des sorciers accusés, l'annonce d'une mort imminente, etc. L'esprit maître de la petite stramoine *wantu amu*, auteur invisible de ces textes imaginaires, est représenté sur le dessin par un petit fantôme flottant dans l'espace de la page au-dessus de la tête du chamane, pointant de l'index les encadrés photographiques. Bien que virtuelle, la trace écrite fait ici l'objet d'un double déchiffrement. Elle se manifeste dans une perception synesthésique conjuguant stimuli visuels et auditifs et se prête simultanément à la lecture d'un texte enchâssé dans une image à la manière d'un phylactère. Si l'écriture demeure immatérielle, son apparition s'avère étroitement dépendante d'un mode perceptif spécifique : les visions ou la perception onirique.

UNE ÉTRANGE BIBLIOTHÈQUE

La bibliothèque découverte dans la maison d'EW révèle un cas d'appropriation de l'écriture alphabétique d'un genre nouveau. Quelle en est la forme exacte et comment ces textes sont-ils produits ? EW écrit et archive des textes venant consigner un savoir secret et spécialisé, celui des chants rituels chamaniques *ikara*, prières et conjurations en langue quechua, shipibo, aents chicham ou en espagnol. Cette innovation suppose de la part d'EW une excellente maîtrise de la transcription alphabétique et de la lecture, acquises à l'école de la communauté où il a grandi. Cependant, à mon grand étonnement, ces écritures ne sont pas destinées à être « lues », au sens où on l'entend d'ordinaire. Il n'y a pas de corrélation entre la lecture littérale du manuscrit et la transmission du savoir dont il est question. C'est pourquoi lorsque EW m'a donné la feuille où il avait tracé mes propres paroles entendues en rêve, il m'a demandé de participer à la prochaine cérémonie d'ayahuasca qui aurait lieu le vendredi suivant et de lui souffler de la fumée de tabac sur le crâne, afin, dit-il, que le chant « pénètre joliment sa pensée » (*sumakta yuyaypi yaykunampa*) et « vienne se loger à l'intérieur de son cœur » (*shunkupina yaykuchinampa*). Son étrange *biblioteca* rassemble des papiers-paroles ou « paperoles » révélées au cours d'une vision ou d'un rêve, dont l'usage est strictement lié à ce contexte de transmission rituelle et à la possibilité d'une oralisation différée. EW inscrit au petit matin les paroles des esprits *supay* entendues lors de la cérémonie à laquelle il a participé, la veille. S'il ne s'agit pas d'une écriture automatique surréaliste, l'acte d'inscription prend néanmoins la forme d'une écriture inspirée. Il est la traduction immédiate la plus tangible d'un rêve dans lequel se dévoile l'auteur imaginaire de ce chant. L'écrit consigne donc une parole onirique identifiée comme celle des esprits. Les chants qui s'y trouvent inscrits seront énoncés librement plus tard, lors des cérémonies chamaniques, dans un contexte strictement rituel. La récitation donne lieu à d'importantes variations par rapport au texte écrit qui offre donc une amorce, voire un script généralement incomplet et inachevé. Une fois écrites, les paperoles ont une destinée mystérieuse. La plupart

du temps archivées dans le fatras d'objets insolites que possède EW, dans un recoin de la pièce où il officie, elles pourront être transmises à un disciple, en soufflant sur sa tête la fumée de tabac et le chant *ikara* qui leur échoit. La découverte dans la *biblioteca* d'EW de nombreux textes écrits par d'autres chamanes suggère l'existence d'un réseau chamanique secret.

À quoi ressemblent ces paperoles ? Ce sont des textes rédigés en lettres cursives ou en capitales, occupant parfois tout l'espace disponible sur une page, s'il s'agit d'un carnet par exemple. Cependant, le tracé peut occasionner des remaniements du corps du texte, avec des annotations marginales, des corrections, des ratures ou des ajouts. De nombreux textes sont écrits en quechua ou dans d'autres langues, pano ou aents chicham. Sur certains rédigés en espagnol figurent des prières, *oraciones*, invoquant les archanges ou les saints, mêlées à des paroles de conjuration. Dans sa *biblioteca*, EW m'a dévoilé des écrits qui ne sont pas de lui dont la graphie est différente. Il les a obtenus auprès d'autres initiés *bancu*, *muraya*, *vegetalista* ou *oracionista* (« maître des prières chrétiennes ») contre paiement ou échange de techniques chamaniques et de chants. Certaines paperoles comportent des signatures étranges, parfois recouvertes de gribouillis, entièrement invisibilisées par l'encre ou criblées de minuscules petites flèches traversant les noms en diagonale. EW m'avoue à mi-mot que la manipulation graphique du nom est liée à un envoûtement. Quelques pages volantes sont consacrées à l'inscription des noms de patients venus consulter pour un service chamanique (contre-sorcellerie, pacte d'amour, sortilège de fortune, etc.). À côté de certains noms, on trouve les mentions suivantes :

« *Presidente* », « *sinchi promotor* » ou « *coordinador regional* », indiquant la position sociale à laquelle aspire le patient.

Une fois couchés sur papier, ces chants de rêve, prières et invocations, sont manipulés avec délicatesse. EW souffle de la fumée de tabac, un parfum usé en sorcellerie nommé *Tabu*, acheté sur un marché local, et du liquide provenant de quelque fiole magique afin, dit-il, de « nourrir » (*kara-*) les esprits maîtres des chants et de les « faire venir » à lui quand il le désire. Un chant *ikara* doit « arriver seul de lui-même » (*sapalla shamun*), mû par son propre désir, un sentiment d'attachement envers son maître, lorsqu'il se sent « appelé » (*kaya-*). Si EW ne prend pas soin de ses *ikara*, il perd la mémoire des notes de la mélodie, du rythme des mots qui s'enchaînent dans la récitation. Son esprit s'embrouille. L'esprit maître du chant *ikara* ne lui apparaît plus et la petite musique *talalea* des esprits lui échappe. L'oubli du savoir chamanique découlerait ainsi d'une négligence de la relation matérielle et affective que le chamane instaure avec ces signes.

Pablo Amaringo, *Trois sorciers*, 1989
© 2021 Trueamaringos.com. Avec l'aimable autorisation de Luis Eduardo Luna.

