Les funérailles charognardes. Homicide, cannibalisme et sacrifice humain pour les Yurakaré (Amazonie bolivienne)

*Los funerales carroñeros. Homicidio, canibalismo y sacrificio para los yurakaré
(Amazonía boliviana)*

*Vulture funerals. Homicide, cannibalism and sacrifice for the Yurakaré (Bolivian
Amazonia)*

Vincent Hirtzel

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/12876>

DOI : 10.4000/jsa.12876

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2013

Pagination : 83-133

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Vincent Hirtzel, « Les funérailles charognardes. Homicide, cannibalisme et sacrifice humain pour les Yurakaré (Amazonie bolivienne) », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 99-2 | 2013, mis en ligne le 01 janvier 2016, consulté le 02 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/12876> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.12876>

LES FUNÉRAILLES CHAROGNARDES. HOMICIDE, CANNIBALISME ET SACRIFICE HUMAIN POUR LES YURAKARÉ (AMAZONIE BOLIVIENNE)

Vincent HIRTZEL *

Dans les sociétés des basses terres d'Amérique du Sud, les rapports entre le guerrier meurtrier et sa victime ont été interprétés principalement comme l'expression d'une logique cannibale d'incorporation du point de vue de l'autre en tant qu'ennemi. À partir de matériaux yurakaré, complétés par des données provenant du piémont andin, l'article expose une autre interprétation à côté de ce modèle maintenant traditionnel. Associé à une palingénésie de la victime en un oiseau charognard et mobilisant la figure de l'autocannibalisme, le traitement yurakaré de l'homicide implique une dimension circulaire qui renvoie, en dernière instance, à la figure historique d'un souverain andin (en particulier l'Inca) qui exécute ses sujets rebelles. L'analyse met en lumière une transformation du cannibalisme amazonien qui constitue une critique piémontaise de ce type de sacrifice humain et entend ainsi contribuer à une théorie générale de la guerre, du cannibalisme et du sacrifice en Amérique du Sud, au-delà de la division académique entre hautes terres et basses terres. [Mots-clés : guerre, cannibalisme, homicide, sacrifice humain, Yurakaré, Inca.]

Los funerales carroñeros. Homicidio, canibalismo y sacrificio para los yurakaré (Amazonía boliviana). En las sociedades de tierras bajas de Sur América, los vínculos entre el guerrero homicida y su víctima han sido interpretados como la expresión de una lógica canibal de absorción del punto de vista del otro como enemigo. A partir de material yurakaré, y otras informaciones procedentes del piedemonte andino, este artículo presenta otra interpretación al lado de este modelo ya tradicional. Asociado a una palingenesis de la víctima en un ave carroñera, y convocando la figura del auto-cannibalismo, el tratamiento yurakaré del homicidio implica una dimensión circular que remite últimamente a la figura histórica de un soberano andino (en particular el Inca) quien ejecuta sus sujetos rebeldes. El análisis desvela una transformación del cannibalismo amazónico que constituye una crítica de este tipo de sacrificio humano y procura contribuir así a la elaboración de una teoría general de las relaciones entre guerra, canibalismo y sacrificio en América del Sur, más allá de la

* Chercheur associé au Centre EREA du LESC (UMR 7186, CNRS/Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Nanterre [hirtzel@hotmail.com].

Journal de la Société des Américanistes, 2013, 99-2, pp. 83-133. © Société des Américanistes.

división académica entre tierras altas y tierras bajas. [Palabras claves : guerra, canibalismo, homicidio, sacrificio humano, yurakaré, Inca.]

Vulture funerals. Homicide, cannibalism and sacrifice for the Yurakaré (Bolivian Amazonia). In the indigenous societies of the South American Lowlands, the relationship between the homicidal warrior and his victim has been interpreted mainly as an expression of a « cannibalistic logic » of incorporation of the enemy's point of view. On the basis of Yurakaré materials and other data from the Andean foothills, this article offers an alternative to this now traditional model. The Yurakaré approach to homicide focuses on the palingenesis of the victim as a carrion bird that eats its own corpse, a circularity which can be linked in the last resort to a historically grounded representation of a powerful Andean sovereign (particularly the Inca) executing his rebellious subjects. This study reveals a transformation of the Amazonian cannibalism which is also a Foothill critique of this kind of human sacrifice and is intended to contribute to a general theory of war, cannibalism and sacrifice in South America, beyond the academic frontier dividing highlands and lowlands. [Key words : war, cannibalism, homicide, human sacrifice, Yurakaré, Inca.]

Parmi les quelques récits que les Yurakaré, population du piémont andin bolivien ¹, ont hérités de l'époque, maintenant lointaine, où ils pratiquaient la guerre, l'un d'eux attire particulièrement l'attention : il raconte comment, lorsqu'ils étaient tués au combat, les guerriers yurakaré voyaient leur âme monter au ciel où elle obtenait pour nouveau corps celui d'un sarcoramphe roi ou vautour pape (*Sarcorampus papa*). Avant de s'agréger définitivement à cette gent ailée, les défunts réincarnés revenaient sur terre pour se séparer de leur ex-corps devenu cadavre et procédaient à leur auto-inhumation. Cette ultime étape du rite de passage qu'ils accomplissaient n'avait cependant pas la solennité d'une mise au tombeau. Pour les vivants, en effet, les victimes de guerre réincarnées ne s'enterraient pas, mais mangeaient leur corps devenu charogne.

Cette scène frappante, où inhumation et cannibalisme autophage interfèrent, déploie des thèmes dont on reconnaîtra qu'ils sont communs dans les basses terres d'Amérique du Sud ². La convocation d'une espèce d'oiseau pour attribuer un prolongement existentiel à l'âme d'un mort actualise ce corollaire des « ontologies animistes » selon lequel les animaux, dotés eux-mêmes d'une subjectivité équivalente à celle des humains, sont disponibles pour prêter un corps et une « famille » de substitution à une âme de mort (Descola 2005, Fausto 2007). L'introduction du thème cannibale renvoie à ce *leitmotiv* amazonien de l'incorporation où la fonction alimentaire est mobilisée pour effectuer des « commutations de perspective » (on peut, suivant les cas, s'identifier à ceux que l'on mange autant qu'à ceux qui nous mangent) dont Viveiros de Castro a développé la théorie en s'appuyant notamment sur son ethnographie araweté, où les âmes des morts sont l'objet d'un repas cannibale qui prélude à leur

transformation en divinités (1992, 1996, 2009). Pourtant, si la métamorphose animale et le cannibalisme sont des topiques bien connus dans les terres basses de l'Amérique, leur combinaison dans la scène que rapportent les Yurakaré suscite une impression d'étrangeté qu'un examen plus détaillé confirme.

S'il existe de nombreuses situations qui conduisent, dans les groupes amazoniens, à ce qu'un humain puisse acquérir, *post mortem*, une identité animale et (re)vivre en son sein, la métamorphose sarcoramphé ne correspond pas aux processus de transformation les plus communs (*cf.* Fausto 2007)³. Il est fréquent que le devenir animal puisse affecter les chamanes qui, suite à leur décès, poursuivent leur existence auprès de leurs compagnons spirituels ; c'est aussi le cas des humains dont la mort est causée par des actes de (contre-)prédation chamanique réalisés par des animaux eux-mêmes, gibier des humains, qui, à travers la maladie, tuent et consomment le corps de ceux qui les chassent d'ordinaire avant d'accueillir leur âme et d'en faire des parents. La métamorphose en sarcoramphé est d'un autre type : sans rapport avec le chamanisme *stricto sensu*, elle implique une espèce d'oiseau non comestible qui n'est pas la cause du décès. Quant au cannibalisme que pratique le défunt afin d'être agrégé parmi ses nouveaux « parents », il est encore plus désappointant : non seulement il n'est pas réalisé (métaphoriquement) par ses tueurs qu'en bonne logique prédatrice le mort aurait dû rejoindre, mais il n'est perçu comme tel que par les vivants puisque le trépassé prétend simplement « s'enterrer ». Dans un tel contexte, le cannibalisme, plutôt que de servir de médiation entre soi et autrui, est happé dans une relation circulaire ou autoréférentielle qui transforme drastiquement les attendus d'un cannibalisme prédateur ordinairement conçu comme le support d'une identification à autrui. Jugé à l'aune de ces paradoxes, le récit yurakaré acquiert un autre statut. Comment analyser les « torsions » imposées au cannibalisme amazonien « standard » qu'il actualise ?

En décryptant par étapes les enjeux de cette visite au ciel des guerriers morts au combat et en s'appuyant, chemin faisant, sur leur ethnographie, le comparatisme régional et l'ethnohistoire, cet article entend montrer que la palingénésie sarcoramphé, dont on verra qu'elle s'étend plus généralement à d'autres victimes de mort violente ainsi qu'à certains assassins, est une métamorphose qui fait sens au vu de l'intensité des rapports que les Yurakaré entretenirent avec certains de leurs voisins des hautes terres à l'époque préhispanique et constitue la trace persistante des problèmes que leur posaient ceux-ci en tant qu'ennemis. Cette étude vise à montrer, d'une part, que ce destin hors du commun s'inscrit lui-même dans une constellation de représentations autocannibales récurrentes sur le piémont andin péruano-bolivien – un sujet qui a peu retenu l'attention des chercheurs, mais sur lequel Renard-Casevitz (1991) a apporté une contribution essentielle – ; d'autre part, elle entend dévoiler les raisons historiques qui permettent de l'expliquer. Le sarcoramphé est en effet plus qu'un oiseau charognard : il réfracte la figure d'un souverain exécuter andin

dont l'ultime manifestation, peut-être la plus éminente, fut l'Inca, un souverain capable d'immoler (ou de faire immoler) des captifs dans un contexte où la guerre impériale, l'intimidation des populations frontalières et la répression des rebelles aux marges de l'empire avaient partie liée avec des pratiques sacrificielles.

La démarche archéologique développée dans ce texte vise à cerner l'horizon historique dans lequel a pu se cristalliser l'image d'un sarcoramphe « inca ». Cet amalgame, riche de sens, a percolé au cours du temps et a servi de référence pour appréhender la guerre avec les Espagnols, à bien des égards successeurs des Incas pour les populations du piémont. Dans le présent texte, la mémoire vivante de la guerre coloniale et des conflits sécrétés par l'arrivée des Européens aura sa place, mais sera cependant traitée comme un moyen de régresser vers le passé plus lointain où s'est forgée l'analogie entre l'oiseau charognard et le souverain andin. On ne trouvera donc pas ici d'analyse des guerres coloniales yurakaré, thème abordé ailleurs (Hirtzel 2010). Afin d'éviter toute équivoque, il n'est pas inutile de rappeler, avant de débiter l'analyse, que les matériaux ethnographiques utilisés, bien que récemment recueillis sur le terrain, ne reflètent pas les préoccupations eschatologiques les plus ordinaires des Yurakaré. Ce texte n'a donc pas la prétention de situer la métamorphose sarcoramphe dans la diversité et l'hétérogénéité de celles-ci. Il entend, en revanche, redonner à des pièces et des morceaux aujourd'hui relativement disparates, une cohérence qui reste hors de portée de l'ethnographe et de l'anthropologue sans le renfort d'une herméneutique historique articulée à un comparatisme régional sélectif.

LE DESTIN DES VICTIMES DE GUERRE

Pour les Yurakaré qui en ont une idée, le devenir sarcoramphe, que devaient assumer leurs aïeux victimes de guerre, n'est pas considéré comme un destin plaisant : c'était un destin avorté, regrettable, qu'ils placent aujourd'hui sous le signe de la « malemort ». Si le motif de l'autocannibalisme, qui marque le destin des victimes de façon emblématique, est suffisant pour porter un tel jugement, il n'est cependant pas le seul. Considéré par les Yurakaré comme le « chef des vautours » (*sünnü mabuyta*), le sarcoramphe est le représentant éminent d'une classe d'oiseaux qui, dans son ensemble, ne brille pas par sa réputation ⁴. En raison de leur régime alimentaire et de leur odeur hautement repoussante (*oyyo*), tous les charognards présentent un aspect répugnant, qui fait d'eux une sorte d'incarnation de la putréfaction. L'image est si forte que l'on interdit même aux enfants de montrer les vautours du doigt : non pas tant parce que le geste serait impoli, mais parce qu'il risquerait d'être sanctionné par une infection péri-unguéale purulente ⁵. Le registre du pourri n'est que la manifestation, dans le domaine sensible, de défauts et de vices plus moraux qui rendent les vautours méprisables : on raille leur appétit insatiable et leur manque de contrôle de soi (on

en voit la preuve dans leur incapacité ou leur difficulté à s'envoler une fois qu'ils ont fait bombance) et on les tient pour des êtres qui ne parlent « pas droit », ce qui se manifeste aussi bien par leur tendance à bégayer qu'à mentir. Mais, au-delà de ces considérations, si les Yurakaré ont tenu à imaginer que les victimes de guerre pouvaient renaître sous la forme d'un sarcoramphe, ils ne pouvaient que plus aisément s'y résoudre étant donné le rôle qu'ils ont imparti aux charognards en général, dans le domaine de leur eschatologie et du lien étroit qu'ils établissent entre ceux-ci et la consommation de charogne humaine.

Pour les Yurakaré de la communauté d'où provient le récit, l'âme du défunt (*ashinojshe*, « son cœur ») quitte son corps devenu cadavre pour entreprendre un périlleux voyage de plusieurs jours vers le ciel, dans le dessein d'y rejoindre *tata Dios*, « père Dieu », et les parents précédemment décédés qui s'y trouvent déjà ⁶. Souffrant en particulier de la soif, l'âme est soumise au cours de ce périple, dont le succès est loin d'être assuré, à l'agression de divers esprits négatifs, jaguars ou crapauds, d'ordinaire désignés, indépendamment de la forme animale à laquelle ils sont ponctuellement associés, comme des *shamata* « apparitions/fantômes ». Ces esprits qui cherchent à rapter l'âme du mort, en l'effrayant plus qu'ils ne l'attaquent véritablement, ne sont cependant que le premier danger auquel celle-ci est confrontée. Après avoir surmonté la peur des *shamata*, l'âme atteint la « rivière des vautours » (*sünnü samata*) qui précède l'arrivée au ciel. Cette rivière draine une eau putride et nécessite d'être traversée rapidement ; les défunts ne peuvent en aucun cas s'y désaltérer, malgré la soif qui les tourmente, car ils seraient voués à devenir des vautours eux-mêmes et verraient leur voyage s'achever prématurément. Les morts doivent être suffisamment forts (c'est-à-dire maîtres d'eux-mêmes) pour poursuivre leur voyage jusqu'à une seconde rivière, la « rivière des morts » proprement dite (*tuwishama samata*) dont l'eau limpide leur permet enfin de se rafraîchir. En théorie, toutes les âmes ne sont pas en mesure de gagner le ciel et de passer les épreuves d'autocontrôle qui les en séparent, mais les Yurakaré se plaisent à croire que tous ceux qu'ils appréciaient y sont parvenus et qu'ils y parviendront eux-mêmes. Il n'en reste pas moins que cet optimisme ne les exonère pas complètement de la crainte d'aller tenir compagnie aux vautours.

Outre le rôle qu'ils occupent dans l'eschatologie, les charognards ont l'apparence qu'on leur connaît aujourd'hui et se sont vus assujettis au régime alimentaire qui est le leur, en raison de l'avidité orale de l'ancêtre mythique qu'on leur prête. Cet avènement définitif de l'identité charognarde est lié à des circonstances qui ne sont pas anodines : il est articulé à la scène retraçant l'émergence sur terre des humains auxquels les Yurakaré rattachent leur propre origine. Le récit du demiurge *Tiri* raconte en effet que des humains du monde du dessous souhaitaient peupler la terre, mais qu'ils en étaient empêchés par un serpent monstrueux qui tuait systématiquement ceux qui sortaient de l'orifice reliant les deux mondes. Le demiurge *Tiri*, qui vivait sur cette terre et souhaitait connaître le lieu d'où cette nouvelle humanité émergeait, demanda à Vautour de

l'y aider. Celui-ci s'envola et, alerté par un fumet auquel son odorat développé était sensible, eut tôt fait de découvrir l'endroit en question. Il ne put toutefois s'empêcher de manger les cadavres pourrissants qui s'y accumulaient. Le bec ensanglanté, il revint auprès de *Tiri* qui devina ce qui s'était passé. Face aux accusations de cannibalisme portées contre lui, Vautour tenta de faire croire au démiurge que son bec n'était pas maculé de sang, mais qu'il devait sa coloration aux traces rougeâtres de pulpe de fruits *netche* (*Neea spp.*)⁷ dont il s'était nourri au passage. La justification lui paraissant trop invraisemblable, *Tiri* prit alors un couteau et – en guise de châtiment – pela la tête de Vautour tout en le forçant à assumer définitivement le régime alimentaire charognard auquel il s'était montré enclin : « Puisque tu as mangé du pourri, dorénavant tu ne tueras plus. Là où il y a des animaux morts en putréfaction, c'est là que tu vas te rendre pour t'alimenter et ce n'est que de cette manière que tu vas assurer ton existence, avec des champignons⁸ aussi, rien qu'avec des choses pourries »⁹. Vautour se vit assigner ainsi un régime de charognard assimilé à celui d'un prédateur déchu. Ce statut « postprédateur » du régime de Vautour prend encore plus de relief si l'on ajoute que, dans la version du mythe présentée par d'Orbigny, Vautour était originellement un jaguar femelle : « Pour avoir mangé un homme tué par un autre animal, *Tiri* dit à la femelle de jaguar : “ Toi et toute ta caste vous vous nourrirez maintenant de ce que les autres tueront ” ; et il la changea en *gallinaço* [urubu] » (1844a, p. 214).