TRANSMISSION ET DÉRIVATION :
MEMORIA VERBORUM ET MEMORIA RERUM

Qu'advient-il lorsque des peuples amérindiens, dont la mémoire semblait jusqu'alors réservée à l'oralité, ont recours à l'écriture, c'est-à-dire à la possibilité d'insérer un savoir secret sous la forme d'une trace figée, déchiffrable indépendamment de son auteur, soit différée de son contexte d'énonciation originel ? L'efficacité de cette transmission relève-t-elle d'une mnémotechnique moderne visant à stabiliser dans la mémoire du néophyte un contenu propositionnel fixe ? L'écrit est-il conçu par EW comme l'objectivation matérielle immuable de la parole rituelle ? Comprendre les ressorts cognitifs et pragmatiques de cette innovation, son rapport singulier à l'oralité, implique de la resituer dans le contexte du chamanisme runa. Les répertoires de chants chamaniques *ikara* (« *icaros* » en espagnol) ou *arkana* relèvent d'une tradition orale qui s'étend sur une vaste région de l'Amazonie péruvienne et équatorienne, le long des axes de pénétration des fleuves Napo, Marañon, Huallaga, Pastaza, Corrientes et Curaray. À la différence d'autres traditions orales amazoniennes, en particulier celles du Xingu ou du Nord-Ouest amazonien, le savoir rituel des chamanes runa ne coïncide pas avec la mémorisation d'un « corpus étendu » fondé sur la répétition *verbatim* de certains textes, mais sur la capture continue, cumulative et incorporée de nouveaux savoirs par le rêve et les visions : il s'agit d'un « schéma génératif » de production du savoir rituel (Goody 1979 ; Fausto *et al.* 2011 ; Gutierrez-Choquevilca 2017). La transmission des chants rituels *ikara* en langue quechua se fonde sur une expérience de narcose ancrée dans la biographie des novices chamanes et induit aussi des procédés de dérivation. Des objets rituels accompagnent la transmission des discours, tels que des pierres nommées *encantos* ou *aya rumi*, auxiliaires « vivants » dont le chamane entend battre le « cœur », des fléchettes *supay wiruti* ou des substances, comme le flegme *mariri*, le tabac, les larves magiques issues des préparations végétales. L'apprentissage de la sorcellerie se matérialise par l'incorporation virtuelle de sangsues, d'insectes venimeux, de serpents ou de poissons aux dents acérées. Cette démultiplication des traces matérielles du savoir chamanique fait écho à cet autoportrait d'un chamane d'Iquitos :

Un curandero [chamane] est comme un arbre. Sous certaines conditions, il lui pousse des branches. Ces branches sont ses icaros [chants rituels].

(Luna 1986 : 97)

Prolongement invisible du corps chamanique, la parole croît comme ces ramifications végétales. C'est dans la continuité de procédés figurés ou littéraires de dérivation que nous devons situer le recours à l'écriture.

POLYGLOSSIE RITUELLE

Diplomates virtuels ou effectifs, les chamanes runa *yachak* ou *banku* sillonnent la forêt pour consulter leurs homologues *uwishin* achuar, *onanya* ou *meraya* shipibo, *payum* ou *tsumi* Cocama-Cocamilla. Un réseau interethnique secret s'est développé dans la région correspondant à l'ancienne mission de Maynas, de part et d'autre de la frontière équatorienne (Harner 1972 : 116-132 ; Oberem 1974 : 351 ; Pellizzaro 1979 ; Arevalo 1986 ; Uriarte 1989 ; Taylor 1981 ; Gnerre 2009 ; Muratorio 1987 ; Gow : 1994 ; Chaumeil 1983 ; Pérez 2001). Certains chamanes puissants auraient le pouvoir de disparaître en plongeant dans le fleuve Huallaga pour resurgir à des centaines de kilomètres de là, sur le fleuve Napo, en suivant les fils imaginaires de Nylon tendus par leurs esprits auxiliaires aquatiques. Le prestige du chamanisme runa émane du caractère attractif de la langue quechua diffusée par les missions jésuites, devenue une *lingua franca* connue et réputée chez de nombreux groupes ethniques de l'Orient. Depuis plusieurs décennies, les contacts avec le monde métis et les religions chrétiennes au sein des communautés ou en ville ont transformé les pratiques rituelles. En attestent l'adoption d'un nouveau genre discursif, les « prières » chrétiennes (*oraciones*), et d'une *paraphernalia* composée d'affiches ou d'objets religieux (croix, manuels de prières), de parfums achetés sur les étals de marchés locaux, de fioles de produits toxiques désinfectants (*timolino*, *creolina*) que le chamane ajoute à ses breuvages pour favoriser les visions. Dans le circuit des objets rituels figurent aussi les petites pierres nommées *encantos*, des pipes à tabac et plus récemment des grimoires de magie (Caruso 2005 : 165 ; Luna 1986 : 141 ; Taussig 1987 : 259 ; Chaumeil 2003 ; Deshouillière 2016 ; Henningsen 1994 ; Garra 2017 ; Stoll 2014).

Le dynamisme de ce système chamanique macrorégional repose sur le recours à une forme de polyglossie rituelle. Des emprunts linguistiques sont en effet observés dans les répertoires étudiés. Il en va ainsi de mots quechua dont le sens s'est transformé par leur usage dans les chants des chamanes ennemis. Le syntagme *tunchi* désignant les « spectres des défunts » est devenu synonyme de « sorcier » chez les Aents chicham et les Awahun, tandis que le terme s'appliquant aux « esprits auxiliaires » *supay* dénote pour les Achuar les « chamanes ennemis ». Le terme *mariri*, qui se réfère au flegme enveloppant les esprits auxiliaires à l'intérieur du corps du chamane, est devenu synonyme de « dard maléfique » pour les chamanes shipibo. La stabilisation du savoir chamanique implique donc la maîtrise de la traduction entre langues rituelles secrètes. Citons pour exemple cette paperole trouvée dans la *biblioteca* d'EW, sur laquelle est écrit le chant de l'Indien *Chama chama*, destiné à sceller un pacte d'amour. Il présente une concaténation de mots en espagnol, en quechua et dans une langue de la famille linguistique pano. Les syntagmes suivants peuvent être décryptés dans un ordre qui ne respecte la syntaxe d'aucune des langues en présence : *yora* (« le corps »), *kenay* (« j'appelle »), *nishi* (« liane sarmenteuse », figuier étrangleur *Ficus sp.*), *nuku* (« nous »)⁹, juxtaposés

⁹. La traduction est d'EW, non locuteur de langue pano.

à d'autres mots en quechua : *warmi* (« femme »), *kaya-* (« appeler »), *ikara* (« chant »), *chari* (« peut-être »), *jaku-* (« venir »).

<i>Chama chama Ikara</i>	Ikara de l'esprit <i>Chama chama</i>
<i>Uhui uhui kaya aibu</i>	Il appelle l'esprit <i>uhui uhui</i>
<i>Ven espiritu de warmi</i>	Viens, esprit féminin !
<i>Yo kenay nukuya riki</i>	Je t'appelle à nous
<i>Yo te llamo que vengas a mi</i>	Moi j'appelle et peut-être j'appelle ton corps, viens auprès de moi !
<i>Yo te quiero bastante</i>	Je t'aime beaucoup
<i>Tu cuerpo bonito</i>	Ton joli corps
<i>Mia nishay con renaku</i>	Avec ma liane de ficus étrangleur [<i>Ficus sp.</i>]
<i>Yo te amarro con renaco</i>	Je t'attache avec la liane de ficus étrangleur [<i>Ficus sp.</i>]
<i>Mia yura jaku</i>	Viens auprès de moi, mon joli corps

La maîtrise de ce chant figure parmi les techniques d'envoûtement et d'attraction les plus puissantes. Son efficacité dépend de l'accomplissement d'un rituel mineur consistant à recueillir un fragment du corps de la personne destinataire, comme un cheveu, un ongle coupé, ou en l'absence de tels éléments, des morceaux de tissus ayant été en contact avec la peau, pour ensuite les brûler ou les enterrer selon une pratique commune en sorcellerie. Le simple fait de permuter d'une langue à l'autre (*code switching*) est une technique redoutable permettant de dissimuler l'identité et l'intention du destinataire, tout en produisant un effet de stupeur chez le destinataire invisible de la parole rituelle. Qui parle ? Est-ce la voix d'un chamane runa, chama ou d'un puissant *curandero* métis ? Cette parole rituelle défiant toutes les lois de la syntaxe ordinaire se voit alors qualifiée de « parole croisée » (*cruzada*) particulièrement offensive, dont les chamanes ennemis peinent à déjouer les attaques. Polyglossie et traduction transforment le signe en une sorte de piège cognitif.

L'importance de la traduction interlinguistique dans ces paperoles fait surgir un autre point digne d'attention : le fait que certains mots puissent être mémorisés et transmis entre chamanes sans être nécessairement intelligibles pour les locuteurs, d'une part, ou sans exister tout simplement dans aucune langue parlée, d'autre part. Il s'agit alors d'une cryptographie. C'est le cas de cette liste de noms qu'EW attribue aux dix peuples d'esprits *tinkuna* rencontrés en rêve par un chamane *banku* du Napo, qui lui en a transmis le secret :

*Cakmin Shutay Ruway Shamushkay Vishta
Mishquiti Shamulay Tushpa Mashqui Hitushqui*
Récité oralement à très vive allure par

EW, cette liste se réduit aux syllabes accentuées de chaque nom :

*Ca...Shu...Ru...Mu...Vish...Shqui...Mu...
Tush...Mash...Tu*

L'initié admet l'origine inconnue de ces noms, qui cependant évoquent un air de ressemblance avec une possible étymologie quechua : *ka-* (« être »), *shuti* (« nom »), *rura-* (« faire »), *shamu-* (« arriver »), *mishki* (« doux »), *tushu-* (« danser »), *mallki* (« arbre »). Dans la version officielle, EW s'en remet à l'expérience sensorielle qui ponctue ses propres visions pour fonder l'autorité de cette innovation par un singulier baptême visionnaire. Chaque syntagme isolé fonctionne comme un nom propre singularisant un être référent, un esprit rencontré dans son rêve. Ces noms viennent donc naturellement s'inscrire dans une liste ordonnée comme une suite numérale, dont la répétition doit s'effectuer selon l'ordre annoncé en rêve. L'énonciation de ces noms cryptés est perçue comme une arme supérieure à toute autre en sorcellerie. Comment interpréter la relation qui s'établit entre le chamane et le signe ? Revenons à l'épistémologie de l'apprentissage et au geste accompagnant l'inscription.

UNE LEÇON D'ÉCRITURE
CHAMANIQUE

EW est le fils d'un père quechua originaire de la région du haut Napo et d'une mère cocama de Lagunas. Il est devenu *yachak* après avoir frôlé la mort suite à plusieurs échecs thérapeutiques auprès d'autres chamanes. L'enfant, accablé par des rêves terrifiants, apercevait son corps et celui de ses proches sous la forme de squelettes. Il est placé immédiatement sous la protection de son oncle, un chamane *muraya* puissant qui réside dans une communauté proche de la frontière brésilienne. EW raconte son initiation :

« [...] Lorsque je suis tombé malade, ma mère pleurait déjà, elle me voyait mourir. Mes oncles m'ont fait boire l'ayahuasca. Il s'en est suivi quatre années de jeûne et de réclusion. J'allais dans la forêt et j'attendais les esprits pour qu'ils viennent me guérir. Je vivais dans la tristesse et la souffrance. J'avais un mauvais sort *daño* fiché dans mon corps comme une flèche. J'étais incapable de respirer, je crachais du sang. Je voulais mourir. J'étais en train de mourir. Je rêvais souvent et dans mes rêves apparaissaient mes grands-pères, Leoncio Waymana et Jose Curico, de vieux chamanes puissants décédés. Mon grand-père savait soigner les morsures de serpent et les mauvais sorts, dit-on. Dans un rêve, il me demande : “Tu veux apprendre ?” Je réponds : “Oui”. Il me demande : “Tu veux apprendre à soigner ?” “Oui”, dis-je. “Alors je vais te donner le *mariri*, tu vas supporter”. Plusieurs personnes vinrent me voir et ils me dirent : “Ton grand-père te protège”. Mais je commençais à faire des rêves de plus en plus inquiétants. J'ai pris de l'ayahuasca une nouvelle fois. Là, je rêve d'un cimetière gardé par

Double enquête, une leçon d'écriture chamanique en Amazonie

Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca

De haut en bas et de gauche à droite:

1. EW effectue un balayage «pichana» lors d'une séquence thérapeutique. Photo: Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, 2011.
2. EW chante un *ikara* sur une fiole de «timulinu» au-dessus de son carnet *killkariskata*: il «appelle» ses esprits auxiliaires et ses chants. Photo: Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, 2011.
3. EW souffle de la fumée sur sa fiole de «timulinu». Photo: Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, 2011.
4. Pierre auxiliaire du chamane dite de l'anaconda noir «yana yaku mama». Photo: Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, 2011.
5. Séance de guérison d'une victime de sorcellerie. Photo: Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, 2011.
6. EW me montre l'une de ses pipes de l'esprit Shapshiku. Photo: Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, 2011.