Le récit du devenir des victimes de guerre yurakaré n'a, au regard des éléments précédents, rien de surprenant : il en constitue une sorte de développement qui est l'occasion de préciser la nature circulaire et autoréférentielle du régime alimentaire charognard. La version que l'on va lire ici est un résumé fondé sur deux versions enregistrées auprès du même narrateur, dans une communauté du haut Sécuré, la première en espagnol et la seconde en yurakaré¹⁰.

Autrefois, les aïeux (*pëpëshamaw*) faisaient la guerre avec des ennemis acharnés appelés *Sulustu*. Lors d'une de ces rencontres belliqueuses, tous les ancêtres furent tués, sauf l'un d'entre eux. Souillé par le sang d'une des victimes, ce dernier resta paralysé sur le champ de bataille qu'il ne put quitter durant plusieurs jours. Il vit alors arriver, descendant du ciel, l'âme d'un de ses compagnons transformée en sarcorampe. La victime, réincarnée en charognard, fut surprise de le voir toujours là, incapable de se mouvoir, et l'enjoignit de se lever. Comme il n'était pas en mesure de le faire, le survivant lui demanda de le guérir. Son ex-compagnon défunt lui rendit alors sa liberté de mouvement en usant de son souffle chamanique. Ce service rendu, il demanda au survivant de s'éloigner un peu. Le sarcorampe commença alors à arracher des lambeaux de son corps (*adojo*) qui gisait à proximité et à les manger (Figure 1). Le survivant resta abasourdi : « Mais que fais-tu ? Tu manges ton corps ? ». Le sarcorampe le contredit avec aplomb, lui affirmant qu'il ne le mangeait pas, mais l'enterrait. Le survivant ne pouvant croire des propos démentis par ce qu'il voyait, essaya de dissuader le sarcorampe de continuer. Mais celui-ci fit la sourde oreille et poursuivit sa besogne. Lorsque le sarcorampe eut terminé, le survivant lui demanda de

l'emmener au ciel, où il vivait désormais, en compagnie de la mère des vautours *meme Shēwshē*. Le sarcoramphé lui rappela qu'en raison de sa condition de vivant, il lui était impossible de s'y rendre. Mais le survivant s'entêta, souhaitant que le sarcoramphé aille lui chercher un vêtement de charoignard (*saju*) pour qu'il puisse satisfaire sa curiosité. L'oiseau accepta, s'envola, puis revint bientôt. L'homme, vêtu alors d'un habit de vautour disponible pour l'occasion, suivit jusqu'aux cieus le sarcoramphé devenu maintenant son guide. Évitant les flèches des vautours aura (*basba*) qui les attaquèrent en route, les compagnons parvinrent aux cieus dans une maison abandonnée. Le sarcoramphé conseilla au visiteur de ne pas s'aventurer plus loin, en raison du danger qu'il encourait. L'homme accepta, mais confessa qu'il avait très soif et faim. Il demanda de l'eau. Le sarcoramphé lui proposa alors de boire le lait, délicieux, que *meme Shēwshē* produisait en l'extrayant de ses griffes. Mais la boisson qu'il lui servait était nauséabonde et putride et le visiteur ne put se résoudre à la boire. Ce dernier demanda ensuite quelque chose à manger. Son guide céleste lui proposa du manioc déshydraté (*poropo*)¹¹, mais quand le sarcoramphé le lui rapporta, il constata, désappointé, que ce n'était que de vieux os de morts immangeables. Alors le survivant demanda à son compagnon : « N'aurais-tu pas des cacahouètes ? » « Oui, j'en ai », répondit-il. Le sarcoramphé lui en rapporta, mais elles étaient crues et le visiteur les refusa. Le sarcoramphé proposa d'aller chercher du feu et, sur ses conseils, l'homme se rendit dans une maison non loin de là pour se munir d'un récipient afin de griller les cacahouètes. Au lieu de la céramique (*tieshtu*)¹² qu'il était censé trouver, le visiteur ne vit rien d'autre qu'un alignement d'urubus noirs qui battaient des ailes. Il revint, signifiant à son hôte son incompréhension. Celui-ci s'en fut et ramena un urubu noir sous le bras, puis le mit sur le feu : c'était sa céramique ! Une fois que les cacahouètes furent grillées, le survivant en mangea quelques-unes mais pas beaucoup. Il préféra retourner sur la terre et fut raccompagné, car en tant que vivant, il ne pouvait en effet prétendre s'accommoder à la vie céleste d'un charoignard. « Je viendrai te revoir si, à la prochaine guerre, on me tue ou si je tue », dit-il au moment de se séparer du sarcoramphé qui le reconduisit sur terre. Et il retourna chez lui.

Placé dans le contexte d'un conflit avec les *Sulustu* (appellation d'ennemis sur laquelle on aura l'occasion de revenir), ce récit est moins un récit de guerre, qu'il ne sert à renseigner sur ce qui attend les victimes d'homicides. On y apprend qu'elles se trouvent dans l'au-delà sous la protection d'une entité tutélaire féminine, sarcoramphé elle aussi : *meme Shēwshē*¹³. Selon les commentaires du narrateur, celle-ci accueille tous les morts assassinés qui entretiennent avec elle une relation de l'ordre de l'adoption, et les traite « comme si c'étaient ses enfants ». *Meme Shēwshē* apporte une touche d'amour maternel dans un monde autrement bien sinistre : mère adoptive de tous les assassinés, elle est aussi pourvue d'une fonction nourricière puisqu'elle extrait du lait de ses griffes, une boisson dont ses « enfants » ont l'air de raffoler. Cette « mère » des assassinés est cependant un personnage sur lequel la glose est limitée. Elle entretient toutefois un lien tacite avec cette sorte de « garde-robe » que constituent les vêtements sarcoramphé dont les assassinés se revêtent définitivement et qui, dans des circonstances exceptionnelles, peuvent être prêtés provisoirement à des visiteurs.

Fig. 1 – Un sarcoramphe adulte sur une carcasse [cliché André 2011].

Le nom de cet habit (*saju*) est communément employé pour parler du plumage des vautours : il s'agit d'un emprunt à l'espagnol *saco* « paletot, veston », qui renvoie pour les Yurakaré à un habit masculin marquant distinction et formalisme, à la fois étranger et sortant de l'ordinaire ¹⁴.

La scène de la rencontre du sarcoramphe descendu du ciel avec le survivant – qui anticipe elle-même la description du repas autocannibale – illustre le thème très couramment mentionné en Amazonie de l'aspect contaminant du sang versé au combat. On remarquera toutefois que l'on n'est pas en présence ici de la scène habituelle où le sang de la victime souille ou « envahit » le meurtrier et s'assimile à une métonymie réifiée de l'âme ou du principe vital de la victime. En effet, le survivant n'est pas un tueur, mais simplement un guerrier ayant réussi à échapper au massacre des *Sulustu*. Comme le précisa le narrateur dans la version espagnole du récit, le survivant était un excellent chamane et se métamorphosa à temps en imperceptibles aiguilles à coudre (*sabia hacerse agujas*) ¹⁵. S'il est paralysé et littéralement « collé » (*popo*), c'est par le sang de son parent assassiné ; la victime

accomplit donc un acte solidaire « entre parents » en le guérissant (*dyaju*) de son état cataleptique. Il est toutefois difficile de statuer sur le sens de cette opération en l'absence de données ethnographiques sur les rituels posthomicides que les Yurakaré ont très vraisemblablement dû pratiquer.

La divergence de point de vue entre un humain vivant et l'humain assassiné réincarné en sarcoramphie se taille la part belle dans la narration. Comme le signalent les protagonistes du récit, les vivants sont dégoûtés par l'alimentation des assassinés. Mais s'ils ne peuvent que rejeter ce que consomment et ce que font ceux-ci, ce n'est pas seulement parce que la mort les en sépare, mais aussi pour une raison plus profonde. Le destin des assassinés, en effet, est fondamentalement marqué par l'autophagie. L'autocannibalisme nécrophage n'est que la manifestation la plus explicite d'un principe exploité dans toutes les autres incompatibilités alimentaires du récit. Dans le cas de l'autocannibalisme, l'écart entre les points de vue est maximisé. Pour l'assassiné réincarné, l'autoconsommation échappe même au registre de l'alimentation puisque, comme il l'affirme, il s'enterre. Il n'en demeure pas moins que si l'assassiné a bien changé de corps ou du moins acquis un nouvel habit, cette métamorphose ne lui fait pas voir son (ex-)corps comme celui d'un autre. En « s'enterrant », il garde la mémoire de celui qu'il fut et, à défaut de reconnaître qu'il se mange, ne nie pas qu'il agisse sur une charogne dans laquelle il se reconnaît.

L'alimentation céleste des sarcoramphes, que le visiteur rejette, exploite la logique autoréférentielle de diverses manières. Le lait de *meme Shëwshë*, en premier lieu, nourriture délectable produite par des sarcoramphes pour des sarcoramphes, est une élaboration mythique dont le fondement empirique, assez facile à identifier, explique le dégoût des vivants. Cette boisson que *meme Shëwshë* tire de ses griffes, renvoie à la fiente blanchâtre que les vautours projettent sur leurs pattes (et donc leurs griffes) afin de pouvoir réguler leur température corporelle. Le « lait » a donc ici pour équivalent perspectif humain un liquide excrémental autoconsommé¹⁶. Le manioc déshydraté (*poropo*) qu'offre le sarcoramphie et que son invité perçoit comme de vieux os de morts est interprétable selon une logique autophagique similaire, quand bien même le récit ne dit pas explicitement qu'il s'agit des os d'assassinés. Un autre récit, raconté par le même narrateur où il est question d'un humain qui reçoit d'un lézard ameive (*Ameiva ameiva*) des morceaux de manioc déshydraté justifie cette interprétation. L'humain découvre, dégoûté, que ce que le lézard tient pour du manioc traité de la sorte correspond de son point de vue à des morceaux de la queue de son hôte. Cette scène cocasse a pour fondement empirique le fait que la plupart des sauriens ont la possibilité de se défaire de leur appendice caudal en cas de danger et de le régénérer postérieurement. Comme on peut le comprendre, le manioc déshydraté, en clé perspectiviste, est une nourriture attachée à des pratiques autocannibales non perçue comme telle par ceux qui la consomment¹⁷.

Les arachides constituent un produit qui se distingue partiellement des précédents. Elles semblent annuler ou suspendre les divergences perceptives initiales des protagonistes¹⁸. Toutefois, si les arachides unissent le visiteur et l'assassiné réincarné, les moyens utilisés pour leur coction les séparent à nouveau, puisque les céramiques dans lesquelles le sarcorampe les fait griller sont des urubus noirs du point de vue des humains vivants. Outre le fait qu'elle introduit un chiasme catégoriel particulièrement saisissant (ce qui est de l'ordre de la « culture » chez les uns – la céramique – devient de l'ordre de la « nature » chez les autres – un vautour), cette substitution peut s'interpréter comme une forme de cannibalisme métonymique, voire « d'autocuisson » : les sarcorampes ne mangent pas une nourriture qui serait appréhendée par les humains comme des urubus noirs, mais cuisent leur nourriture avec des urubus qui fonctionnent comme des ustensiles de cuisson. La présence d'une circularité ne peut donc être ignorée dans cette scène surréaliste, l'ustensile n'étant pas n'importe quel autre oiseau, animal ou objet, mais précisément un vautour.

En tant que consommateur de charognes, le sarcorampe (et les vautours en général) permet de concevoir des êtres dont l'horizon relationnel s'atrophie – ou se suspend – par un bouclage sur soi dévoilé par le registre alimentaire. En estimant, d'un point de vue humain, que les sarcorampes pratiquent l'auto-cannibalisme nécrophage, l'autocoprophagie, l'auto-ostéophagie, voire l'autocuisson, les Yurakaré admettent que les vautours se caractérisent comme des êtres qui, par définition, ne sont plus prédateurs et n'ont donc plus, ni ennemis, ni proies. À l'instar de Vautour dont le démiurge *Tiri* a sanctionné le comportement en l'obligeant à ne manger que ce que d'autres que lui tuent et abandonnent, les sarcorampes ont un régime alimentaire postprédateur qui est dépeint dans le mythe comme une sorte de végétarisme : ils boivent du lait comme des bébés, ils mangent du manioc et des arachides, et leur auto-ingurgitation est un acte qui n'est même plus alimentaire à leurs yeux.

Les images que l'on découvre, en explorant les divers aspects de l'appréhension du sarcorampe et des charognards, sont suffisamment étayées pour que l'on comprenne que les Yurakaré n'ont pas assimilé à la légère le destin du guerrier tué comme un fait n'ayant rien d'attirant. Que le devenir sarcorampe soit un devenir des plus déplaisants était un point sur lequel le narrateur insistait d'ailleurs fortement dans ses commentaires. Il affirmait que ce récit était utilisé par les aïeux comme un avertissement ou une dénonciation de la guerre : non pas que la guerre fût condamnable, d'un point de vue moral, mais, d'une façon pragmatique évidente, pour les conséquences eschatologiques qu'elle impliquait. Outre que l'idée de devoir assumer un tel régime alimentaire était peu réjouissante, celle d'être accueilli par *meme Shēwshē* imposait aussi de s'éloigner à jamais de *tata Dios* et de ses propres parents. En exposant ces raisons, le narrateur ajoutait toutefois un point supplémentaire dont il est temps de prendre connaissance. À cet effet, il vaut la peine de citer *verbatim* ses propos : « Quand quelqu'un va [et

meurt] à la guerre, on dit que son esprit ne va pas [auprès de Dieu], il va chez les vautours : parce qu'il est mort avec de la poudre, avec de la munition. Tout ce qui sert à tuer. Des machettes. C'est ça l'histoire des anciens ».

En évoquant des armes précises – des armes à feu et des armes blanches, des armes explosives et métalliques –, le narrateur opérait une critique de la guerre dans un cadre qui n'est plus exclusivement cosmologique et eschatologique, mais sociologique et historique : les armes à feu et les armes blanches peuvent en effet être qualifiées d'« exogènes », dans la mesure où elles s'opposent à l'arc et aux flèches, dont les Yurakaré maîtrisent le processus de production, alors que les armes exogènes sont fabriquées et, partant, utilisées, de façon caractéristique, par des autres. Ce sont de plus, pour les Yurakaré d'aujourd'hui, les armes par excellence des non-indigènes ou des « Blancs », c'est-à-dire des *Karay* comme les nomment les Yurakaré ¹⁹. De ce point de vue, le narrateur inféodait le devenir sarcoramphé au complexe technologique d'un armement différentiel qui, par métonymie, fait réapparaître la figure particulière du meurtrier : un meurtrier dont le profil de *Karay* est indiscutable ²⁰.

SOLDATS ET TUEURS

La récupération de l'image du repas charognard dans le récit du voyage au ciel des assassinés, sous la forme de l'étrange rencontre de l'âme d'une victime réincarnée agissant sur son propre corps, offre à l'imagination une scène qui se déroule dans le paysage du combat accompli où tout mouvement apparaît suspendu. Sur le champ de bataille déserté par les belligérants, il ne reste que les cadavres abandonnés et un survivant, lui-même paralysé, dont la voix seule rappelle sa présence à une âme surprise de l'y trouver. Cette scène d'après combat semble séparer inexorablement les victimes de leurs tueurs. Mais toute médiation entre eux n'en disparaît pas pour autant, bien qu'elle ne soit pas donnée à voir. En conditionnant le devenir sarcoramphé à une mort produite par des armes exogènes, le narrateur exposait une modalité spécifique d'attachement entre la victime et son meurtrier qui a servi de pierre de touche aux Yurakaré pour actualiser à leur manière le plan d'indistinction dans lequel les identités du meurtrier et du tueur se rejoignent.

La mention de transformation en charognards des meurtriers est rarement mentionnée par les Yurakaré, mais elle apparaît dans le récit de la visite au ciel des assassinés, comme le lecteur l'aura peut-être déjà repéré dans l'expression un peu sibylline que le narrateur met dans la bouche du visiteur céleste au moment où ce dernier prend congé de son parent sarcoramphé : « Je viendrai te voir, si je tue ou si je suis tué ». Cette promesse de retrouvailles indique qu'un tueur, aussi bien qu'une victime, a « accès » au ciel des sarcoramphes. Mais il s'agit plus que de cela. De fait, les tueurs autant que les victimes partagent le même destin. Le

résumé que l'on a lu précédemment faisait l'impasse sur un petit segment narratif qui, en révélant les périls du monde de *meme Shēwshē*, est explicite sur ce point. En voici le texte intégral pour les deux versions obtenues, en espagnol d'abord, puis en yurakaré :

Llegaron allá, allá en la casa, dice ya. Fucha que habían hartos militares y soldados ¿no?, cogiendo mujeres ¿no?...