10. Les récits visionnaires mobilisant la figure de Dieu, de la Vierge ou des saints, ainsi que des objets liés au pouvoir génératif infini du monde blanc (avions, hélicoptères, soucoupes volantes) sont légion. Luis Eduardo Luna (1986: 93) note que les chants chamaniques *arkana* les plus puissants sont transmis par «Jésus-Christ» en personne. Les pierres *encantos* employées par les chamanes d'Iquitos incarnent l'esprit de «patron», de «saint» ou de «docteur». Pérez (2001: 62-63) et Ventura i Oller (2000) signalent l'importance de prières (*oraciones*) insérées dans les chants rituels comme l'actualisation de «voix divines» dans le chamanisme métis ou tsachila. Un chamane runa du Napo, Quilluma, se réfère à la figure de *Jesucristo* pour légitimer sa position oratoire de chamane occupant le sommet de la hiérarchie chamannique régionale *banku*, reconnu pour son aptitude à prêter sa voix aux âmes des défunts (Muratorio 1987: 296).

un prêtre avec une épée. Il me demande de traverser le cimetière. La foudre [*rayu*] m'a frappé à la tête, les esprits veulent m'enfouir dans un trou noir dans les entrailles de la terre. Là au bout, il a une maison de fer [*casa de fierro*] et dehors, du bétail, des vaches blanches et de couleur. Dans les arbres, un sarcorampe pape géant me guette, menaçant. Les pièces de la maison de fer sont fermées avec des cadenas. Je suis prisonnier dans cette maison de fer. Si je reste, me dis-je, c'est que je vais mourir. Je continuais de cracher du sang.

Alors je rêve que je m'enfuis de cette maison de fer. Je voyais un petit chemin par ici qui longe un abîme où s'agitent des créatures infernales, toutes noires. Des gens de petite taille et de grande taille accourent de partout et se rejoignent, avancent en file indienne le long de l'étroit chemin qui mène à une autre maison. Ce sont les esprits *supay* et les images spectrales des morts anciens *aya runa*. Ils me disent: "Viens par ici". J'ai répondu: "Non, je ne vais pas par là". Je suis terrifié.

Ensuite, je devais avoir 18 ans, j'ai rêvé de Dieu et de la Vierge. J'étais en train de me diriger cette fois vers une église. Une immense maison cérémonielle faite de fils en Nylon. Elle était immense, entièrement construite par des fils lumineux tendus et croisés. Dieu a dit à d'autres personnes qui étaient à côté de moi et qui attendaient: "Ici, toi, tu vas soigner dans cette église, tu vas devenir *oracionista*! Tu vas jeûner pour absorber la plante *sacha ahu* [*Mansoa alliacea*]." Alors j'ai vu de mes propres yeux, à trois reprises, la Vierge. J'ai senti que je reprenais des forces.

J'ai rêvé beaucoup de fois. Les esprits *supay* venaient me chercher, certains d'entre eux sont terrifiants. Et là, dans mon rêve, je suis monté à un étage au-dessus, dont le sol était recouvert de nattes, de tapis de toutes les couleurs. C'est là que j'ai vu une multitude d'esprits *supay* qui apparaissaient avec les lettres, les lettres de Dieu. Ils surgissent de toute part puis brillent et disparaissent. Ce sont des lettres d'or. Les esprits me donnent un fil lumineux. Que fais-je avec ce fil? Je pénètre dans la maison cérémonielle faite de fils en Nylon. Les *supay* essaient de m'écraser [*niti*], je sens leur haleine fétide. Je pense que peut-être la fin du monde est arrivée. Des pierres enflammées tombent du ciel, de partout.

Ma bouche était froide, je ne savais ni chanter ni guérir. Alors l'esprit de Dieu m'a dit: "Tu veux te sauver? Reste! Si tu désires guérir, répète ce que je chante! Prends ces feuilles de papier et pense [*yuyari*] à mes paroles." J'ai fermé les yeux et je commençai à entendre sa voix. J'étais dans l'obscurité. Alors les lettres me sont apparues comme des formes étincelantes dans l'air, elles scintillaient au-dessus de moi, ondoyant autour comme l'anaconda *yacu mama*. Je me suis mis à chanter ce que j'entendais. En chantant, les lettres sont apparues de nouveau cette fois, elles se transforment et prennent la forme des esprits *supay*. Leurs corps brillent. Elles forment des traits et des zigzags, des ondulations, ce sont les *tinkuna* [lettres

de «protection» magiques]. Elles peuvent tuer leurs ennemis sorciers avec ça. Les lettres s'élèvent et ondulent. *Saaa kinku kinku saaa saaaa* [son du mouvement des lettres qui s'élèvent dans l'air]. Elles me fixent du regard. Je sens le parfum de leur corps; elles se dressent devant moi, sous mes yeux, très clairement! Je me suis mis à écrire. Le lendemain et les jours suivants. [...] Tout cela est arrivé après avoir traversé cette grande affliction. C'est ainsi, après avoir jeûné, après avoir souffert, puis absorbé les plantes de la forêt dans mon corps, je rêve... Ces créatures me font rêver et le lendemain, j'écris ce que j'ai entendu. C'est ainsi que l'on apprend.»

Ce qui s'apparente à une catabase infernale dans un espace associé au monde des âmes spectrales *aya runa* correspond à la variante d'un parcours initiatique commun. L'apprentissage est ponctué d'épisodes de souffrance causés par des visions terrifiantes, la maladie (*unkuy*), le jeûne (*sasi*-), voire par une quasi-mort (*wañu*-). La «maison de fer» (*casa de fierro*), prison imaginaire d'EW, est une allusion à l'édifice bâti à Iquitos d'après les plans architecturaux de Gustave Eiffel, à l'initiative d'un baron du caoutchouc espagnol, Anselmo del Águila, venu visiter l'Exposition universelle de Paris en 1889. Elle situe donc la révélation des «créatures lettres» divines *tinkuna* aux temps de l'exploitation de la main-d'œuvre indigène par les patrons blancs, dans un espace semi-urbain composé d'étages successifs entièrement cousus par des fils en Nylon lumineux. Ceux-ci évoquent les fils de pêche sur lesquels les âmes des chamanes *sumi runa* et *muraya* se déplacent sous l'Amazonie. Le point culminant du récit est une scène apocalyptique dans laquelle apparaissent la Vierge puis Dieu en personne, sommant l'initié de répéter ses paroles, de «penser» et de les écrire. La figure de «Dieu» vient occuper une position d'initiateur analogue à celle d'autres esprits émanant du monde blanc, tels ces docteurs (*mediquitos*) et infirmières blonds débarqués d'un bateau à vapeur fantôme *aceropunta* ou d'une soucoupe volante, qui hantent les visions des chamanes runa, métis ou yine (Luna et Amaringo 1999: 40 et 86; Gow 2001)¹⁰. L'avènement mythique des écritures *ikara* ouvre une passerelle temporelle vers la période traumatique du règne des barons du caoutchouc sur l'Orient, époque d'esclavage et de désolation, dont les spectres *aya runa* sont aujourd'hui les seuls «témoins». L'initiation s'apparente donc à une étrange rétrospective sur l'événement de la rencontre et de l'intensification des contacts – meurtriers – avec les Blancs. La leçon d'écriture révélée à EW contient les germes utopiques d'une subversion de la violence colonisatrice.