Y él, deseando dice ¿no? « Aquí me vas a esperar hermano, le dijo, porque si vas por allá, te van a matar. Estos soldados son bandidos – dice que le dijo – matan. Porque vos no te has muerto, dice que le dijo. Si te haigas muerto, bueno, tranquilo pasabas, dice que le dijo. »

Látiji baliw ; wiwiwya sibēy. Banáj sibbē. Banáj sibbē. « Lani tūtcham, chee, tūtūya. Nish tuwim mēē, nish tuwimja. Miboboniyu ! Nish tojoto maylejtī anu, ittaw... soldaw ».

On dit qu'ils arrivèrent là-bas, là-bas dans la maison. Purée, qu'est-ce qu'il y en avait des militaires et des soldats, baisant des femmes... Et lui de les désirer. « Ici, tu vas m'attendre mon frère, lui dit [son guide], parce que si tu vas là-bas, ils vont te tuer. Ces soldats sont criminels ; ils tuent. [Tu vas m'attendre], parce que tu n'es pas mort. Si tu étais mort, bon, tu passerais sans problème. »

Alors ils s'en furent ; ils arrivèrent dans la maison. La maison était vide. Complètement vide. « Reste là, compagnon. Tu n'es pas mort, toi. Prends garde à ce qu'ils ne te tuent pas. Ils ne savent pas ce que c'est que de prendre soin d'autrui, ceux-là, euh... ces soldats. »

Comme l'attestent ces deux extraits, brefs mais combien importants, il y a parmi les sarcoramphes célestes d'autres gens que des victimes réincarnées dont la compagnie pour un vivant n'est pas recommandable : des soldats, des militaires, bref des ennemis *karay*, explicitement dépeints comme des tueurs, de surcroît s'adonnant au stupre. Inutile d'insister sur le fait qu'il ne s'agit pas de tueurs qui utilisent des arcs et des flèches. La force des images évoquées montre l'enracinement d'une représentation négative des *Karay* qui renvoie à la longue histoire des conflits qu'ont livrés les Yurakaré à l'époque coloniale, autant qu'aux violences subies à l'époque de l'exploitation du caoutchouc. Pour l'argumentation qui est la nôtre, retenons de ce passage qu'il atteste sans équivoque qu'une réincarnation en sarcorampe touche aussi des tueurs, mais que, dans le même temps, il marque une distinction : l'existence d'une même identité de vautour et la reconnaissance d'une entité tutélaire commune n'impliquent pas que tous ceux qui se trouvent (ou se retrouvent) dans le monde des sarcoramphes aient la même attitude.

Malgré son nouveau statut, sa réincarnation, et le corps qu'elle a mangé, la victime transformée en sarcorampe garde de son passé un sentiment d'appartenance qui se traduit dans le clair souhait de protéger le visiteur. Elle prend soin de son parent, l'avertit des dangers qui le guettent, lui indique qu'il peut épier le monde au-delà de la dernière maison, mais doit rester en deçà sous peine de ne plus jamais revenir. Les soldats mentionnés n'ont rien de cet aspect prévenant.

Pour reprendre l'expression yurakaré qui les caractérise, ce sont des gens qui « ne savent pas ce que c'est que de prendre soin d'autrui » (*nish tojoto ma-yle-jti*). L'expression, forte, est difficile à traduire sans l'affadir : introduite par la particule négative *nish* et construite sur le verbe *-yle* (« savoir, être habitué à ») suivi du suffixe habituatif *-jti*, elle dénonce une tare relationnelle intrinsèque, un défaut qui caractérise les tueurs. L'adjectif verbal *tojoto* désigne en effet « un sentiment très fort », me dira un jour un traducteur qui peinait à en formuler le sens. Rendu souvent par *mezquinar*, au sens de « garder pour soi », « conserver jalousement », *tojoto* décrit, sous la forme la plus intense, ce que l'on ressent pour ses proches lorsque l'on tient à ce qu'il ne leur arrive aucun mal, telle cette mère qui serre contre elle son enfant pour le protéger d'un danger ou cet homme qui ne veut pas donner sa fille en mariage à tel autre, redoutant qu'elle ne soit battue ou mal traitée. Bref, être dépourvu de cet affect, c'est faire preuve d'inhumanité, de cruauté, de barbarie. On ne s'étonnera pas que ce terme serve à dépeindre les soldats *karay*, ni que les parangons les plus connus en la matière soient les jaguars mythiques *Púydara* qui apparaissent dans la partie initiale de la geste du démiurge *Tiri* et correspondent aux jaguars du cycle des jumeaux amazoniens ²¹. De ces félins responsables du meurtre de la mère de *Tiri*, qui incarnent l'inimitié par excellence, on dit exactement la même chose, mot pour mot : *nish tojoto maylejti* !

Les informations contenues dans la narration indiquent que des victimes de guerre ou des soldats peuvent devenir vautours, mais la « production » de sarcoramphes n'est pas limitée à ce contexte belliqueux du passé. Les représentations chariées par le mythe sont en effet toujours d'actualité. Pour certains Yurakaré du Sécure et de l'Isiboro, rencontrer ou voir un sarcorampe peut servir de déclencheur pour évoquer la mort violente : dans les quelques exemples de la vie courante où cette connexion a été constatée, c'est moins le destin *post mortem* d'une victime que celui d'un tueur qui est concerné. Évidemment, tous les sarcoramphes ne sont pas identifiés comme des avatars de meurtriers et tous les Yurakaré n'établissent pas spontanément cette connexion, mais celle-ci demeure possible. La seule fois que j'ai eu l'occasion de voir un sarcorampe, immobile, perché sur une branche élevée d'un arbre sec dominant les berges escarpées du Sécure, alors que nous remontions en pirogue la rivière, un des compagnons de voyage demanda à son voisin : « Est-ce que celui-là est un tueur ? » Je pris note de la question sans pouvoir obtenir d'explications supplémentaires sinon l'affirmation réitérée : « Certains sont des tueurs ». Impliquant des parents du narrateur du récit, cette anecdote, intéressante en tant que telle, aurait été trop singulière pour être significative, si elle n'avait pas été confirmée par ailleurs. Dans un contexte fort différent, deux Yurakaré, qui n'étaient ni parents entre eux, ni parents des précédents furent conviés par van Gijn à identifier des photographies d'oiseaux. En voyant défiler des images de sarcoramphes, un des interlocuteurs se demanda si l'un d'entre eux n'aurait pas été un *matón* ²², un tueur (van Gijn, Hirtzel et Gipper 2011). Il ressortit de cet

échange que seuls les sarcoramphes entièrement noirs étaient des réincarnations de meurtriers²³. Dans aucun de ces deux cas il n'a été obtenu d'informations complémentaires qui auraient pu rendre explicite le type d'assassins que l'on estime contraint à poursuivre une existence sous forme de sarcoramphe. Mais, indirectement, les récits de deux meurtres successifs, commis par un père et son fils, dans des circonstances différentes et à bien des années d'écart, semblent apporter des éléments de réponse, précisément en ce qu'ils actualisent un clair contraste entre l'usage des armes à feu et de l'arc pour tuer.

Le meurtre commis par le père, dans des circonstances qui lui auraient permis en cour d'assises de plaider la légitime défense, se déroula de la façon suivante. À l'époque des faits, cet homme résidait avec sa famille élargie sur la rivière Maniqui, en territoire chimane ; il eut alors une liaison avec une femme chimane mariée, provoquant la colère du mari. Celui-ci, sans rien révéler de ses intentions et en affichant un air faussement affable, vint un jour, accompagné de quelques-uns des membres de sa famille, le retrouver pour boire de la bière de manioc. Lorsque la boisson fut terminée, il invita son rival à le suivre, lui proposant de continuer à boire chez lui, où il avait, disait-il, encore provision de boisson. Le père de l'amant eut le pressentiment que quelque chose de grave se tramait et il conseilla à son fils de prendre discrètement une arme. Et ce que le père redoutait arriva. Alors qu'ils étaient dans la pirogue, l'homme trompé et ses parents changèrent d'attitude : subitement, ils tombèrent sur l'amant. À l'aide de cordages qu'ils avaient amenés avec eux, ils s'apprêtaient à lui lier les mains, dans l'intention de le jeter par-dessus bord et de le faire se noyer, quand l'homme sortit son arme et tira, profitant de la confusion pour sauter à l'eau et s'enfuir. Un Chimane fut blessé à l'aîne et mourut quelque temps après. Le tueur, bien des années plus tard, restait très préoccupé par ce meurtre. Pris de boisson et inquiet, il conta cet épisode biographique, précisément afin d'expliquer pourquoi il était certain de ne jamais voir *tata Dios*, ni de revoir ses parents. Certes, il ne fit pas allusion à la crainte d'une réincarnation en sarcoramphe, ni même ne laissa entendre qu'il redoutait éventuellement les flammes de l'enfer, mais étant donné la configuration de l'eschatologie yurakaré qu'il connaissait lui-même, ces précisions n'étaient sans doute pas nécessaires : c'était là l'horizon imaginaire dans lequel il pouvait projeter son destin *post mortem*.

Beaucoup plus récemment, le fils de cet homme fut confronté à une situation en quelque sorte inverse : il ne fut pas contraint à tuer pour se protéger de l'agression d'un amant jaloux, mais décida sciemment d'éliminer un homme qui avait eu des rapports sexuels avec sa femme. Ayant épousé une femme chimane réputée pour sa beauté, il était particulièrement attentif à ce que personne ne s'approchât trop d'elle. Pourtant, dans sa communauté, un étranger – un *Karay* – qui exerçait de plus la fonction valorisée de professeur, fut séduit par la jeune femme. En l'absence du mari parti en voyage, il fit boire celle dont il voulait être l'amant et profita de son ascendant pour parvenir à ses fins, sans hésiter au reste

à juguler des ébauches de résistance par la force. Renseigné par des tiers, le mari trompé planifia sa vengeance et, un jour, à l'aube, abattit son rival à coups de flèches (des rumeurs non confirmées voulant même qu'il s'agît de flèches empoisonnées ²⁴). À la différence de son père qui avait dû, dans des circonstances où sa vie était en péril, tirer sur ses agresseurs pour leur échapper, provoquant la mort de l'un d'eux, le fils prépara l'exécution du violeur, tout en ressortant de la panoplie des armes disponibles, celle qui *a priori* n'était pas précisément l'arme qu'un Yurakaré emploie aujourd'hui spontanément. L'homme, certes, faisait partie de ceux qui, enfants, avaient appris à manier l'arc et la flèche, avant tout pour pêcher, mais comme tous les membres de sa communauté, il n'en disposait pas moins d'une arme à feu à la maison. Des préoccupations eschatologiques avaient-elles guidé dans ce cas le choix de l'arme, répondant en outre aux interrogations du père à ce sujet ? La question reste ouverte.

Avant de poursuivre, résumons les principaux acquis du parcours réalisé jusqu'à présent : d'un côté, les Yurakaré exposent le devenir sarcoramphé des victimes de guerre en insistant sur l'aspect autoréférentiel et non prédateur du régime alimentaire du charognard et donc de la victime ; de l'autre, ils affirment non seulement que les armes exogènes sont la cause de cette palingénésie, mais admettent aussi que les tueurs qui les manipulent peuvent se transformer en cet oiseau. L'horizon d'indistinction entre meurtriers et victimes reçoit un traitement qui s'éloigne du paradigme prédateur, du moins dans les formes canoniques qu'on lui connaît : tuer ou être tué avec des armes exogènes génère certes une identification du tueur et de la victime, mais en un troisième terme dont le point de vue se construit sur un modèle charognard et postprédateur, tendant vers le vase clos de l'autoréférentialité ²³. Lorsqu'un humain voit un sarcoramphé manger son corps, lorsqu'il l'entend affirmer qu'il l'enterre, on ne peut en effet conclure que le sarcoramphé devient « l'ennemi » de lui-même, ni même qu'il est sa propre proie, puisque précisément une telle scène suppose un troisième terme – le tueur qui est ici exclu. De ce fait, pour les Yurakaré, le tueur ne s'approprie, ni ne devient sa victime, mais s'offre, dans un mouvement retourné sur soi, le même destin que celui qu'il inflige. Tuer avec des armes exogènes, c'est donc, de ce point de vue, forger son propre destin : un destin marqué par l'autoréférentialité d'un devenir sarcoramphé possible. Lorsque l'on tue un ennemi avec une arme à feu ou une arme blanche, ce sont les relations charognardes qui englobent celles de prédation.

L'AUTOCANNIBALISME VICTIMAIRE

Les enjeux exposés par la palingénésie sarcoramphé des victimes de guerre yurakaré semblent, de prime abord, peu fréquents dans l'ethnographie amazonienne et pourraient passer pour une curiosité. Pourtant, un survol

comparatif de l'espace qui longe les Andes du moyen Pérou à la Bolivie, montre que les Yurakaré n'ont pas été les seuls à leur attacher de l'importance. D'un côté, matériellement pourrait-on dire, la narration dans laquelle la figure de l'autocannibalisme se déploie pour les Yurakaré, n'est elle-même qu'une variante d'une famille de récits qui présentent régulièrement, sinon communément, un voyage au ciel des assassinés et sont contés dans des populations appartenant à des familles ethnolinguistiques variées du piémont. On en retrouve l'attestation chez les Chimane, voisins immédiats des Yurakaré et membres de la très réduite famille linguistique Mosestén (*cf.* Huanca 2008, pp. 56-59), mais aussi, bien plus au nord, chez les Yánesha arawak, résidant aux environs du Cerro de la Sal²⁶, ou encore parmi les locuteurs de langue takana, réduits dans la mission de Cavinás sur le moyen Beni et connus aujourd'hui comme Caviñenos (Tabo Amapo 2008, pp. 100-102 pour le texte et pp. 238-240 pour les notes). D'un autre côté, si ces récits – ou à tout le moins ceux qui ont pu être réunis – n'accordent pas au sarcoramphe un rôle de premier plan, il existe aussi des populations piémontaises qui, à l'instar des Yurakaré, relient cet oiseau au devenir des assassinés, ainsi qu'à des formes particulières d'autocannibalisme. C'est notamment le cas des Ashaninka et des Matsigenka du piémont andin péruvien (Figure 2).

FIG. 2 – Carte des principaux groupes ethniques et populations cités dans le texte.

Les narrations de la visite au ciel des assassinés et/ou des victimes de guerre, produites par les Chimane, les Yánesha et les Caviñenos, ont plus de points communs entre elles qu'elles n'en présentent toutes ensemble avec la version yurakaré, mais elles forment avec cette dernière une unité indéniable. Le point majeur de divergence tient à ce que les récits de ces trois populations ne situent pas cette visite dans le contexte d'une relation entre un guerrier mort et un compagnon survivant, mais dans le cadre plus intime d'un deuil féminin : dans les trois cas, le personnage principal en est une femme, une mère ayant perdu son fils dans la version chimane, une épouse ayant perdu son mari dans les deux autres exemples. Modulée sur le drame et la frustration d'une séparation regrettée, la visite au ciel peut s'interpréter comme une tentative désespérée de reconstituer une relation irrémédiablement interrompue par la mort violente. Pourtant, si le motif initial du voyage est la perte d'un être cher arraché à l'amour maternel ou conjugal, ces narrations retrouvent la problématique du récit yurakaré lorsqu'elles présentent le statut ontologique des victimes. Toutes les versions octroient un espace céleste circonscrit aux morts tués au combat ou assassinés, des pratiques alimentaires faisant horreur aux vivants parce qu'incompatibles avec les leurs et, en outre, abordent la nature autocannibale de leur régime alimentaire.

Dans le cas des Chimane, les victimes de mort violente deviennent des *vävajti* (« esprits »), terme que certains narrateurs traduisent par l'espagnol *demonio* (« démons »), dont le lieu de résidence définitif est le ciel (*che've*) ou, plus précisément, « sous le ciel », à savoir dans les nuages (Daillant 2003, p. 255). La spécificité par excellence des *vävajti*, aux yeux des Chimane, c'est qu'ils boivent une eau immonde toujours souillée de sang, impropre à la consommation pour les humains vivants. Le fils assassiné, dans le récit mentionné plus haut, enjoint ainsi sa mère d'emporter de l'eau : « “*In the che've [ciel], demons drink dirty water mixed with blood*”, said Ocoriyo. “*Mother, take your water in a puñuj (pot) and put the puñuj on your head*”, he advised her. “*You will get on my back and then we will fly*”. The mother went to bring the water as her son advised » (Huanca 2008, p. 57). Non seulement le reflet du sang colore l'eau céleste des *vävajti*, mais le rouge est plus généralement la couleur dominante de leur monde vu de la terre. Pour les Chimane, le « rougeoiement vespéral [des nuages] évoque le sang qu'ils ont perdu » (Daillant *ibid.*). Par ailleurs, si certains affirment que les tueurs deviennent aussi des *vävajti* à leur mort (Riester 1993, p. 461), ce n'en est pas moins fondamentalement l'image de la victime qui constitue le « prototype » de cette catégorie de morts (Daillant communication personnelle, 2013).