LA LECTURE IMAGINAIRE

Comment les chants *ikara* sont-ils mémorisés? La stabilisation de la parole rituelle dans la mémoire de l'initié emprunte plusieurs voies: la répétition d'une parole onirique, la lecture d'un texte et la contemplation, soit un acte de subjectivation mutuelle

de l'initié et des esprits. La singularité de ce dispositif tient à la relation au savoir initialement conçue par EW comme une *lecture imaginaire*, dont les conditions sont fixées par ses visions. Il lui faut lire et entendre des voix pour devenir à son tour écrivain. Le déchiffrement de lettres alphabétiques coïncide avec l'apparition des esprits *supay* révélés sous la forme de noms tracés et de corps. Cette lecture s'apparente à un acte perceptif synesthésique caractérisé par des sensations auditive, visuelle, olfactive. À mesure que se déroule sous les yeux d'EW la transformation des « lettres étincelantes ondoyant comme l'anaconda », formant des traits (*killka*-), des zigzags (*kinku*) et des ondulations (*muyuri*), avant de revêtir un corps et une apparence humanoïde, il perçoit leur voix comme d'intenses sifflements. Sur le plan iconographique, ces textes imaginaires composés de traits et de tortillons colorés évoquent les motifs abstraits *tinkuna* des peintures de visions chamaniques élaborées par le chamane Pablo Amaringo (Luna et Amaringo 1999: 133-135). La variation continue de ces doubles imaginaires de l'écrit retient l'attention. Les entités révélées, *tinkuna*, *supay*, *aya runa*, sont en effet campées dans une position indéterminée, entre la catégorie de *sujet* et celle de *signe*, saisi et interprété dans un face-à-face entre l'initié et son maître divin. Le geste d'inscription qui a lieu au réveil se confond quant à lui avec un dévoilement du corps des esprits, désignés par le tracé de leur nom. « Voici l'*ikara* du vanneau de cayenne *timelito*, et là, le spectre *Shapshiku*, voici l'Aïeul, et ici le ficus étrangleur... voici ton chant, Andrea-luz », murmure EW en me montrant ses paperoles. L'écrit est alors l'élément tangible de cette révélation d'une voix inarticulée à l'origine d'un chant, comme en atteste la transcription de nombreuses icônes sonores dans les paperoles: « *uhuy* » « *llipia llipia* », « *den den den den* », « *day day day day* » « *kun kun kun* ». Ce sont les citations des voix non humaines entendues en rêve. La polyphonie du texte rend par conséquent *lisible* la métamorphose du signe, dans un rêve où la petite musique des esprits se déploie spontanément en paroles articulées ou en lettres lumineuses. Lors de la cérémonie d'ayahuasca, les esprits des substances végétales ingérées par l'initié effectueront leur danse de présentation rythmée par ces icônes sonores, comme en témoigne cet *ikara* énoncé puis retranscrit par EW :

<i>suma suma runasitu</i>	Petit esprit à la beauté radieuse
<i>Aya runa runasitu</i>	Petit esprit image spectrale du défunt
<i>shamurimun tushurimun</i>	Elle arrive elle danse
<i>panisita del antiguo</i>	Petite sœur de l'Aïeul [<i>antiguo</i>]
« <i>day day day day day day</i> »	ONOM [danse de présentation des esprits]
<i>aya runa runasitu</i>	Petit esprit image spectrale du défunt,
<i>shamurimun « kun kun kun kun » shayarin</i>	Il arrive ONOM [pas] il se dresse
<i>ayawasca sankusitu awanshi</i>	Sur l'épais breuvage de l'ayahuasca,
« <i>ging ging ging ging</i> »	dit-on, ONOM [danse sur le breuvage magique]

<i>luntachirimunchi « deng deng »</i>	Nous les faisons plonger dans les profondeurs ONOM
<i>shapshikitu runasitu</i>	Petit esprit de la forêt <i>Shapshiku</i>
<i>suma suma runasitu</i>	Petit esprit à la beauté radieuse
<i>shamurimun tushurimun</i>	Elle arrive elle danse
<i>paninchi del antiguo</i>	Notre sœur de l'Aïeul
<i>shapshikitu runasitu</i>	Petit esprit de la forêt <i>Shapshiku</i> ,
<i>shamurimun sankusitu</i>	Il arrive au-dessus de l'épais
<i>awanshi</i>	breuvage dit-on
« <i>chin ging ging ging</i> »	ONOM il s'amoncelle
<i>muntachirimun</i>	
« <i>chin ging ging ging day day day da naymay nay ri</i> »	ONOM [danse sur le breuvage magique]
<i>piña piña runasitu</i>	Petit esprit en colère
<i>Chakinanpanaya trankilimun</i>	Afin qu'il désire sécher, il s'apaise
<i>chakinanpanaya piya piya runasitu</i>	Afin qu'il désire sécher, le petit esprit de l'oiseau <i>pia pia</i>
<i>shamurimun tushurimun</i>	Elle arrive, elle danse
<i>warmisita del antiguo</i>	La petite femme de l'Aïeul
<i>dari ri ri ri ri ri ri ri</i>	ONOM [danse et chant de l'oiseau]
<i>munanapayana warmisita</i>	Son désir acéré, la petite femme
<i>yura yura renakitu</i>	Blanche, la liane de <i>Ficus</i> blanche
<i>yura yura renakitu awanshi</i>	Blanche, avec la liane de <i>Ficus</i> blanche, dit-on,
<i>armachirimunchi</i>	nous l'immergeons dans l'eau
« <i>naymay naymay naymay dii dii... day day day</i> »	ONOM [chant des esprits]
<i>chirimunchi</i>	Refroidissons-le
<i>yura yura renakita</i>	Blanche, petite femme de la liane
<i>warmisita</i>	de <i>Ficus</i> toute blanche
« <i>day day day day</i> »	ONOM [danse des esprits]
« <i>daydaydayda</i> »	ONOM [danse des esprits] Petit
<i>shapshikitu</i>	spectre de la forêt <i>Shapshiku</i>
<i>runasitu suma suma</i>	Petit esprit à la beauté irradiante
<i>runasitu shamurimun</i>	Petit esprit qui arrive
<i>tushurimun panisitu</i>	Petite sœur qui danse
« <i>naymay naymay naymay dii dii</i> »	ONOM [chant des esprits]
<i>maririri maririri</i>	Flegme <i>mariri mariri</i>
<i>shamurimun tushurimun</i>	Elle arrive, elle danse vers moi
<i>panisita del antiguo</i>	La petite sœur de l'Aïeul
<i>shapshikitu runasitu</i>	Petit spectre de la forêt <i>Shapshiku</i>
<i>shayarin shamurimun</i>	Il se dresse, il arrive sur l'épais
<i>sankunsitu awanshi</i>	breuvage, effleurant sa surface, dit-on

La manipulation des paperoles révèle d'autres aspects importants, notamment les qualités iconique et indexicale de ces signes. Corrections et ratures sont explicitement conçues comme les empreintes ou « signatures » (*firmas*) des esprits révélés. Elles combinent de fait ces quatre éléments: la fonction individualisante d'un nom propre, l'effet de présence d'un graphisme tracé à la main, la saillance visuelle d'un signe personnel et la force d'un acte de langage. Les corrections attesteront de l'authenticité du savoir

Forme iconique d'un chant *ikara* révélé dite *firma* («signature»), et noms de patients barrés. Photo: Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, 2011.