Les Yánesha n'auraient pas à produire de grands efforts pour s'accorder avec les représentations des Chimane. Pour eux, les assassinés, mais aussi les noyés, deviennent des *sanerr*, des êtres qui, pour les vivants, portent les stigmates des causes de leur mort, en particulier des blessures en cas d'assassinat ; ces âmes, qui peuvent effrayer les vivants sous forme de spectres errants appelant les

humains (Santos-Granero 2003, pp. 187-188 ; Valadeau 2010, p. 283), possèdent également une demeure particulière, l'étage cosmique supérieur appelé *Sanrro-nesho*, littéralement « le monde des assassinés », dont le Soleil n'est autre que la divinité maléfique *Yompor Rret* (Smith 1977, pp. 92-93). Dans le voyage au ciel des assassinés que content les Yanesha, la veuve qui l'entreprend est aussi confrontée à la nausée : elle découvre, révoltée, que les poux de son mari mort sont des vers, et la bière des assassinés, une boisson immonde, non pas faite à base de tubercules, mais à base de cœur, de foie ou de reins fermentés (*ibid.*, annexe II ; Valadeau *ibid.*, p. 298). L'étage cosmique des assassinés est un monde où se trouvent, « réincarnés » à leur manière, des cadavres mi-sanglants, mi-décomposés, mais où la figure de l'assassin n'apparaît pas ; elle n'est pour le moins jamais mentionnée dans la littérature consacrée à ce mythe.

Le récit de la visite au ciel que racontent les Caviñenos recoupe en grande partie ces données, mais avec quelques spécificités. Dans le cas des Caviñenos, les morts, victimes de guerre – en particulier celles tuées par leurs voisins Esse-Ejja – se métamorphosent en une espèce de canidé communément appelée *zorro* en espagnol local, mais dont le nom vernaculaire caviñeno *ijawa* est identique à celui utilisé pour désigner génériquement les « démons » (le diable ou Satan) (Tabo Amapo 2008, p. 240, note 338). À la différence des récits précédents, la veuve qui demande à son mari tué de lui montrer où il vit, ne constate pas de différence entre la nourriture céleste des victimes et sa nourriture terrestre. Passant outre un avertissement de son mari, elle décide d'y goûter : mal lui en prend, elle sera elle-même tuée par les Esse-Ejja peu de temps après son retour sur terre. Si le sang n'est pas une image qui prédomine dans la description du régime alimentaire, il n'est néanmoins pas absent de la représentation physique des victimes. Lorsque la femme quitte son mari pour rentrer chez elle, celui-ci lui interdit de se retourner, mais elle ne peut s'en empêcher : elle voit alors un instant son mari comme un « vrai mort », c'est-à-dire couvert de sang. Les augures d'assassinat renvoient, pour leur part, à l'image de sang perdu. La lune rousse était le signe pour les Caviñenos qu'un de leurs parents avait été tué par un Esse-Ejja (Nordenskiöld cité dans Tabo Amapo 2008, p. 229, note 257). Par ailleurs, lorsqu'un individu n'est plus en mesure de voir que la viande d'un gibier est cuite et reste persuadé que, malgré la cuisson, elle est toujours gorgée de sang, c'est là le présage qu'il versera prochainement le sien (*ibid.*, p. 106).

Dans les différents cas exposés, le sang joue un rôle indéniable pour décrire le monde de ceux qui ont été passés par les armes, sans parler de la possibilité de sa consommation explicite ou implicite par les victimes elles-mêmes ; l'image du tueur en tant que telle et, par extension, celle des ennemis sont en revanche beaucoup plus ténues et davantage encore si, par contraste, on compare ces données à celles des Yurakaré. Dans un tel cadre, on n'aura pas de grandes difficultés à concevoir que le régime alimentaire des victimes, en particulier les boissons, toujours immondes d'un point de vue humain, qu'il leur arrive de

consommer, renvoie sur un mode impersonnel et générique au sang qu'ils ont perdu, et que des tueurs – absents du ciel et dont il n'est pour ainsi dire pas question – ont fait couler. Pourtant, l'autohémaphagie n'en demeure pas moins dissimulée à ceux qui la pratiquent : les assassinés chimane, yánesha ou caviñenos ne se considèrent pas comme des humains blessés ou des vampires s'alimentant du corps de victimes qui, à chaque nouvel homicide, viennent grossir leurs rangs. S'ils sont cannibales, ils l'ignorent, et il faut un vivant pour l'affirmer. Ce décalage essentiel ramène donc à la scène autocannibale du récit yurakaré, où une victime mange son corps dans la perspective d'un humain, mais, pour elle-même, ne fait que l'enterrer. L'apparition du sarcorampe entraîne toutefois une double accentuation : elle transforme le registre prioritairement liquide de l'hémaphagie en celui plus matériel de la nécrophagie et elle coïncide avec l'apparition d'une référence plus claire aux tueurs, qu'il s'agisse d'associer le devenir des uns et des autres ou au moins d'attribuer au sarcorampe lui-même un statut de meurtrier.

Dans la monographie qu'il a consacrée à la cosmologie des Ashaninka de la région du bas Ene et du Tambo, Weiss (1975) indique que les Ashaninka reconnaissent l'existence d'un sarcorampe mythique (*Amémpori*), dont ils placent la résidence dans les nuages ; ce personnage, outre qu'il possède de nombreuses filles, serait selon certains un humain cannibale transformé par *Pawa*, la divinité supérieure identifiée avec Soleil²⁷. Dans sa demeure céleste, *Amémpori* accueille les assassins et assassinés après leur mort (*ibid.*, pp. 265, 413 note 1, 438)²⁸. Bien que l'auteur n'indique pas si ces deux catégories de morts, au cours de leur installation aux cieux, subissent une métamorphose, il note cependant qu'elles deviennent « des sujets » (des « vassaux » pour reprendre une traduction plus littérale du terme anglais *liege* utilisé par Weiss) de Sarcorampe qui incarne lui-même une figure de grand chef (*koráka*) (*ibid.*, pp. 265, 446 note 54)²⁹. Selon les Ashaninka, Sarcorampe a un rôle cosmologique important au-delà de l'accueil qu'il réserve aux assassins ou aux assassinés : d'un côté, il se reconnaît lui-même comme un adorateur du « vrai dieu » (*Pawa*), auquel il offre des messes³⁰, ce qui ne l'empêche pas de tromper la divinité en se faisant passer pour elle auprès des âmes des morts qui cherchent à l'atteindre, les détournant du devenir *post mortem* qu'elles souhaiteraient réaliser, selon une modalité, duperie mise à part, qui n'est pas sans évoquer les risques qu'encourent les âmes des Yurakaré sur le chemin des cieux (*ibid.*, pp. 265 et 437-438). Non sans hypocrisie, Sarcorampe semble cependant rendre aussi des services à *Pawa* : avec le couteau que celui-ci lui a offert, il tue sur terre des humains ou, à tout le moins (les données sont ambigües), prélève des morceaux de cadavres lorsque ceux-ci n'ont pas été préalablement consommés (et souillés) par les urubus noirs. *Amémpori* rapporte ces morceaux de choix à son maître *Pawa* qui les transforme alors en viande comestible – en usant de son souffle – et s'en nourrit (*ibid.*, p. 276, note 23).

Les Matsigenka, voisins orientaux des Ashaninka, vivant principalement sur le haut Urubamba, n'ont pas développé une figure quasi divinisée de sarcoramphe et considèrent davantage l'ensemble de ces vautours comme un « peuple » (Renard-Casevitz 1991). Leurs discours portant sur le sarcoramphe n'en sont pas moins fort proches de ceux de leurs voisins et renvoient à un modèle semblable. Tandis que les morts noyés deviendraient des urubus noirs (Baer 1979, p. 105), les Matsigenka admettent que « *los cuerpos de los que mueren asesinados, son comidos por los sampónero o gallinazos blancos, los cuales respetan el corazón, lo soplan y lo convierten en sampónero como ellos, y lo llevan arriba, a Menkoripatsa, su paradisiaca morada* »³¹ (García 1936, p. 137). Dans le corpus de récits mythologiques étoffés où ils figurent (Renard-Casevitz *ibid.*), les sarcoramphe ne paraissent pas incorporer directement des tueurs, mais l'être eux-mêmes occasionnellement, comme les données ashaninka semblent aussi l'indiquer. Par ailleurs, le sarcoramphe représente également une figure de chef se manifestant par l'autorité incontestable qu'il impose aux urubus noirs ; il n'est cependant pas seulement le maître blanc des urubus noirs : les Matsigenka peuvent en faire aussi originellement un « Blanc », un non-indigène ou, pour reprendre le terme d'origine quechua qu'ils ont adopté, un *viracocha*³². Dans les récits matsigenka, le sarcoramphe est également équipé d'un couteau (ou d'un sabre métallique) qu'il utilise pour entailler les cadavres, parfois achever des mourants, ou encore pour les décapiter. Le thème de l'autocannibalisme est, sous forme oblique, un trait que l'on retrouve présent chez les Matsigenka, lorsqu'ils affirment par exemple que l'urubu noir est un fervent consommateur de pénélopes, alors que ces oiseaux sont, pour les humains, des urubus (mythe 1, *ibid.*, pp. 21-22, 27 note 5). Tuer, faire revivre pour incorporer, et se manger soi-même sont des actions qui peuvent s'enchaîner dans des scènes vertigineuses. Tel est le cas d'un récit qui raconte comment un humain, épris d'une fille de sarcoramphe, fut un jour éconduit puis mourut ensorcelé par celui qui aurait pu devenir son beau-père (mythe 21, *ibid.*, pp. 145-147). Une fois mort, le malheureux prétendant abandonna son corps et, sous l'emprise du sortilège, vint rejoindre son meurtrier sous forme d'urubu noir. Le sarcoramphe présenta alors à l'homme réincarné son propre corps en guise de repas, mais se reconnaissant, l'urubu refusa de se manger. Saisissant son sabre habituel le sarcoramphe le décapita, arracha son cœur, souffla et le fit revivre, mais pour que l'humain cesse d'identifier ce corps comme sien et accepte de se manger, il dut lui infliger ce traitement à plusieurs reprises.

Par-delà les parallélismes évidents que présentent les données ashaninka et matsigenka avec celles des Yurakaré, deux remarques générales s'imposent. En premier lieu, l'autocannibalisme générique des victimes par autoconsommation sanguine non assumée explicitement, ne diffère pas foncièrement du cannibalisme des charognards exprimé en particulier par les Matsigenka, qu'il s'agisse des urubus noirs se mangeant les uns les autres sans s'en rendre compte, ou des

victimes dont les corps sont engloutis par les sarcoramphes, qui sont déjà des réincarnations des victimes. Ce phénomène d'autoconsommation générique trouve dans le récit de l'humain transformé en urubu noir, décapité à répétition jusqu'à ce qu'il se mange, une formulation radicale, mais tout à fait parallèle au devenir de la victime yurakaré : au lieu de penser, comme celle-ci, qu'il s'enterre tout en se mangeant, il se mange sans plus le savoir, ce qui sous-entend qu'il pense faire autre chose que se manger.

En second lieu, il est un point qui fait particulièrement diverger les données ashaninka et matsigenka de celles des autres populations piémontaises : avec le sarcoramphe se trouve introduit un objet absent des autres récits de visites au ciel des assassinés, l'arme métallique – un couteau, un sabre. Or chez les Yurakaré, à côté des armes à feu, ce sont précisément des armes de ce type qui prédéterminent le devenir sarcoramphe, explicitement pour la victime et très probablement pour le tueur qui s'en sert. Cette insistance sur les armes, présente sur le piémont andin au nord du Cuzco, est-elle une coïncidence ou est-elle l'indice d'un enjeu dont l'importance reste encore à préciser ? C'est ce qu'il faut examiner en revenant à l'ethnographie et à l'ethnohistoire yurakaré.

DES ARMES ET DES ENNEMIS

Lorsque l'on sonde les souvenirs, en définitive relativement riches, que les Yurakaré ont conservés de leurs inimitiés passées et des épisodes belliqueux qui ont pu leur être liés, deux types d'ennemis apparaissent, contre lesquels ils auraient eu maille à partir, et dont ils affirment généralement avoir été des victimes. D'un côté, ils peuvent imaginer avoir fait la guerre contre des « Indiens sauvages » : c'est alors aux groupes tupi-guarani de leur voisinage, contactés au cours du xx^e siècle, les Siriono ou les Yuqui, qu'ils font référence. Désignés génériquement comme des *bárbaru* « barbares » par des Yurakaré qui reprennent à leur compte la terminologie régionale, les ennemis d'autrefois auraient été des hommes nus vaguant en forêt. Lorsque les ennemis sont envisagés selon ce paradigme, le contraste entre armes endogènes (arcs et flèches principalement) et armes exogènes (armes à feu, armes blanches) n'est pas un critère d'opposition marquant³³. Mais d'un autre côté, les Yurakaré peuvent également concevoir leurs anciens ennemis d'une façon différente. Il leur paraît également pertinent de les considérer comme des non-indigènes d'autrefois, des « Blancs », des *Karay*, mais, dans ce cas, le fait qu'ils aient été détenteurs d'un armement spécifique ou, au moins, pourvoyeurs d'outils métalliques devient alors essentiel.

Pour faire référence aux ennemis du temps passé, certains Yurakaré mobilisent le terme étymologiquement obscur de *Sulustu* (*Suhjustu* ou *Shulujushtu* selon certains)³⁴. C'est précisément dans le cadre d'une guerre contre des ennemis appelés ainsi que le narrateur plaçait la palingénésie sarcoramphe. Avec les

graphies Solosto et Solostro, ce terme apparaît dans des documents historiques de la fin du XVIII^e siècle et du premier tiers du XIX^e siècle, comme le nom attribué à deux fractions ou *parcialidades* excentrées de Yurakaré, localisées dans le bassin de la rivière Yapacani, à l'est du territoire principal du reste du groupe, et qui maintenaient entre elles et le gros des Yurakaré des relations de conflits dépeints comme violents³⁵. Les Yurakaré actuels qui ne sont pas – au moins dans leur grande majorité – des descendants de ces Solosto « historiques », ne font plus le lien entre ce terme et des épisodes de guerres intra-ethniques auxquelles ils se seraient livrés au cours du XVIII^e siècle. Pour certains, comme c'était le cas du narrateur du récit de la visite au ciel des assassinés, les *Sulustu* étaient des *bárbaru* de type Siriono/Yuqui. Mais pour d'autres, *Sulustu* renvoie à une variété ancienne de *Karay* : « *Los Sulujustu tenían, creo, armas, nuestros antiguos era con lanza, con flecha. Cuando ya tuvieron, [...] las armas, escopetas, con eso [...] liquidaron toda nuestra raza [...] de ahí ya casi se terminaron los antiguos* » (Ribera Paniagua 2006, p. 23, données collectées en 1988)³⁶. Exterminateurs armés de fusils pour cet interlocuteur, les *Sulustu* étaient, pour une autre personne, des *Karay* d'autrefois, iniques et abusifs, qui attaquaient les ancêtres, non pas tant pour les massacrer que pour s'approvisionner en captifs – femmes surtout, mais aussi enfants (garçons et filles) – qu'ils forçaient ensuite à travailler pour eux (van Gijn, Hirtzel et Gipper 2011). Néanmoins, au cours des combats qu'ils livrèrent contre eux, les ancêtres auraient eu le dessus grâce à leurs armes, repoussant leurs ennemis à l'aide de leurs flèches à pointe lancéolée, faites de bambou *Guadua* (flèches dites *toño*), qu'ils opposèrent, non pas à des fusils, mais à des frondes et à des « machettes de pierre » qui constituaient l'armement de leurs adversaires. Bien qu'elle admît n'être pas certaine de connaître la provenance de ces *Sulustu*, cette personne conjecturait qu'ils venaient de Cochabamba ou de Santa Cruz avec une préférence pour cette dernière option, mais affirmait qu'il ne s'agissait pas, quoi qu'il en soit, de Collas (c'est-à-dire de « paysans andins »).

Sinoro, parfois aussi prononcé *Shinoro*, est le second terme que les Yurakaré peuvent utiliser pour faire référence aux ennemis d'autrefois³⁷. Le référent historique le plus ancien auquel il est associé et auquel les sources historiques permettent d'accéder (à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle) est celui des Chiriguano. À cette époque, les Yurakaré les considéraient comme dotés de supériorité guerrière, car ils étaient parvenus à s'emparer de la majorité des mythiques « flèches de soleil ». Celles-ci étaient tombées du ciel lorsque le démiurge *Tiri*, dans un récit déjà cité, non seulement avait permis à l'humanité du dessous d'émerger sur terre, mais avait ensuite créé en son sein la discorde, d'où naquirent les groupes ethniques et les « nations » dans lesquels elle se décline (d'Orbigny 1844a, p. 214). Aujourd'hui, pour certains Yurakaré, *Sinoro* est considéré comme un terme synonyme ou, à la rigueur, une sous-classe de *Sulustu*. Le narrateur du récit examiné précédemment favorisait cette dernière option et précisait même qu'aujourd'hui encore on pouvait en rencontrer dans les lieux les

plus reculés de la forêt, ajoutant qu'ils présentaient la particularité d'avoir l'articulation du genou inversée³⁸. D'autres Yurakaré maintiennent en mémoire un récit de guerre impliquant des *Sinoro*, de la richesse duquel il n'est pas possible de rendre compte dans ces lignes, mais dont on dira qu'il raconte le rapt d'une femme et d'un enfant, selon un *modus operandi* similaire à celui prêté dans les sources anciennes aux Chiriguano : rapt de femmes et d'enfants, avec mise à mort des maris mais pas des frères, final du récit mettant en scène un mari tué, puis découpé et placé à cuire sur un bûcher qui évoque évidemment un boucan (van Gijn, Hirtzel et Gipper 2011)³⁹. Globalement les *Sinoro* sont considérés comme des ennemis, mais pas systématiquement. Certains Yurakaré voient aussi dans les *Sinoro* des *Karay* d'autrefois, pourvoyeurs de biens. Un interlocuteur affirmait ainsi que les *Sinoro* devaient être clairement distingués des *Sulustu* : « *No son bárbaros, son como carayanas. No son indígenas. Hablan idiomas diferentes. Eran hombres ricos. Son de ellos que los antiguos conseguían sus herramientas* » (*ibid.*). Un cousin lointain de cet interlocuteur livra une version particulière d'un mythe bien connu où il est question de l'origine accidentelle des *Karay*. Selon lui, le héros yurakaré créa par mégarde « *Brazil, Perú, Argentina, Alemania, La Paz, Cochabamba. [...] Estos son los pueblos de carayanas que se llaman shinoro* » (Ribera Paniagua 2006, p. 98).