11. Pour un traitement similaire des noms propres dans les livres de magie en Équateur, voir: Wogan 1998: 189.

entendu. L'écrit se voit ainsi doté des propriétés sémiotiques d'une signature encodant une relation à la validité et à l'identité du savoir (Fraenkel 1992: 174). Les paperoles d'EW portent la trace d'un événement, d'une rencontre avec les esprits maîtres et leur inscription vient sceller une relation charnelle entre le disciple et son maître. Celle-ci se prolonge après l'acte ponctuel d'inscription. Une sorte de «métabolisme» rituel est en effet attribué au texte: les signes écrits sont «nourris» (*kara-*) avec de la fumée de tabac, du parfum et des paroles chantées ou sifflées. EW insuffle ses chants qu'il murmure à voix basse sur la surface plane du papier et agite son hochet chamanique *shinku shinku* sur le texte lors de la récitation. Il s'enduit les mains de plantes odorantes *mishki akwaka*, avant de manipuler les feuilles des manuscrits. Par contraste avec le soin réservé à la conservation et à l'archivage de noms d'esprits révélés, l'inscription des noms des patients ne peut se faire qu'une seule fois, au pied ou en tête des manuscrits, et doit être à terme invisibilisée. Elle est la trace éphémère d'un pacte scellé avec celui qui porte ce nom. Une fois la guérison ou le charme obtenu, ces noms seront barrés et soigneusement effacés au point de devenir illisibles¹¹. Le traitement spécial de ces écrits laisse supposer qu'ils sont envisagés, dans la continuité du traitement accordé à d'autres artefacts rituels tels que les pierres chamaniques incarnant les auxiliaires du chamane, comme dotés d'une «vie». Le support mnémonique, objectivation

concrète de la parole vive – l'inscription figée sur papier – donne ainsi lieu à un processus de subjectivation de l'écrit-texte: les esprits *supay* sont les «lettres de Dieu», des corps tracés des esprits, entre l'image figurative, l'index et le signe linguistique.

LE CHAMANE ÉCRIVAIN

Quel est, dans ce contexte précis, le statut du chamane écrivain? La position du *yachak* se voit tout d'abord suspendue entre celle d'un énonciateur de la parole vive et celle d'un scribe virtuellement détaché de sa production. Le chamane *yachak* est à la fois auteur et simple porte-parole des esprits, exécutant de la transmission. Il n'accède au statut de maître coïncidant avec celui de lecteur et d'éventuel auteur, susceptible d'apposer sa propre signature sur une paperole, qu'après avoir observé le jeûne, l'abstinence, l'ingestion de breuvages psychotropes et la quête de visions, soit une ascèse longue et douloureuse. Les circonstances de la transmission confirment ce lien indissoluble entre l'action rituelle et le déchiffrement sémiotique complexe du texte. Les paperoles passent d'un chamane à l'autre lors d'un bref rituel au cours duquel le précepteur souffle du tabac sur le crâne de l'initié en murmurant les paroles chantées au-dessus de sa tête. Il souffle ensuite de la fumée sur ses yeux clos qu'il dit «ouvrir» au regard des esprits *supay*.

La transmission du support écrit semble ainsi étroitement liée à une forme de transmission typiquement orale.

On peut s'interroger sur les raisons de la stabilisation de cette technique et sur la nécessité d'avoir recours à un tel régime spécial de l'écrit. Quel intérêt mnémonique y a-t-il à coucher sur papier un savoir hautement spécialisé dont l'oralité est parvenue jusqu'à présent à garantir la persistance dans le temps ? La traduction des *ikara* en paperoles n'a-t-elle pas pour corrélat une trahison des principes essentiels de la mémoire orale ? On pense notamment au principe de variation de la parole vive et à la relation de coprésence qui caractérise le cadre de l'énonciation. Un premier point à noter est le suivant. Les paperoles chamaniques ne semblent pas avoir eu pour objectif la stabilisation pérenne d'un savoir figé sous une forme immuable et détachée de son auteur ou de son contexte d'inscription. Au contraire, la lecture de ces textes est venue s'enchaîner dans un dispositif de transmission dont la particularité est de se fonder sur le principe de la permutation sémiotique : la possibilité simultanée de « lire » un même signe sous des modalités variables, de percevoir la transformation subtile d'une image figurative en signe visuel tracé, puis en texte, par un jeu de cryptage et de décryptage élémentaire du savoir. Il est nécessaire d'insister sur la sémiotique hybride qui caractérise la production de ces textes. À la manière d'un palimpseste, chaque chant *ikara* dévoile des niveaux de savoir différents, indexant toutes les relations possibles que le sujet est susceptible d'entretenir avec le signe. Le va-et-vient continu entre un hypotexte onirique, une parole énoncée et chantée dans un rêve, un hypertexte et une parole oralisée avec des variations démontre cette instabilité sémiotique originelle qui caractérise l'appropriation chamanique de l'écriture alphabétique. Le geste d'inscription et le savoir inscrit perdraient toute valeur s'ils n'étaient accompagnés d'une expérience sensorielle et poétique. La permutation entre l'icône, l'index, le symbole, c'est-à-dire entre le chant, la parole articulée et l'image, est la condition qui assure l'efficacité du discours rituel. L'écriture serait ainsi la manifestation tangible d'une voix révélée, sans qu'aucun canal sémiotique exclusif ne parvienne à épuiser la signification du savoir qu'elle transmet.

Un second point concerne le type d'autorité dont cette innovation a pu se prévaloir, pour s'intégrer dans le savoir traditionnel des chamanes amazoniens. On sait que la plupart des répertoires chamaniques sont appris sur le mode de la citation, du discours rapporté de la voix des esprits. L'efficacité de la parole rituelle dérive de l'attribution d'une autorité au chaman et aux énonciateurs originels de cette parole, à travers une identification de leurs voix¹². L'idée que le recours à l'écrit pourrait court-circuiter ce dispositif, au profit d'une autonomie accrue du « texte-parole » détaché de son/ses auteur/s et de son contexte de transmission, est improbable. En effet, l'efficacité rituelle prêtée au signe chamanique repose ici précisément sur le lien personnel et substantiel qui se tisse entre un auteur, un énonciateur imaginaire et actuel. Il me fallait inmanquablement souffler sur la tête de mon ami de la fumée de tabac lors d'une cérémonie

pour que mon chant lui soit définitivement transmis : « ouvrir » ses yeux et son crâne pour y introduire ma pensée et mon chant. L'objet de la transmission est donc moins la capacité à « déchiffrer » un texte en écriture alphabétique que cette autorité acquise au cours de l'initiation, d'une part, et ce rapport complexe au signe linguistique, d'autre part. On entend par là une relation au savoir et au processus de transmission, inséparable de l'ancrage corporel, gestuel et de la coprésence qui fait de l'initié l'unique herméneute du savoir chamanique¹³. L'adoption de l'écriture dans ce contexte ne paraît fonder sa légitimité pour s'intégrer dans le champ du rituel que par ce lien indissoluble qu'elle tisse avec le canal de l'oralité.