Malgré leur aspect hétérogène, et en dépit des contradictions inévitables qu'ils présentent, les attributs qui permettent aux Yurakaré de considérer les *Sulustu* et les *Sinoro* en tant que *Karay* renvoient globalement à une maîtrise technologique différentielle se manifestant, soit à travers un armement spécifique contre lequel les Yurakaré auraient opposé, avec ou sans succès, leurs arcs et leurs flèches, soit comme des « richesses » consistant en outils métalliques dont on n'oubliera pas qu'il s'agissait aussi d'armes (couteaux, machettes) dans la plupart des cas⁴⁰. S'il est aisé d'admettre que les colonisateurs européens ou leurs descendants aient pu être associés à des ennemis dotés d'un armement contrastif face aux armes endogènes des Yurakaré, on doit se garder de penser qu'ils furent les seuls dans ce cas.

L'accaparement par les Chiriguano de « flèches solaires » qui expliquerait leur puissance guerrière ou l'usage, aujourd'hui, d'un nom qui fut le leur pour caractériser des pourvoyeurs d'outils, résultent d'un télescopage d'images relatives à une expérience historique des Chiriguano, en interférence permanente avec celle des *Karay*. Rappelons quelques généralités : l'arrivée des Guarani, à l'origine des Chiriguano, depuis le bassin du Rio de la Plata a été, en grande partie, un processus de déplacements parallèles, parfois même suscités par les colonisateurs espagnols⁴¹. La puissance et la supériorité guerrière des uns et des autres étaient évidentes pour les populations indigènes du coude des Andes qui, comme les Yurakaré, eurent à se battre avec eux. Confondre les Chiriguano avec les *Karay* est encore plus justifié lorsque l'on sait que les Chiriguano n'hésitaient pas à razzier des populations environnantes pour vendre les captifs (*piezas*

« pièces » selon l'euphémisme réificateur de l'époque) aux Espagnols, une pratique dont furent victimes les Yurakaré (Del Castillo 1906 [ca. 1676], p. 372). La « pacification » partielle des Chiriguano par les Espagnols ne changea d'ailleurs par la donne : un peu plus tardivement, ceux réduits à la mission de Porongo, fondée en 1714 près de Santa Cruz, furent utilisés comme une milice au service des colonisateurs pour « *contener á los Indios Yucaráes* [sic] » (Cosme Bueno 1770).

Mais, plus intéressant encore, est de constater que les Chiriguano ont pu, dès le xvi^e siècle, susciter une figure de guerrier hautement contrastée avec celle des indigènes locaux, décalque du soldat *Karay* de l'époque. Comme Saignes l'a montré (1982), dès les années 1570 et pendant les premières décennies du xvii^e siècle, époque durant laquelle leurs contacts avec les Yurakaré étaient les plus fréquents, les Chiriguano furent pourvus d'armes (et en particulier d'arquebuses) par des métis interlopes, en échange d'esclaves. Ils n'hésitaient pas à piller des établissements espagnols frontaliers pour se pourvoir en armes, en outils métalliques ou encore en chevaux qu'ils apprirent rapidement à monter. Lizárraga rapporte que les Chiriguano étaient si puissants qu'ils pouvaient se permettre de racketter les colons de leur voisinage, narguant l'autorité de la Couronne, puisque, dans le langage de l'époque, ces pratiques étaient considérées comme un impôt : « *pagábanles tributos, cuchillos, tijeras, algunas hachas* » (Lizárraga 1916 [ca. 1604], p. 284). Enfin, au début des années 1580, les Chiriguano tentèrent de fomenter un vaste soulèvement multi-ethnique contre les Espagnols auquel participèrent les Yurakaré et d'autres groupes du piémont (comme les Jores et les Tamacoci), mais aussi des vallées andines (comme les Chuy). Face à cette révolte qui aurait pu conduire à la fin de la colonie de Santa Cruz de la Sierra, les Espagnols déployèrent une lourde campagne militaire qui dura deux ans. L'esclave noir Blas, qui avait été capturé par les Chiriguano et dont les Espagnols s'emparèrent à nouveau, a laissé un éloquent témoignage de ce qui se tramait à l'époque dans cet espace de la jeune province de Charcas : Blas affirme avoir eu la vie sauve en offrant des services de forgeron aux Chiriguano ; il nous apprend par ailleurs comment ses nouveaux maîtres obtenaient, en contrebande, auprès de leurs alliés Chuy – installés à Mizque – de la poudre, du soufre, du salpêtre, des munitions, mais aussi des haches, des couteaux, des ciseaux (Blas [esclave] 1585, f. 65v-66r)⁴². Bref, on a ici assez d'attestations historiques qui justifient que la mémoire des *Sinoro*/Chiriguano ait pu fusionner avec celle des *Karay*.

Relativement facile à percevoir derrière l'ennemi *Karay*, la silhouette des ennemis Chiriguano n'est pourtant pas la seule à s'être maintenue dans la mémoire des Yurakaré d'aujourd'hui : de manière plus ténue sans nul doute, à peine visibles, les frondes et les machettes en pierre dont il est fait mention ci-dessus et, par un autre biais, les « flèches du soleil », également évoquées, sont les traces d'une époque plus lointaine que le temps n'a pas encore totalement

effacées. La focalisation des Yurakaré sur les armes exogènes ne s'est pas fixée lors de l'arrivée des colonisateurs européens, maîtres de la poudre et du fer. Elle renvoie elle-même à un contraste entre armes endogènes et armes exogènes clairement préhispanique qui perdure aujourd'hui à l'état de vestiges. Ces référents prennent tout leur sens dans un contexte ethnographique et historique un peu plus vaste que celui que l'on a évoqué jusqu'à présent (Figure 3).

FIG. 3. – À gauche, *Inca Pachacuti Yupanqui*, Guaman Poma de Ayala (2004 [1615-1616], f. 108). À droite, *Asiel Timor Dei*, ange arquebusier, huile sur toile, 110,5 × 160,5 cm, xvii^e siècle, Museo Nacional de Arte (La Paz, Bolivie), œuvre du Maître de Calamarca, probablement José López de los Ríos.

Un large éventail de données ramène, en effet, à l'époque préhispanique, ou, au moins à sa dernière phase, particulièrement marquante localement, que fut l'expansion de l'empire inca⁴³. Si les armes à feu sont évidemment les armes par excellence des *Karay*, le fait que les Yurakaré utilisaient, au début du xix^e siècle, le terme d'origine andine *ilapa* pour les désigner n'est pas anodin (Adam 1893, p. 81). Dans les hautes terres voisines, ce terme autant quechua qu'aymara désigne la foudre, mais, dès l'arrivée des Espagnols, il servit à nommer les arquebuses et les canons. Pour les sociétés andines, plus qu'une métaphore de la

foudre, ces armes étaient une manifestation terrestre de la puissance de divinités célestes à côté du créateur Viracocha et du Soleil. Comme Ziolkowski (1997, pp. 58-59) le fait remarquer, le tonnerre était vénéré sous différentes figurations : l'une d'entre elles était précisément *Inti illapa*, « foudre du soleil », qu'on ne peut s'empêcher de rapprocher, dans un tel contexte, des « flèches solaires » qu'évoquent les Yurakaré, mais aussi des frondes. Selon Cobo, *Inti illapa* était une divinité dépeinte comme « *un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido della causaba los truenos* » (Cobo 1653 cité dans Ziolkowski 1997). Dans leurs campagnes militaires, les Incas transportaient des représentations matérielles de leurs divinités ou *wakas*, et notamment la foudre ⁴⁴. L'Inca guerrier par excellence, Pachacuti, est représenté par Guaman Poma brandissant la fronde et le casse-tête, comme s'il était lui-même une image de l'*Inti illapa* décrit par Cobo (cf. Figure 3 gauche). Cette caractéristique est au demeurant valable pour tous les souverains des Andes puisque « [e]l *Sapan Inka*, considerado como “*Hermano del Trueno*” luchaba durante las batallas con “*armas religiosas*”, imitando simbólicamente a su “*hermano celeste*”: los proyectiles de oro que lanzaba contra sus enemigos representaban los rayos del Señor del Trueno » (*ibid.*, p. 175).

L'intensité destructrice de la foudre, à travers laquelle les Incas légitimaient leur puissance militaire, ne laisse pas indifférents les Yurakaré jusqu'à ce jour, puisqu'ils la considèrent eux-mêmes comme la manifestation du pouvoir d'esprits célestes. La foudre qui éclate dans un bruit tonitruant est l'attribut par excellence d'esprits bienveillants associés aux montagnes, les *Mororuma* qui prêtaient assistance aux chamanes. Les Yurakaré les considèrent à la fois comme une image parfaite et idéalisée d'eux-mêmes et, dans un discours que l'on ne peut dissocier d'apports venus du christianisme, comme des anges protecteurs mi-guerriers, mi-policiers. Les *Mororuma* s'opposent en particulier à des esprits négatifs et « diaboliques », maîtres du gibier et généralement associés à l'argile, qu'ils attaquent à coups d'éclairs ⁴⁵. Mais la comparaison ne s'arrête pas à ces quelques généralités. Certains Yurakaré, résidant sur le haut Isiboro, relatent un vieux récit de guerre dont ils sont parmi les derniers à avoir conservé la mémoire ⁴⁶. Le récit retrace une victoire légendaire contre des ennemis appelés Oromo, un haut fait dont on prend mieux la mesure en sachant que les Yurakaré s'en vantaient déjà au temps de d'Orbigny (1839, p. 161).

Ce récit explique comment un esprit *Mororuma*, appelé aussi bien *Chobiri* que *Tërërë abonto* (fils de l'éclair) prêta main forte aux Yurakaré pour vaincre des ennemis qui ont un parfait profil andin. De façon factuelle, les narrateurs de ce récit précisent que les Oromo étaient aussi des fournisseurs de métal, cependant, disent-ils, ce n'était pas du fer, mais un autre métal qu'ils obtenaient d'eux ⁴⁷. D'autre part, ils affirment que leur arme de guerre était la fronde. On pourrait

s'attendre à ce que la victoire qu'ils s'attribuent ait été obtenue grâce aux armes auxquelles les Yurakaré s'identifient d'ordinaire. Il n'en est rien. Cette victoire fut remportée par *Chobiri* qui avait acquis le droit d'utiliser l'arme de *Dyërërë*, le « chef » des *Mororuma*. Assimilée par un interlocuteur à un bazooka, en référence à des vidéos guerrières, cette arme était plus précisément décrite comme un projectile ressemblant à une balle de fusil qui était lancée contre les ennemis (sans qu'on sache si c'était à la main ou avec une fronde) et qui explosait en les percutant. Ainsi, dans ce récit, les Yurakaré affrontent des guerriers au profil andin, armés de frondes, tout en devant leur victoire à un esprit armé qui s'apparente, pour une part, à la divinité andine de la foudre et à l'Inca et, pour une autre, à un ange « policier », calque de cette puissante image, utilisée à des fins d'extirpation d'idolâtrie, de l'ange arquebusier qui s'épanouit dans les hautes terres boliviennes aux ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles (cf. Figure 3 droite).

Les données ethnographiques et historiques concernant les Yurakaré sont suffisamment solides pour démontrer que, par contraste, l'arc et les flèches ont pu également s'opposer à l'armement des sociétés andines et que l'armement des *Karay* n'a, en réalité, que prolongé une dichotomie qui le précédait. On en trouvera une confirmation dans diverses sources qui ont particulièrement attiré l'attention des ethnohistoriens et des spécialistes des sociétés andines vivant dans la région des vallées mésothermiques de Bolivie, auxquelles on accède depuis les basses terres après avoir passé la première et haute cordillère qui surplombe le territoire yurakaré (cf. Schramm 1993 et Barragán 1994 pour les premières observations de ce contraste repris par Platt, Bouysse-Cassagne et Harris 2006 et plus particulièrement développé par Sánchez 2008). Dans cette vaste région sillonnée par les formateurs du río Grande ou Guapay, jusque dans la grande vallée intérieure de Cochabamba, puis plus au sud jusqu'aux formateurs du Pilcomayo, s'épanouirent des sociétés diverses qui, avant même l'instauration de l'ordre inca, participèrent pour certaines d'entre elles à la puissante confédération aymara Qaraqara-Charka dont les centres politiques étaient localisés dans les étages écologiques supérieurs. Les Chuy, déjà cités, qui fréquentèrent les Yurakaré jusqu'à la fin du ^{xvi}e siècle, apparaissent ainsi dans les sources comme une des « nations » de cette entité politique, un statut qu'ils partageaient avec les Chicha et vraisemblablement aussi les Yampara (Platt, Bouysse-Cassagne et Harris *ibid.*, pp. 59-67). Or il semble que ces sociétés des vallées andines – à bien des égards intermédiaires entre les habitants des basses terres et les chefferies aymara de l'Altiplano – auraient eu pour caractéristique distinctive en matière militaire d'employer des arcs et des flèches, à la manière de leurs voisins du piémont. Ce contraste n'aurait pas échappé aux Incas. Barragán (1994) suggère, en se fondant sur la lecture du *Memorial de Charcas*, que les contingents de soldats que la confédération Qaraqara-Charka mit à disposition de Huayna Capac, dans sa campagne contre les Cañari et les Chachapoya au nord du Tawantinsuyu, pourraient même avoir été structurés sur cette opposition

technologique, agencée institutionnellement de manière dualiste : les troupes de soldats qaraqara et charka qui maniaient des frondes auraient été associées respectivement aux archers chicha et chuy (*ibid.*, p. 145). Indépendamment des problèmes historiques et sociologiques que pose l'articulation des populations des *valles* à celles du piémont, le contraste entre Indiens archers et Indiens frondeurs était un critère de classification pertinent dans la région, quelle que soit l'altitude. Il s'agit d'un phénomène sociologique sur lequel les Espagnols sont venus se superposer, avec leurs arquebuses, leurs canons et leurs chevaux, se substituant aux Indiens « à fronde ».

LE SARCORAMPHE ET LE SACRIFICE

Relever la prégnance du contraste, pour les Yurakaré, entre armes exogènes et armes endogènes fait remonter à la surface un enjeu implicite essentiel de la palingénésie sarcorampe : ce vautour n'a pas acquis sa place dans l'eschatologie yurakaré – et parmi les populations du piémont andin tels les Ashaninka et les Matsigenka – au seul titre qu'il est un charognard mangeur de pourri et qu'il se substitue localement à un jaguar mangeur de cru, mais parce qu'il présente des particularités écologiques, éthologiques et morphologiques singulières à partir desquelles ceux qui pouvaient l'observer ont été en mesure de forger une analogie avec la figure schématique d'un souverain exécuter. Si l'on ne peut exclure que cette connexion soit nourrie de la connaissance qu'avaient les habitants du piémont de l'importance accordée au condor (*Vultur gryphus*) par les Incas et les populations andines en général, elle n'est pas moins spécifique au sarcorampe, un oiseau que les piémontais avaient tout loisir d'observer chez eux, à la différence du condor qui ne quitte guère les hautes cimes de la cordillère.

Bien qu'il se rencontre dans tout le bassin amazonien, avec, semble-t-il, plus de fréquence le long du piémont andin, notamment péruvien et bolivien (Ferguson-Lees et Christie 2001, p. 315, carte), le sarcorampe n'y est pas un oiseau courant, et il est beaucoup plus rare que les autres espèces de la même famille, au moins dans les régions où il cohabite avec elles, comme c'est le cas le long des Andes. D'Orbigny, qui a consacré de longues pages à cet oiseau (auxquelles on ne peut accorder que plus d'intérêt sachant qu'elles se fondent en grande partie sur des observations réalisées dans les basses terres de Bolivie), remarque à cet effet : « À peine, dans les pays qu'il fréquente le plus [...] pourrait-on en comparer le nombre à la moitié de celui des condors, au quinzième de celui des auras, et au centième [...] de celui des urubus » (d'Orbigny 1844b, p. 29). À cette rareté relative s'ajoute un mode de vie fort peu grégaire, qui contraste particulièrement avec celui de l'urubu noir, le plus commun des charognards amazoniens. En termes abstraits, la relation des deux oiseaux est similaire à celle qui oppose l'un au multiple. Ce contraste quantitatif, important à noter, serait peu significatif pourtant, s'il ne se combinait à une autre dimension

que révèle la curée des vautours : la hiérarchie. Le sarcoramphé repousse en effet tous ses concurrents, et ne recule que face au condor des Andes (Wallace et Temple 1987, p. 293). Cette domination, attribuée par les ornithologues à sa taille supérieure et à la force de son bec, produit des interactions autour de la charogne, qui ont surpris les observateurs et, sans forcément en être la cause unique, justifie qu'on traite le sarcoramphé comme le « chef des vautours ».