Qu'est-ce qu'un signe qui présente de multiples lectures possibles et dont l'efficacité suppose une relation imaginaire avec un double du signe rêvé ou fantasmé ? La double enquête menée dans ce texte par un chaman runa et une anthropologue dévoile les variations du déchiffrement et de l'appropriation de l'écriture par les Amérindiens. S'il est prêté aux chants chamaniques *ikara* le pouvoir de sceller des pactes, de guérir ou de transformer l'ordre du monde, le signe écrit est devenu dans le chamanisme d'EW la trace d'un corps, celui des petites âmes *aya runa* et des esprits *supay*. Une conception radicale de la traduction, opérant tant sur des signes que sur des êtres, révèle une ontologie du langage fondée sur la transformation. En faisant de l'ethnologue la compagne d'un rêve et une source d'inspiration poétique, EW a trouvé un moyen de supplanter les frontières cognitives et symboliques qui nous séparent. L'écriture ouvre la voie d'une utopie sémiotique. Tout en indexant un mode de connaissance explicitement dérivé du pouvoir des Blancs, la technologie des paperoles mobilise une herméneutique d'une complexité égale à celle qui préside à la lecture de l'image rituelle. Elle ne peut être saisie sans recourir à une opération de traduction. L'écriture comme *réflexivité* du signe, distance à soi et re-présentation est venue se greffer sur un système de dérivation préexistant dans l'épistémologie du savoir rituel amérindien, mobilisant dans une série de variations infinies la parole, l'objet et l'image. En raison de sa diffusion restreinte et de sa spécificité pragmatique, cette innovation amérindienne n'est donc pas venue se substituer aux formes de mémorisation orales d'Amazonie. L'hypothèse d'une « domestication » de la pensée sauvage se voit ici réfutée empiriquement. L'énigme qui se pose est celle d'une écriture sauvage, d'une utopie sémiotique fondée sur l'instabilité et la permutation.

¹². Devenir chamane, c'est en un sens précis « devenir esprit », voir : Graham 1994 ; Délage 2009 ; Gutierrez-Choquevilca 2011 ; Cesarino 2016.

¹³. Une analyse comparable du rapport entre médiation chamanique et technologie numérique est faite par Pedro Cesarino chez les Marubo (2019 : 180).

Bibliographie

Azevedo de Abreu, Stela

2004 *Aleluia e o banco de luz: messianismo indígena no norte amazônico*. Campinas, Centro de Memória-Unicamp.

Allard, Olivier et Walker, Harry (dir.)

2016 Dossier « Amazonian Appropriations of Bureaucracy and Documents », *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21 (3) : 402-496.

Arevalo, Valera Guillermo

1986 « El ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali (Perú) », *América Indígena* 46 (1) : 147-162.

Axtell, James

1985 *The Invasion within: The Contest of Cultures in Colonial North America*. Oxford, Oxford University Press.

Bacigalupo, Ana Mariella

2014 « The potency of indigenous “Bibles” and Biographies. Mapuche Shamanic Literacy and Historical Consciousness », *American Ethnologist* 41 (4) : 648-663.

Bilhaut, Anne-Gaël

2011 *El sueño de los záparas: patrimonio onírico de un pueblo de la alta Amazonía*. Quito, Abya Yala /Flasco.

Brown, Michael F.

1993 « Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity », *L'Homme* 33 (126-128) : 307-326.

Buff-Colson, Audrey

1971 « Hallelujah among the Patamona Indians », *Antropologica* 28 : 25-58.

Caruso, Giuseppe

2005 *Onaya Shipibo-Conibo: sistema médico tradicional y desafíos de la modernidad*. Quito, Abya-Yala.

Cesarino, Pedro N.

2016 « Cartographies du cosmos. Image, parole et savoir chez les Marubo », in Carlos Fausto et Carlo Severi (dir.), *Paroles en images, écritures, corps, mémoire*. Marseille, OpenEdition Press.

2019 « Divergence technologique. Chamanisme et numérisation en Amazonie », *Gradhiva* 29 (1) : 162-187.

Chaumeil, Jean-Pierre

1983 *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagwa du Nord-Est péruvien*. Paris, Éditions de l'EHESS.

2003 [1992] « Chamanismes à géométrie variable en Amazonie », *Diogenes* : 159-175.

Chango, Alfonso et Whitten, Norman E.

1984 *Yachaj sami yachachina*, Carmen Chuquín et Sibby Whitten (dir.). Quito, Abya Yala.

Colpron, Anne-Marie

2004 « Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme : le contre-exemple des femmes chamanes shipibo-conibo ». Thèse de doctorat en ethnologie, université de Montréal.

Déléage, Pierre

2009 *Le Chant de l'anaconda: l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre, Société d'ethnologie.

2010 « Rituels du livre en Amazonie », *Cahiers des Amériques latines* 63-64 : 229-250.

2017 *Lettres mortes: essai d'anthropologie inversée*. Paris, Fayard.

Deshoullière, Grégory

2016 « Vanités aux livres. Variations magiques en pays jivaro », *Hypalampuses hemeras – À la pointe du jour (Revue Gruppen)* : 42-55.

Fausto, Carlos et al.

2011 « Les formes de la mémoire : art verbal et musique chez les Kuikuru du haut Xingu (Brésil) », *L'Homme* (197) : 41-70.

Favret Saada, Jeanne

1990 « Être affecté », *Gradhiva*, 8 : 3-9.

Fraenkel, Béatrice

2012 *La Signature: genèse d'un signe*. Paris, Gallimard.

Garra, Simone

2017 « Les sorciers condamnés : chamanisme et mutation dans le monde awajún (Amazonas, Pérou) ». Thèse de doctorat en ethnologie, université Paris X.

Gebhart-Sayer, Angelika

1985 « The Geometric Designs of the Shipibo-Conibo in Ritual Context », *Journal of Latin American Lore* 11 (2) : 143-175.

Gnerre, Maurizio

2009 « While I Sing, I Am Sitting in a Real Airplane: Innovative Contents in Shuar and Achuar Ritual Communication », in Ellen Basso et Günter Senft (dir.), *Ritual Communication*. Oxford/ New York, Berg Publishers: 293-316.