Lorsque la dépouille localisée est dans un état de décomposition avancé, les vautours noirs, dont l'avidité a déjà été mentionnée, se mettent à manger sans tarder. Mais quand un sarcoramphé arrive, ils reculent et abandonnent leur repas. Laissant d'abord cet oiseau se servir, ils le regardent à distance, et n'osent revenir sur la bête qu'une fois celui-ci rassasié. Face à une carcasse fraîche, les vautours noirs sont en revanche empruntés car leur bec fluet les empêche d'entailler un animal dont la chair est encore trop résistante. Ils doivent alors attendre l'arrivée du sarcoramphé qui, grâce à son bec recourbé à la fois puissant et tranchant (Figure 4), n'éprouve pas leurs difficultés (Houston 1994). Le sarcoramphé est donc non seulement un charognard dominant doté d'une sorte de préséance, mais il a aussi le privilège de la première entaille.

FIG. 4 – À gauche, détail de la tête du sarcoramphé [cliché d'après Gratwicke 2011]. À droite, hachette de cuivre d'origine andine, rivière Chaparé [cliché Hirtzel 2007].

Et ce n'est pas tout. En raison du sang dont ils se maculent en dépeçant les cadavres et en enfouissant leur tête dans le corps des charognes, les vautours, pour des raisons d'hygiène, ont perdu les plumes de la tête. Cette absence prend, chez le

sarcoramphé, l'allure d'un feu d'artifice. Son bec rouge vermillon est surmonté sur le front de tissus caronculés jaune orangé. Paraissant couverte d'un masque ou d'une cagoule de peau de couleur noire, très légèrement duveteuse (Figure 4 gauche), sa tête prolonge un long cou lui aussi dénudé et violemment coloré : jaune à la gorge et rouge ailleurs. Cette prédominance du rouge ne peut manquer d'évoquer le sang. La connexion est d'autant plus évidente pour les Yurakaré que, dans leur langue, *tëbëttëbë* (« rouge »), est dérivé de *tëbbë* (« sang »). Le bec puissant des sarcoramphes n'a pas non plus laissé indifférents les Yurakaré, au point que c'est en référence à ce phanère effilé qu'il doit son nom. Bien qu'opaque aujourd'hui pour de nombreux locuteurs yurakaré, *sëlëshunñe* se compose du terme *shunñe* (« homme, personne de sexe masculin »), précédé de la forme *sëlë* identique à un verbe signifiant « couper ». Pour la plupart des locuteurs, *sëlë* signifie « couper », « trancher », « débiter », autant d'actions que l'on réalise avec une efficacité indubitable lorsque l'on utilise un outil métallique : couteau, machette ou ciseaux. Certains locuteurs de la rivière Chaparé, consultés à cet égard, réservent *sëlë* à l'action de découper avec des ciseaux, c'est-à-dire d'ouvrir en séparant, notamment des coupons de tissus (eux-mêmes nommés *sëlëta*), une action analogue à celle que réalise le sarcoramphé en entaillant la peau ⁴⁸.

Oiseau qui donne à voir la souveraineté par sa présence individuelle et le respect qu'il impose, doté d'un bec renvoyant lui-même à l'action de couper avec un instrument métallique, incisant le premier les corps immobiles de charognes, le sarcoramphé a en effet de quoi évoquer la figure d'un souverain dominant, mais aussi d'un souverain maître du métal en général, maître dans l'art de se servir d'une lame qui tranche un corps. Si les *Karay*, les « Blancs », ont été connus, dès leur arrivée en Amérique, pour être pourvoyeurs d'objets métalliques, particulièrement en fer, les populations des basses terres n'en disposaient pas moins, déjà avant leur arrivée, d'outils de métal produits dans les Andes où la métallurgie est une technologie ancienne. Les Incas, comme on le sait, se sont amplement servis des objets de métal (parures ou outils) comme de biens rares, particulièrement prisés, dont la distribution généreuse servait leur politique d'expansion ou de contrôle des frontières. Très près du territoire yurakaré, le chroniqueur Alcaya rapporte que c'est précisément à travers des objets de ce type qu'un noble inca aurait obtenu l'allégeance de Grigota, le cacique des Tamacoci – dont nous avons vu que les Yurakaré furent un temps alliés ⁴⁹. Le flux de ces objets métalliques et les modalités du commerce dont ils étaient l'objet sont difficiles à préciser dans la région historiquement occupée par les Yurakaré. La lame de cuivre, fortuitement trouvée par des Yurakaré, en 2007, dans une urne funéraire mise au jour par l'érosion alluviale du moyen rio Chaparé et reproduite ci-dessus (cf. Figure 4 droite), en est une illustration concrète ⁵⁰. Cet objet de facture andine, communément désigné par les archéologues comme un *tumi* « couteau », témoigne de ce commerce ancien et de l'importance de tels objets, ne serait-ce qu'en tant que biens funéraires. Quel qu'ait pu être l'usage de cette pièce

en particulier ou d'autres similaires, on ne manquera pas de relever que le métal dont elle est faite – un cuivre assez pur avec peut-être un peu d'étain – présente une couleur qui s'accorde bien avec le bec du sarcoramphé ⁵¹.

Si les matériaux ethnographiques contemporains réunis à ce jour parmi les Yurakaré n'évoquent certes pas directement un souverain andin, ils établissent en revanche une corrélation entre l'apparence corporelle de l'oiseau et la figure de ceux qui se sont historiquement substitués à lui dans le maniement des armes exogènes : les militaires *karay*. Un interlocuteur du bas Isiboro attribuait ainsi en espagnol le sobriquet de *teniente* « lieutenant » au sarcoramphé, dans une version d'un récit mythologique largement distribué, où il était mentionné au passage. Confirmant le lien qui l'unit aux soldats *karay*, ce surnom met en valeur, lui aussi, la position hiérarchique dominante d'un oiseau qu'il serait impropre de comparer à un vulgaire soldat. Par ailleurs, si l'on n'a pas relevé de mention explicite du couteau comme l'un de ses attributs, elle est comprise dans cette déclaration recueillie par Djup (2007, p. 93) selon laquelle les sarcoramphes sont des « *soldiers with weapons and "helmets"* ». L'espèce de masque, qui épouse la forme de son crâne avec une courbe sinusoïdale, n'est pas sans rappeler, quant à elle, la morphologie de la *montera* de basane que portent les habitants de Tarabuco dans les Andes boliviennes et, au-delà, le modèle qui lui a servi d'inspiration : le morrion des conquistadors espagnols. Enfin, le terme *saju*, par lequel les Yurakaré nomment le vêtement de plumes du sarcoramphé dont se revêtent les assassinés (et dont on a déjà mentionné l'aspect masculin et formel), pourrait fort bien avoir été inspiré par une pièce d'uniforme militaire, probablement d'ailleurs davantage en référence à une tenue d'apparat que de combat ⁵².

Les populations arawak du piémont péruvien ont mis en valeur des caractéristiques physiques ou comportementales du sarcoramphé qui ne laissent planer aucun doute sur l'archéologie des connexions établies par les Yurakaré. Le couteau (ou le sabre) est un attribut explicite du sarcoramphé, auquel on peut accorder une origine militaire comme une version d'un récit nomatsigenka l'atteste (Shaver et Shaver 2008 [1976], p. 108). Ce même couteau, dans d'autres cas, est considéré comme l'origine mythique du bec du sarcoramphé ainsi que le rapporte un récit matsigenka (Renard-Casevitz 1991, mythe 23, p. 148) ⁵³. Si cette arme sert occasionnellement à mettre à mort, comme dans le récit qui conte l'exécution par décapitation à coups de sabre d'un humain réincarné en urubu noir (Matsigenka), elle peut être chargée d'une valeur sacrificielle. C'est le cas lorsque le sarcoramphé découpe et prélève, avec le couteau qu'il a reçu de la divinité, des morceaux de chair « pure » (non souillée par les urubus noirs) pour les offrir à son commanditaire divin (le Soleil) afin qu'il s'en nourrisse (Ashaninka) ou encore lorsqu'il est question de l'extraction du cœur des assassinés par un sarcoramphé qui souffle dessus pour lui redonner vie (Matsigenka).

Les données ethnohistoriques autant qu'archéologiques qui ont été recueillies dans les Andes confirment combien pertinente pouvait être pour les piémontais

l'idée d'associer le sarcoramphé à un souverain andin, exécutant des victimes dans un tel horizon sacrificiel. En premier lieu, parmi les attributs qui rendaient visible son statut aux yeux de ses sujets, on sait que l'Inca possédait une arme métallique, appelée *champi* ou *tupac yauri* suivant les chroniqueurs, souvent décrite comme un sceptre, mais symbolisant plus spécifiquement la puissance du châtiment souverain qu'il pouvait exercer contre ses ennemis (*auca*).

Por última divisa real daban al príncipe una hacha de armas, que llaman Champi, con una asta de más de una braza en largo. [...] Al ponérsela en la mano, le decían: Aucacunápac. Es dativo del número plural; quiere decir: para los tiranos, para los traidores, crueles, alevosos, fementidos, etc., que todo esto y mucho más significa el nombre Auca. Querían decirle en sola esta palabra, conforme al frasis de aquel lenguaje, que le daban aquella arma en señal y divisa de que había de tener mucho cuidado de castigar a los tales. (Garcilaso de la Vega 1991 [1609] vol. 1, p. 386)

Cet emblème de pouvoir était solennellement remis à l'Inca lors de son investiture et lui conférait le droit de mettre à mort tous ceux qui défiaient sa souveraineté, en particulier ses ennemis ou ses sujets rebelles. Si l'on ne connaît pas précisément la fréquence et les circonstances qui conduisaient l'Inca (ou ses substituts) à mettre en pratique ce pouvoir régalien, il est clair qu'il n'apparaissait pas seulement dans les reconstitutions théâtralisées lors des festivités précédant l'intronisation d'un nouveau souverain⁵⁴. Les chroniqueurs mentionnent régulièrement que les Incas, lorsqu'ils vainquaient les ennemis qui refusaient de se soumettre ou s'étaient soulevés, faisaient parmi eux des prisonniers qu'ils mettaient à mort, ou commettaient même des massacres collectifs incluant des civils, par exemple lors des conquêtes des territoires septentrionaux de l'empire et dans des situations de graves crises de succession⁵⁵.

Sous le règne de Huayna Capac, peu avant l'arrivée des Espagnols, des châtiments de cet ordre semblent avoir été perpétrés contre les habitants d'une portion du piémont qui pourrait avoir inclus des Yurakaré. Deux chroniques tardives, mais particulièrement riches en informations, sur le territoire actuellement bolivien du Tawantinsuyu se recoupent sur ce point. Cobo (1892 [1653], p. 181) indique ainsi que Huayna Capac « *envió sus capitanes contra los Chiriguanos y otras naciones de aquellas cercanías y cordilleras, que, fiados en la aspereza de la tierra, llevaban mal la servidumbre del Inca* ». Le chroniqueur signale qu'au terme de cette campagne victorieuse, l'Inca s'empara de quelques prisonniers (dont on ne connaît malheureusement pas l'identité), qu'il conduisit jusqu'aux abords du lac Titicaca où ils furent immolés : « *Mandó sacrificar allí á su padre el Sol los que traía en prisión de los que se habían rebelado, los cuales no quiso llevar al Cuzco para el triunfo, por ser muy pocos* » (*ibid.*). Ce témoignage est partiellement confirmé par Alcaya qui précise que l'Inca aurait fait périr des captifs chiriguano, mais en les laissant geler, nus, pieds et poings liés, au sommet d'une montagne (1961 [ca. 1607-1615], p. 56). Si les deux auteurs ne font pas état

d'un même type de châtiments, ils sont néanmoins d'accord sur leur dimension sacrificielle, explicitement dans le cas de Cobo, indirectement dans le cas d'Alcaya. Les Incas abandonnaient, en effet, sur les plus hauts sommets des Andes des enfants ou des jeunes femmes qu'ils offraient à leurs divinités. Il apparaît, au regard de ces éléments, que les Yurakaré ont été touchés de près par la vindicte des Incas ; ces témoignages donnent aussi un certain crédit au fait que les Yurakaré auraient été victimes de la « *tiranía de los yngas* » comme l'indique le vice-roi Toledo (1924 [1573], p. 202) lorsqu'il introduit le compte rendu de l'entretien qu'il eut avec certains d'entre eux à Chuquisaca dans une lettre qu'il envoie au roi.

À propos du sacrifice humain inca, Verano (2008, p. 1052) insiste sur la différence entre les exécutions capitales de captifs de guerre et les très solennels sacrifices d'enfants et de jeunes femmes désignés au sein de l'empire pour être offerts aux divinités dans les cérémonies connues sous le nom de *capac hucha*. S'il est incontestable que les exécutions de prisonniers visaient à provoquer l'effroi parmi des ennemis rebelles, ce qui n'était pas le cas de la *capac hucha* (encore que les informations d'Alcaya, citées ci-dessus, témoignent d'un certain flou à cet égard), il n'en reste pas moins que le sacrifice humain sous toutes ses formes avait une dimension politique forte et était lié à l'expansion de l'empire comme l'a montré Molinié (2004). Sans doute, le sacrifice de prisonniers n'épuise-t-il pas tous les registres et toutes les modalités des pratiques guerrières incas qui, on le sait, comprenaient par ailleurs des prélèvements de trophées, voire occasionnellement du cannibalisme⁵⁶. Notre propos n'est pas ici de rendre compte de tous les aspects de la guerre impériale inca, mais simplement de montrer combien le sacrifice humain pouvait marquer des sociétés piémontaises complètement étrangères à ce type de pratiques et leur suggérer que l'Inca était capable d'exécuter et d'immoler aussi bien ses ennemis que ses propres « gens ». Le complexe sacrificiel inca éclaire incontestablement l'analogie entre le sarcophage et un souverain exécuteur/sacrificateur et montre tout ce que la palingénésie des guerriers morts yurakaré emprunte à l'histoire. Est-ce à dire que le mythe a été créé à l'époque inca ? L'intensité des conflits frontaliers engendrés par la politique expansionniste cuzquéenne est un argument de poids, mais ne doit pas faire oublier que le sacrifice d'ennemis, dans les Andes centrales, précède l'avènement du Tawantisuyu et remonte (au moins) à l'horizon Wari/Tiwanaku. La possibilité d'une genèse encore plus ancienne n'est donc pas à écarter. Les analyses taphonomiques de restes humains découverts à Tiwanaku – centre cérémoniel par excellence de l'Altiplano et dont l'aire d'influence effective incluait les vallées mésothermiques proches du territoire yurakaré (au moins tel qu'on le connaît depuis le xvi^e siècle) – ont démontré l'existence de sacrifices humains, où les victimes, probablement des captifs, une fois exécutées, étaient non seulement démembrées puis exposées au soleil, mais surtout laissées à la merci de charoignards (Bloom *et al.* 2003, p. 445). À de multiples égards, il n'est donc pas

étonnant de retrouver le sarcoramphe, le long du piémont, du Cuzco à la Bolivie, en association avec un souverain sacrificateur. Ce fait marquant, dont l'amplitude était passée inaperçue jusqu'à ce jour, pourrait permettre d'éclairer quelques points historiques assez intrigants de l'ethnohistoire régionale. On songe ici à la célèbre mention du *Rey blanco*, décrit comme un maître ou seigneur du métal, apparaissant dans quelques chroniques espagnoles du Río de la Plata (en particulier Ramírez 2007 [1528]) à l'époque où le Tawantisuyu n'était pas encore connu ni tombé dans les mains de Pizarro⁵⁷.

CONCLUSION

Le rapport de contiguïté extrême qui s'établit entre le meurtrier et la victime a engendré des appréhensions plus variables qu'on ne l'estime d'ordinaire dans les sociétés des basses terres sud-américaines. Les Yurakaré, mais aussi les autres populations dont l'ethnographie a été prise en compte dans ce travail, apportent la preuve que le plan d'indistinction où peuvent se retrouver meurtriers et victimes n'est pas obligatoirement la conséquence d'une application d'un modèle prédateur « classique », qui supposerait un processus d'absorption de la victime par le tueur ou son groupe, une victime dont « l'âme » rejoindrait plus ou moins métaphoriquement le camp de ceux qui l'ont tuée, ou qui, plus abstraitement, servirait de médiation pour que le tueur puisse s'autodéfinir par le point de vue que l'ennemi porte sur lui. L'existence, largement attestée au-delà de l'exemple yurakaré, d'un statut ontologique et cosmologique des assassinés parfois étendu aux meurtriers est l'élément le plus probant de l'existence d'une autre explication : en leur attribuant un monde propre, les sociétés qui ont donné un destin personnalisé aux membres assassinés de leur groupe ont en effet clairement explicité le fait que ces victimes échappaient à l'absorption potentielle des ennemis par leur meurtrier ou son groupe, et qu'en cela elles ne servaient pas de « réservoir » identitaire exploitable par leurs ennemis, quelle que soit la forme donnée à celui-ci.

L'idée que leurs parents morts dans la violence, à la guerre ou par assassinat, ont un destin singulier qui échappe à leurs meurtriers – ne sont pas mangés par eux – a conduit ces sociétés à les placer dans une situation qui demeure paradoxale. En leur refusant le terme de leur absorption potentielle, elles ont rendu les victimes « orphelines » de leur tueur (jusqu'à ce que celui-ci, après sa mort, ne vienne s'établir dans le même monde). violemment arrachés à l'affection de leurs parents, ces défunts sanglants, dès lors sorte de parias, se recomposent un monde où partager leur solitude, contraints pour ainsi dire de se tenir lieu d'autres à eux-mêmes dans un processus dont l'horizon autoréférentiel du régime alimentaire (autohématophagie, autocannibalisme) donne la mesure. Dans ces jeux de décalages perspectifs, puissamment mis en scène par tous ceux qui en

parlent et où les assassinés affirment l'innocuité de ce qu'ils consomment, on se demande pourtant quelle est la nature de leur point de vue : sont-ils de bonne foi, n'ont-ils plus de mémoire, se mentent-ils à eux-mêmes ? Le doute court le long d'une frontière dont le franchissement n'est pas sans risque.

La concrétion du monde autoréférentiel et postprédateur des assassinés semble avoir trouvé le long du piémont andin un épanouissement certain, et un développement particulier chez les Yurakaré et les Arawak pré-andins. Pour ces populations, dont le regard s'est porté avec acuité sur les hautes terres, l'image de la curée des vautours et du rôle singulier qu'y joue le sarcoramphe a rendu possible d'aligner victimes et meurtriers : pas n'importe quelle victime ni n'importe quel meurtrier, mais ceux qu'unissent les armes à feu et métalliques, comme l'exemple des Yurakaré, qui nous a spécifiquement intéressés, l'a mis en évidence. L'horizon de cette unification charoignarde de victimes et de meurtriers est le fruit d'un rapprochement ou, plus exactement, d'une analogie qui connecte, dans l'ombre du sacrifice, l'autoréférentialité du statut des assassinés au problème que pose, « vue d'en bas », l'exécution capitale telle que l'inflige un souverain andin, dont l'Inca est le prototype (ou l'ultime avatar). Ce que les Yurakaré, les Ashaninka et les Matsigenka ont retenu d'un tel acte, réverbéré à travers l'agir du sarcoramphe, va au-delà d'un simple couplage et pose l'exécution capitale comme une modalité de l'autoréférentialité. Expliquons.

En tuant sa victime, le souverain affirme la puissance de son pouvoir sur un condamné. L'acte même de mise à mort n'a rien à voir avec une mort au combat. Elle implique l'immobilisation d'un prisonnier dont l'agentivité est sous contrôle. Lorsque l'Inca, ou son substitut, décidait de châtier un ennemi – un traître de son point de vue –, le temps de l'affrontement et du combat était clos, la défaite avait eu lieu. La victime, dès lors sans aucune échappatoire, n'avait plus d'autre acte à subir que celui, immensément passif, de l'estocade finale. Dans une situation de cet ordre, la victime se voit imposer un processus de réification – elle devient une chose – à mesure de la subjectivation maximale du souverain exécuter. Mais ce que la métaphore du sarcoramphe et des charoignards permet de comprendre, c'est que la réification de la victime est telle que celle-ci est, pour ainsi dire, déjà morte avant que la mise à mort ait lieu. L'exécuter agit sur un corps immobile : non pas un ennemi, non pas un autre, mais un cadavre anticipé. La suspension de la dimension prédatrice dans l'acte d'exécution peut ainsi rejoindre, dans l'esprit de ceux qui s'en sont servi, l'image d'un sarcoramphe à la curée. En accroissant démesurément la distance qui le sépare de sa victime par la verticalité hiérarchique, le souverain exécuter dissout le statut d'ennemi de sa victime et, par ce corps où toute résistance a été abandonnée, il peut accomplir un acte narcissique, au nom de sa propre gloire et du soleil qui en est l'hypostase, pour propager l'épouvante sur ses sujets avertis d'avance du prix à payer s'ils étaient enclins à se soulever. Mais celui qui affirme sa puissance, son pouvoir, répand des rumeurs qui font aussi réfléchir ceux à qui elles sont sciemment adressées :

« l'Inca sarcoramphé » est cette figure où se mêlent à la fois la grandeur et le sérieux sur un fond qui n'est pas sans ironie et dérision et que se sont donnée certains frontaliers de l'empire, mauvais vassaux, si vassaux ils furent.

Dès lors, le plan d'indistinction qui, pour les Yurakaré, unit dans un même devenir sarcoramphé, victimes et tueurs, s'éclaire dans toute sa complexité. S'ils peuvent se côtoyer dans l'au-delà, chez *meme Shěwshě*, c'est en raison de cette « ligne de fuite » jalonnée par les armes exogènes, le bec du sarcoramphé et, plus lointainement encore, le couteau du sacrifice. Le tueur qui emploie des armes exogènes est donc métaphoriquement un sacrificateur et l'assassiné, tué par ces armes, une victime sacrificielle ; ils constituent bien une totalité, mais cette totalité ne résulte pas d'un acte de prédation. La métaphore du sacrifice implique certes que le sacrificateur et le sacrifié fusionnent, mais ce n'est pas au terme d'un processus où le sacrificateur deviendrait « l'ennemi », puisque la contiguïté qui s'établit entre lui et sa victime provient de ce qu'il en fait son objet, sa chose par l'acte de sa mise à mort, un acte qui est lui-même postprédateur et fondamentalement autoréférentiel. Si l'on souhaitait malgré tout maintenir l'idée que les victimes yurakaré à travers leur palingénésie sarcoramphé deviennent des « ennemis », en invoquant l'argument que cet oiseau est une représentation analogique d'un ennemi particulier, cela ne pourrait être qu'au terme d'une transformation du concept d'ennemi et en le vidant de sa dimension prédatrice. Derrière le sarcoramphé, il n'y a plus, en effet, un ennemi amazonien, mais un exécuteur qui immole du haut de sa souveraineté ce qui lui appartient déjà. Si les Yurakaré avaient voulu affirmer que les Incas, les « Blancs » ou les Chiriguano étaient des « superprédateurs », le jaguar leur offrait la figure idéale : ils lui ont substitué un charognard, au-delà de la prédation, car il était seul apte à rendre l'étrangeté de leur inimitié.

À cet égard, les représentations associées au sarcoramphé apportent un argument supplémentaire à une idée développée par Menget (1996) qui n'a pas forcément eu l'écho qu'elle méritait. Si, dans les basses terres, des pratiques comme la chasse aux têtes ou le cannibalisme se sont institutionnalisées le plus souvent comme des pratiques en miroir entre ennemis privilégiés, cela suppose que les belligérants admettaient tacitement la convertibilité mutuelle de leurs points de vue. La guerre amazonienne et les pratiques rituelles qui lui sont associées, réglées par des institutions partagées, historiquement constituées, reposent en définitive sur le fait que, tout ennemi qu'il soit, l'ennemi le plus productif est un quasi semblable et, en tous les cas, appartient à « un être collectif de même nature » (*ibid.*, p. 141). On peut donc dire que manger un ennemi, pour « devenir l'ennemi », *sensu* Viveiros de Castro, c'est aussi accepter de mettre en gage son corps pour une opération symétrique. Les représentations associées au sarcoramphé bloquent cette permutation potentielle : tous les ennemis ne sont pas ennemis au même titre, toutes les guerres ne s'inscrivent pas dans une économie généralisée de prédation, et le piémont andin le démontre

incontestablement. L'eschatologie rattachée au sarcoramphé témoigne en somme de rapports sociaux caractérisés par une différence à l'ennemi, « différente » de celle qui oppose d'ordinaire des ennemis amazoniens : l'altérité des ennemis andins (puis *Karay*) n'est en effet pas du même ordre que celle séparant des ennemis amazoniens.

Lutter contre les soldats d'un souverain grand ordonnateur et point de convergence de dualismes sociaux et symboliques multiples (*cf.* à ce sujet en particulier Bouysse-Cassagne 1997), qui règne et se place au-dessus de tous les points de vue qu'il unifie dans sa personne avec le droit d'exécuter sur un mode sacrificiel ceux qui le contestent, sort en effet d'une modalité d'interaction dont le jaguar peut aisément servir de modèle. La torsion au modèle amazonien de la guerre prédatrice, opérée sur le piémont, pourrait illustrer dans ce sens la confrontation de long terme entre l'animisme et l'analogisme telle que l'entend Descola (2005). Si une figure de souverain exécuteur/sacrificateur se retrouve associée à un oiseau qui n'est certes pas sans grandeur, mais combien repoussant aussi, n'est-ce pas là une objectivation critique, faite d'un point de vue animiste, de la hiérarchie et du sacrifice, eux-mêmes dispositifs de couplage fondamentaux dans les agencements socio-cosmologiques analogiques ? Il semble en tous les cas que les Yurakaré et d'autres habitants du piémont ont trouvé, grâce au sarcoramphé, une espèce animale qui leur a permis de forger une analogie dont l'invention elle-même dévoile le (non-)sens que pouvaient avoir pour eux les pratiques politico-rituelles auxquelles certains de leurs voisins des hautes terres les soumettent. *

* Manuscrit reçu en octobre 2013, accepté pour publication en décembre 2013.

NOTES

Le récit de la visite au ciel des guerriers morts a été recueilli sur le haut Sécure auprès de M. Aniceto Herbi. Je le remercie sincèrement de l'avoir partagé avec moi lors d'un de mes séjours dans sa communauté entre 1999 et 2001. La traduction juxtalinéaire de la version yurakaré a été réalisée avec l'aide avisée de M. Jeremías Ballivián. Cet article n'aurait pas pu être écrit sans le concours de MM. Felix Herbi, Adrian José†, Calixto García, Asencio Rocha, Arico Villche, Máximo Flores, Francisco Blanco et Mme Alina Flores. Je suis le seul responsable des interprétations réalisées sur la base des informations qu'ils ont fournies. Une partie des données de terrain exploitées dans cet article ont été collectées durant le projet de documentation DoBeS Yurakaré (2006-2011) par mes collègues linguistes Rik van Gijn et Sonja Gipper auxquels j'adresse également mes remerciements. Cet article est, par ailleurs, redevable aux intenses discussions sur les sources ethnohistoriques régionales réalisées entre 2009 et 2011 dans le cadre du projet PICS (CNRS/British Council) « Les gens du milieu : étude des relations entre Andes et Amazonie sur le piémont andin et de leurs transformations contemporaines », coordonné par Tristan Platt et Isabelle Daillant. Je remercie plus spécialement Isabelle Daillant, Philippe Erikson, Klaus Hamberger, Tristan Platt et Pablo Cruz ainsi que les deux lecteurs anonymes du *JSA* pour les commentaires et suggestions enrichissantes dont ils m'ont fait part sur des versions antérieures de ce texte.

1. Les Yurakaré, de langue isolée et composant aujourd'hui une population d'environ 4 000 personnes, vivent plus particulièrement dans trois territoires : le TIPNIS (Territoire indigène et parc national Isiboro-Sécure), le territoire yurakaré (rivière Chaparé) et le territoire yuqui-CIRI (rivière Ichilo). On trouve, dans le TIPNIS, les communautés qui ont maintenu le plus de continuité avec leur passé. L'intégralité des données traitées dans cet article provient de cette région.

2. Comme en faisait précocement le constat Menget (1985, p. 138) : « [...] une notion s'impose massivement [...] et mérite un plus ample examen, celle de la guerre comme prédation/consommation. Les guerriers mangent leurs ennemis, et le cannibalisme n'est qu'un cas particulier du phénomène plus vaste de la prédation obligatoire de l'ennemi. Une grande partie des analyses du cannibalisme effectif pourrait être généralisée, semble-t-il, à cette figure imposée du répertoire amazonien qu'est la consommation de l'ennemi ».

3. On exclut ici les réincarnations successives des âmes des morts dans des espèces animales qui ont, chaque fois, moins d'agentivité et finissent par disparaître complètement, fréquemment mentionnées dans les populations gé, ou encore les réincarnations dans des espèces, souvent ailées, mais tenues pour « inconsistantes » (cf., à propos des Ikpeng, Menget 1979, p. 256).

4. Les Yurakaré utilisent le terme *sünnü* comme un générique pour tous les vautours « noirs », c'est-à-dire les cathartidés autres que le sarcoramphe. *Sünnü* est aussi le nom spécifique de l'urubu noir (*Coragyps atratus*). *Basba* désigne le vautour aura ou urubu à tête rouge (*Cathartes aura*), terme étendu également par la plupart des Yurakaré à l'urubu à tête jaune et au grand urubu (*C. melambrotus* et *C. burrovianus* respectivement), deux espèces moins fréquentes. Dans la région du haut Sécure et du haut Ichoa, le terme *uyata* serait utilisé pour ces deux dernières espèces.

5. Cette infection est appelée par métonymie *sünnü*.

6. Pour une présentation plus détaillée de l'eschatologie yurakaré contemporaine et de ses variantes, tenant compte des influences chrétiennes qui la caractérisent, cf. Hirtzel 2010 ; des données complémentaires, en partie congruentes, ont également été publiées par Djup 2007.

7. Thomas et Vandebroek (2006, pp. 276-277) ont recueilli l'utilisation du terme *netche* pour *Neea boliviana* et *N. cf. hirsuta*.

8. L'évocation des champignons comme une des composantes de la diète du vautour éclaira probablement la raison pour laquelle ce sont des fruits de *netche* que les Yurakaré ont choisis pour mettre en scène le mensonge de Vautour. Les espèces du genre *Neea*, non seulement produisent des fruits rouge carmin qui évoquent évidemment du sang, mais elles ont un lien indéniable avec les champignons (et les plus « classiques » d'entre eux, les basydiomicètes) qui ont développé avec elles des relations symbiotiques d'ectomycorhize. Les racines de *Neea* sont ainsi souvent couvertes de manchons fongiques à partir desquels se développent les sporophores de ces espèces (cf. Tedersoo *et al.* 2010).

9. Extrait inédit d'une version intégrale de la geste de *Tiri* (cf. Hirtzel 2010, p. 65 pour la présentation résumée du même passage).

10. La version rédigée ici reprend une version antérieure, objet d'un premier commentaire (*ibid.*) avec un certain nombre de corrections et d'améliorations. En particulier, une ambiguïté sur l'identité de la personne décédée a été levée. Contrairement à ce qui figure dans l'édition du texte de 2010, le mort n'est pas un ennemi tué, mais un Yurakaré. Ce récit, rarement raconté, est mentionné brièvement par Djup (2007, pp. 93-94). Il ne fait pas de doute qu'en dépit de sa rareté actuelle, ce récit a joui par le passé d'une plus large diffusion.

11. Les Yurakaré fabriquent occasionnellement du manioc ou des bananes déshydratés, en les exposant au soleil. Ils traduisent régulièrement *poropo* en espagnol par *chuño*, terme qui désigne les pommes de terre déshydratées produites dans les Andes.

12. Le terme *tieshtu* est une adaptation de l'espagnol *tiesto*. C'est un archaïsme désignant une céramique ronde à fond plat et bord peu relevé, qui semble avoir été en usage dans les basses terres de Bolivie jusqu'au début du xx^e siècle. Selon le narrateur, elle servait à faire revenir les graines d'arachides ainsi que le maïs.

13. Le nom qu'on lui attribue, *Shëwshë*, est considéré opaque. On remarquera qu'il est homonyme d'un verbe qui décrit l'action de passer à la flamme les plumes ou les poils des animaux tués pour les

peler (avec un couteau). Or, c'est par un acte similaire que *Tiri* a châtié Vautour, même si le récit ne nous dit pas qu'il a passé ce dernier à la flamme avant de le « raser ».

14. Dans d'autres récits où il était question de l'habit de plumes de femmes caciques, le même narrateur utilisait le terme *bïrrü* « jupe » dont l'étymologie est inconnue. Comme on le voit, les « habits » des oiseaux sont aisément sexués.

15. Cette allusion, assez sibylline, prend toute sa signification dans l'intertexte des mythes yurakaré. Le même narrateur racontait, dans un récit très largement diffusé, comment ce héros (*Aysa*) fut capable d'échapper à l'attaque d'un monstre grâce à la même transformation.

16. Décrite et baptisée ainsi par Kahl (1963), l'urohydrose est utilisée par les cigognes et les vautours du Nouveau Monde. Ces oiseaux défèquent sur les écailles de leurs pattes et, en s'évaporant, le liquide ainsi évacué refroidit leur sang. Pour cette raison, les pattes de ces oiseaux ont un aspect blanchâtre.

17. Ce développement perspectiviste a sans doute aussi quelques fondements biologiques. Certaines espèces de lézards ont en effet la particularité de manger la queue dont elles se sont défaites (Pianka et Vitt 2006, p. 76). L'ameïve en fait peut-être partie.

18. L'existence d'objets neutres ou « transperspectifs » semble rare dans le discours amérindien, mais leur statut théorique est capital, puisque leur existence signifie que les points de vue ne sont pas toujours complètement hétérogènes. À l'image leibnizienne d'une collection de monades s'ajoute donc la possibilité de concevoir une « transversalité » dont il resterait à savoir s'il s'agit d'un résidu ou d'une amorce non potentialisée.