Goody, Jack

1977 « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture. La transmission du Bagre », *L'Homme* 17 (1) : 29-52.

1979 *La Raison graphique: la domestication de la pensée sauvage*. Paris, Le Sens commun.

Gordillo, Gaston

2006 « The Crucible of Citizenship: ID-Paper Fetishism in the Argentinean Chaco », *American Ethnologist* 33 (2) : 162-176.

Goulard, Jean-Pierre

2000 « La parole et le livre dans la configuration religieuse d'Amazonie. Chamanisme et messianisme chez les Tikuna », in Denise Aigle et al. (dir.), *La Politique des esprits: chamanismes et religions universalistes*. Nanterre, Société d'ethnologie : 267-294.

Gow, Peter

1994 « River People: Shamanism and History in Western Amazonia », in Nicholas Thomas et Caroline Humphrey (dir.), *Shamanism, History and the State*, Ann Harbor MI, The University of Michigan Press : 90-113.

2001 *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford, Oxford University Press.

2009 « Christians. A Transforming Concept in the Peruvian Amazon », Robin Wright et Aparecida Vilaca (dir.), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous People of the Americas*. University of Florida Press : 33-52.

Graham, Laura

1994 « Dialogic Dreams: Creatives Selves Coming into Life in the Flow of Time », *American Ethnologist* 21 (4) : 723-745.

Gutierrez-Choquevilca, Andrea-Luz

2011 « Sis yawaytii tarawaytii. Sifflements serpentins et autres voix d'esprits dans le chamanisme quechua (Pastaza) », *Journal de la Société des américanistes* 97 (1) : 179-221.

2017 « La contagion des images : voix enchâssées et dispositifs sensoriels dans un rituel chamanique amérindien », *Hybrid. Revue des arts et médiations humaines* 4 [en ligne], disponible sur : <https://hybrid.univ-paris8.fr/odel/index.php?id=759> (consulté le 11 février 2021).

Guzmán-Gallegos, María Antonieta

2009 « Identity Cards, Abducted Footprints, and the Book of San Gonzalo. The Power of Textual Objects in Runa Worldview », in Fernando Santos-Granero (dir.), *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson, The University of Arizona Press.

Harner, Michael J.

1972 *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. New York, Anchors Books.

Henningsen, Gustav

1994 « La evangelización negra : difusión de la magia europea por la América colonial », *Revista de la Inquisición* 3 : 9-27.

Hugh-Jones, Stephen

1992 « Yesterday's Luxuries, Tomorrow's Necessities: Business and Barter in Northwest Amazonia », in Caroline Humphrey et Stephen Hugh-Jones (dir.), *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press : 42-74.

2010 « Entre l'image et l'écrit : la politique tukano de patrimonialisation en Amazonie », *Cahiers des Amériques latine*, 63-64 : 195-228.

Illius, Bruno

1994 « La Gran Boa : Arte y Cosmología de los Shipibo-Conibo », *Amazonia Peruana* 24 (12) : 185-212.

Kopenawa, Davi et Bruce, Albert

2010 *La Chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Plon, Paris.

Leavitt, John

2005 « L'analyse des rêves », *Gradhiva* 2 : 109-124.

Lévi-Strauss, Claude

1955 *Tristes Tropiques*. Paris, Plon.

Luna, Luis Eduardo

1986 *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm, Almqvist & Wiksell International.

Luna, Luis Eduardo et Amaringo, Pablo

1999 *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. Berkeley (California), North Atlantic Books.

Muratorio, Blanca

1987 *Rucuyaya Alonso y la historia social y economica del Alto Napo (1850-1950)*. Quito, Abya Yala.

Nahum-Claudel, Chloé

2016 « The To and Fro of Documents: Vying for Recognition in Enawenê-nawê Dealings with the Brazilian State », *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21 (3) : 478-496.

Neumann, Eduardo S.

2012 « De la Conquista espiritual a la conquista del alfabeto: la escritura indígena en las reducciones del Paraguay (siglos XVII–XVIII) », in Anne-Gaël Bilhaut et Silvia Macedo (dir.), *Tradición, Escritura y Patrimonialización* : 43-76. Quito, Abya-Yala.

Oberem, Udo

1974 « Trade and Trade Goods in the Ecuadorian Montaña », in Patricia J. Lyons (dir.), *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*, Boston, Little Brown and Co. : 346-357.

Pelizzaro, Siro M.

1979 *Uwishin – Iniciación, ritos y cantos de los shamanes*. Quito, Abya-Yala.

Pérez, Ana María

2001 *Naturaleza silvestre: ceremonias de un shamán amazónico*. Lima, Colmillo Blanco.

Platt, Tristan

1992 « Writing, Shamanism and Identity, or Voices from Abya-Yala », *History Workshop Journal* 34 : 132-147.

Steward, Julian H. (dir.)

1948 *Handbook of South American Indians* vol. 3 « The Tropical Indian Tribes » (143). Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

Stoll, Emilie

2014 « Rivalités riveraines. Territoires, stratégies familiales et sorcellerie en Amazonie brésilienne ». Thèse de doctorat en anthropologie, EPHE et Université fédérale du Para.

Stoll, David

1985 *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito, Abya-Yala.

Taussig, Michael

1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Chicago/ Londres, The University of Chicago Press.

Taylor, Anne-Christine

1981 « God-Wealth: The Achuar and the Missions », in Norman E. Whitten (dir.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana, University of Illinois Press : 647-676.

1986 « Les versants orientaux des Andes septentrionales : des Bracamoro aux Quijos », in France-Marie Renard-Casevitz et al., *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages : rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du xve au xvii^e siècle*. Paris, Éditions Recherche sur les civilisations : 215-341.

Uriarte, Luis M.

1989 « Native Blowguns and National Guns: The Achuar Jivaroans and the Dialectics of Power in the Peruvian Amazon. » Thèse de doctorat, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Valera, Rojas Agustina et Valenzuela, Bismarck Pilar

2004 *Koshi shinanya ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*. Lima, Ediciones El Santo Oficio.

Ventura i Oller, Montserrat

2000 « Transformation formelle d'une cosmologie réceptive. Notes sur la colonisation chrétienne du chamanisme Tsachila », in Denise Aigle et al. (dir.), *La Politique des esprits: chamanismes et religions universalistes*. Nanterre, Société d'ethnologie : 209-226.

Wogan, Peter

1994 « Perceptions of European Literacy in Early Contact Situations », *Ethnohistory* 41 (3) : 407-429.

1998 « Magical Literacy: Encountering a Witch's Book in Ecuador », *Anthropological Quarterly* 71 (4) : 186-202.

Ci-contre et ouverture

Paperole contenant un sortilège en espagnol, traduction d'un lexique achuar et des noms de patients ou victimes effacés. Photo: Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, 2011.

AMP 411