19. Le générique *Karay* est la variante yurakaré de *Carayana*, terme couramment utilisé dans les basses terres boliviennes, qui désigne, à l'heure actuelle, les Boliviens « nationaux » aussi bien créoles que métis. Dans l'usage qu'en font les Yurakaré (et leurs voisins indigènes des basses terres), ces termes ont avant tout une dimension socio-économique : les *Karay* sont les « autres » qui sont aussi, par contraste, les riches, les notables, les commerçants, les propriétaires terriens. Les paysans et colons indigènes d'origine andine établis sur le piémont (particulièrement pour y produire de la coca) peuvent leur être assimilés par les Yurakaré qui les côtoient. Historiquement, dans les basses terres de Bolivie, le terme *carayana* était utilisé pour désigner les Blancs au sens racial du terme. Un voyageur sensible à la question commente qu'à Trinidad, capitale du département du Beni, à la fin du XIX^e siècle : « *The Bolivians of pure Spanish descent are called "Carayanas", whilst the mixed races are called "Cholos", and the pure Indians are termed "Indios"*. » (Mathews 1879, p. 154). Les termes *Carayana* et *Karay* sont empruntés au guarani, probablement via les Chiriguano et/ou les Guarayos ; ils ont pour origine l'amalgame que firent les locuteurs de cette langue entre la figure de leur prophète (*karay*) et les Européens.

20. La dichotomie entre armes exogènes et armes endogènes relevée ici renvoie au motif mythique pan-amazonien du « mauvais choix » à l'origine de la différence entre « Blancs » et Indiens, les premiers devenant ce qu'ils sont en s'appropriant le fusil et en laissant l'arc aux Indiens (cf. Hugh-Jones 1988, pp. 145-146). Cette dichotomie s'inscrit aussi dans un phénomène plus général en Amazonie, où l'agentivité prédatrice est modulée et différentielle selon les types d'armes utilisées (Rival 1996) et où, comme le relève Erikson (2001, p. 120) : « *Technological choices, most of all regarding weapons, act as a means of relating with the outside, and, as such, partake in foreign policy* ».

21. Ce récit pan-amazonien raconte comment une femme enceinte, dans la plupart des cas de jumeaux, séparée de son mari, finit par se perdre en forêt où elle rencontre de féroces jaguars qui la dévorent. Miraculeusement sauvée, la progéniture de la femme est élevée en cachette. Ignorant tout de leur situation, ces orphelins apprennent d'un animal délateur que les jaguars ont tué leur mère. Ils se vengent, mais, dans certaines versions, laissent échapper l'un des meurtriers, descendant des jaguars actuels. Pour une comparaison systématique des versions yurakaré et chiriguano mobilisant les versions d'une vingtaine d'autres récits, cf. Hirtzel (2012).

22. Le terme *matón* en espagnol standard, bien que dérivé du verbe *matar* « tuer », ne signifie pas « tueur », mais « *hombre jactancioso y pendenciero, que pretende intimidar a los demás* » (Real Academia Española 1992, p. 946). Outre cette acception ou des acceptions proches, le terme s'emploie également

en Bolivie comme équivalent de *sicario* (« tueur à gages »). Dans l'espagnol oral des basses terres de Bolivie, l'usage du terme *matón* semble avoir été remotivé par le verbe source *matar* et l'acception de « tueur » est courante ; les Yurakaré s'en servent pour traduire le terme *tummi* (« ennemi ») (cf. Nuevas Tribus 1991, p. 66 ; Djup 2007, p. 91, note 2).

23. On ne dispose pas de données supplémentaires pour mieux comprendre cette subtilité. Remarquons toutefois que les sarcoramphes juvéniles arborent jusqu'à trois ans une tête et un cou entièrement noirs à quoi s'ajoute un plumage fuligineux durant leur première année de vie (Eitniear 1996).

24. Aucune information plus spécifique n'a malheureusement pu être obtenue à ce sujet.

25. Bien que rarement explicitée, peut-être cette logique est-elle plus répandue qu'il n'y paraît dans le bassin amazonien. Pour les Katukina du Javari, par exemple, ce ne sont pas tant les meurtriers qui absorbent leurs victimes que ces dernières qui se vengent dans l'au-delà où elles attendent patiemment leur assassin afin de l'y flécher à leur tour après sa mort et métamorphoser son âme en champignon saprophyte (décrit comme de la pourriture) (Deturche 2009, p. 342). La ressemblance avec les données yurakaré est d'autant plus frappante que la vengeance s'accomplit dans le second (et le moins désirable) des mondes célestes, *ipina*, dont une des caractéristiques est d'être composé pour l'essentiel de métal (*ibid.*, p. 340).

26. La version de référence a été recueillie par Smith (1977, annexe II). Elle a été largement commentée par la suite par les spécialistes de ce groupe (cf. par exemple Santos-Granero 2004, pp. 298-300). Récemment Valadeau (2010, pp. 297-298) a recueilli d'autres éléments sur ce récit.

27. Sans qu'il soit possible ici de développer ce point, relevons que l'on peut interpréter la grande quantité de filles possédées par *Amémpori* comme une transposition mythique des rapports historiques de l'Inca avec les *accha-cuna*, les « vierges du Soleil ».

28. Tout en faisant référence aux données de Weiss qu'il ne conteste pas, Rojas Zolezzi (2006) indique avoir également obtenu des informations selon lesquelles les guerriers ashaninka morts au combat iraient résider dans un monde à part appelé *itentari* où ils seraient assimilés à des esprits négatifs *kamari*.

29. Cette configuration hiérarchique, au regard des données matsigenka (cf. ci-dessous), tend à indiquer que les âmes des assassinés et des assassins se retrouvent dans une position d'urubus noirs, mais aucune donnée n'a permis de le confirmer.

30. Il s'agit certainement d'une allusion au fait que le sarcoramphe, à l'instar du condor des Andes, étire ses longues ailes pour se chauffer au soleil, dans une pose qui rappelle celle du prêtre en chasuble célébrant l'eucharistie, les bras ouverts.

31. *Menkoripatsa* signifie littéralement « le lieu des nuages » et correspond au « premier ciel » (cf. Renard-Casevitz 1991, p. 143, note 14).

32. Cf. de façon générale les chapitres VII-VIII que Renard-Casevitz (*ibid.*) consacre à l'urubu noir et au sarcoramphe respectivement. Pour l'origine non indigène du sarcoramphe « Blanc au pantalon blanc », cf. mythe 25 (*ibid.*, p. 152) ; pour ses relations avec les urubus noirs, cf. les commentaires de l'auteur (*ibid.*, pp. 159-160).

33. Dans l'un des derniers conflits armés ayant opposé les Yurakaré aux Yuqui, à la fin des années 1940, et dont un des protagonistes a pu me parler, une femme yuqui fut tuée d'un coup de fusil et un Yurakaré blessé par une flèche (van Gijn, Hirtzel et Gipper 2011).

34. Dans un texte antérieur (Hirtzel 2010, p. 134), on évoquait comme possible cognat le verbe *sululuta* « causer des dégâts » (*dañar*), mentionné dans le dictionnaire du père franciscain Lacueva (Adam 1893, p. 73).

35. On connaît relativement bien le destin de la première de ces fractions : elle fut réduite dans la mission de San Carlos (cf. la chronique détaillée de cette mission dans van den Berg 2009) ; on ne connaît pas, en revanche, celui de la seconde, qui refusait alors le contact, dont on perd la trace dès la fin du XVIII^e siècle. On trouve dans Hirtzel (2010, pp. 192-200) un examen critique des sources concernant les *Sulustu/Solosto*.

36. En 2002, le même interlocuteur rapporta ces événements à van Gijn dans un récit mis à disposition dans van Gijn, Hirtzel et Gipper (2011). Influencé alors par des discours bibliques, il

assimilaient les vieux Yurakaré aux Juifs de la Bible et remplaçait le terme *Sulujustu* par celui de *Filisteos* (Philistins), les ennemis acharnés du royaume d'Israël. Bien que les raisons de cette substitution n'aient pas été éclaircies, on relèvera que l'importance de la fronde pour les Yurakaré dans leur mémoire de la guerre (dont on verra des exemples ci-dessous) pourrait en partie l'expliquer. L'interlocuteur en question qui, à ses heures, avait fait office de pasteur, n'ignorait pas, comme j'ai pu m'en assurer, que le guerrier philistin Goliath fut tué d'un coup de fronde par le jeune berger juif David. Dans les conversations informelles que j'ai eues avec lui, il n'en était cependant pas moins revenu à la version plus standard qu'il avait déjà confiée à Ribera Paniagua.

37. De même que pour le terme *Sulustu*, il n'existe pas d'étymologie assurée de l'appellation *Sinoro*. Il semble raisonnable de penser que le terme dérive de la forme « Chiriono » d'origine vraisemblablement arawak (marque de pluriel *-ono*), utilisée pour désigner les Chiriguano du xvi^e siècle dans la région de Santa Cruz (Suárez de Figueroa 1965 [1897] [1586], p. 404), elle-même homologue du terme Siriono utilisé par les Arawak du Mamoré dès le xvii^e siècle pour désigner un groupe voisin, dont il est cependant difficile de savoir s'il correspondait aux ancêtres des Siriono actuels ou à d'autres tupi-guarani (Orellana 1704, chap. V).

38. La description des *Sinoro* comme ennemis dotés de genoux « à l'envers » n'a été notée qu'auprès de cet interlocuteur.

39. Pour le parallélisme évoqué ici avec le *modus operandi* guerrier des Chiriguano, on se fonde sur Matienzo (1967 [1567], p. 256) qui indique à propos de ceux-ci : « *toman el hixo dexando el padre, las mugeres dexando al marido, y los maridos dexando allá las mugeres, y de ellos comen luego, en tomándolos, los más gordos, y otros tienen a engordar para este efeto. Otros venden, y de otros se sirven como de esclavos.* »

40. La soif d'outils métalliques des Yurakaré horripilait les missionnaires au début du xix^e siècle : « *Si les explicaba la necesidad de la confesión a tantos como eran cristianos desde 30 y más años, y el modo de hacerla fructuosa, solían decir: ¿Y qué me dará el Padre si me confieso, me dará machete o hachita o cuchillo o plata?* » (Lacueva 1920 [ca. 1818], p. 278).

41. L'exemple de l'expédition du portugais García qui traverse le continent depuis la côte du Brésil, accompagné de « Guarani » et atteint les marges de l'empire inca au milieu des années 1520, avant Pizarro et Almagro, en est un bon témoignage. Il existe une longue bibliographie sur cette expédition et d'autres expéditions transcontinentales plus ou moins contemporaines. Pour une synthèse actuelle, on peut se reporter à Julien 2005.

42. Cf. aussi Schramm (1999, pp. 280-289) pour les alliances Chuy/Chiriguanaes.

43. Pour une discussion plus argumentée de ce point, cf. Hirtzel 2010, pp. 155-160.

44. « *Solía el Ynga, cuando enviaba a la guerra o iba él en persona, llevar la imagen del Sol y del trueno, y otras estatuas e ídolos, como para su defensa y amparo, y con ellas deshacer la fuerza de las huacas e ídolos de sus enemigos* » (Murua 2001 [1962] [1616], p. 398).

45. Pour une description plus complète des *Mororuma* et du chamanisme yurakaré, voir Hirtzel 2010.

46. Cf. au sujet des *Oromo* (Hirtzel 2010, p. 181) ; on trouve une version résumée et commentée de ce récit (*ibid.*, pp. 290-295).

47. Pour différentes raisons sur lesquelles je n'insiste pas ici, ce métal différent du fer pourrait être du cuivre.

48. De manière métaphorique, le nom d'un autre oiseau de proie confirme cette étymologie : les Yurakaré nomment *sēlētiba* (*sēlē* « découper », *-tiba* « animal familier ») le milan à queue fourchue (*Elanoides forficatus*) dont les rectrices évoquent aussi bien une paire de ciseaux qu'une profonde entaille.

49. « *[L]levó gran suma de preseas, de vestidos de cumbe, cocos y medias lunas de plata y escoplos y hachuelas de cobre, para presentar al gran cacique Grigotá y a sus vasallos, con el fin de traerlos a su devoción* » (Alcaya 1961 [ca. 1607-1615], p. 48).

50. Selon Pablo Cruz, la faible épaisseur de l'objet et le contexte de sa découverte permettent de supposer qu'il s'agit plutôt d'un objet ornemental.

51. Un des termes couramment utilisés dans les Andes pour désigner le couteau, au début de l'époque coloniale, était *tumi* (cf. pour l'aymara « *cuchillo de indios* » et « *cuchillo a nuestro modo* » (Bertonio 1612, p. 151) ; pour le quechua « *cuchillo de indios de cobre a manera de segur* [couteau à lame courbe] *sin cabo* » (González Holguín 1608, p. 347). Ce terme est quasiment identique, gémiation de la consonne centrale exceptée, au yurakaré *tummi*, dont l'une des acceptions est « ennemi », « tueur » ou « prédateur ». Il aurait été tentant sur la base de cette quasi identité du signifiant de suggérer que la valeur sémantique yurakaré « ennemi » résulte d'une antonomase de la valeur « couteau » dans la langue source. Toutefois *tumi* n'est pas la seule source envisageable du mot « ennemi » yurakaré, dans le cas où il s'avérerait être un emprunt. Dans sa seconde acception, le terme yurakaré signifie aussi « habile, capable, intrépide ». Or, en ignaciano, on retrouve un terme *tume* qui a précisément ce sens (Ott et Burke de Ott 1983, p. 422).

52. Le terme *saco* est communément utilisé en Bolivie pour désigner la veste militaire.

53. Un homme veillant sur le cadavre de son frère voit arriver un sarcoramphe qui se met à le manger. Il se bat avec lui, s'empare de son couteau et le jette : le sarcoramphe se précipite pour le récupérer et se le plante dans la bouche, « se formant un bec semblable à une navaja ».

54. Pachacuti Yamqui (1993 [ca. 1613], p. 232) mentionne dans ce cadre l'usage de fausses têtes coupées.

55. Mentionnons, par exemple, les 8 000 prisonniers cañari (comprenant des femmes et des enfants) passés au fil de « l'épée » et dont le massacre serait l'origine du toponyme *Tumipampa* « plaine du couteau » où résideront ensuite les Incas (Montesinos 1840 [1644], pp. 206-207), un chiffre auquel on ne donnera qu'une valeur indicative, mais que l'on peut mettre en regard du très important site funéraire de Guapán (Idrovo 1998 [1988], pp. 77-78) ; le châtiment mieux connu, et commenté dans les sources, infligé aux Huarco vaincus, probablement avant tout par pendaïson (cf. Rostworowski 1978-1980) ; ou encore la mise à mort de Huascar et de son groupe de descendance (*panaca*) au Cuzco, « *con unas hachas y porras pequeñas, de una mano, que llaman champi* » (Garcilaso de la Vega 1991 [1609], vol. 2., p. 637) lors de la guerre civile qui l'opposa à Atahualpa.

56. Les Incas pouvaient faire avec les têtes de leurs ennemis les plus importants des récipients pour boire de la chicha ; ils utilisaient également la peau de leur estomac pour faire des tambours (Rowe 1946, p. 279). On trouve aussi la mention d'une sorte de cannibalisme « à l'amazonienne », pratiqué par un capitaine inca dans l'Antiyusu. Betanzos (1987 [1554], pp. 151-152) rapporte une campagne de châtiment menée par les Incas dans une région dont on peut estimer par recoupements avec d'autres sources (par exemple Sarmiento de Gamboa 1943 [1572], pp. 129-130) qu'elle a eu lieu sur le haut Madre de Dios. Un des capitaines qui la dirigeaient, Ynca Achache, défia au cours d'une bataille les ennemis piémontais qui avaient « *muerto sus amigos y deudos y comidoselos* » en leur montrant qu'il avait dans sa bouche un morceau de chair crue de jaguar. Lorsqu'il tua dans cette bataille un chef Anti, il commença à le manger ou du moins mis un morceau de sa chair dans la bouche, créant la débandade parmi ses ennemis. Guaman Poma (2004 [1615-1616], ff. 155 et 154 [156]) se réfère au capitaine Otorongo Achachi en affirmant, entre autres, qu'il aurait assuré la conquête des Chuncho en devenant jaguar (*otorongo*), transformation illustrée par un dessin. Comprendre les enjeux de cette métamorphose jaguar et du cannibalisme qui lui est lié nécessiterait une analyse approfondie des rapports entre les conquérants incas et les populations locales ennemies, qui semblent avoir été elles-mêmes cannibales. Avant de postuler l'idée que l'on est face à un véritable cannibalisme d'incorporation du point de vue de l'autre généralisable aux Incas, il faudrait s'assurer qu'il ne s'agit pas ici, d'un cas particulier.

57. Selon des sources anciennes, le sarcoramphe était appelé soit *iributi* (lit. « urubu blanc », esp. local « *cuervo blanco* »), soit *iriburubichá* (lit. « chef des urubus » ou *Rey de los iribu*) par les Guaraní du Paraguay (Granada 1890 [1889], p. 247). Pour ces derniers, il a donc deux attributs : il est blanc et « souverain ». Si l'association de cette couleur et de ce statut est suggestive, comparée à l'expression *Rey blanco*, elle n'implique pas de connexion entre elles. Ce rapprochement devient en revanche beaucoup plus pertinent grâce aux données mythologiques collectées par Nordenskiöld chez les Chané (de langue originellement arawak, mais guaranisés) du Parapití. Dans un récit consacré aux aventures du

démiurge *Aguaratumpa*, l'ethnologue suédois rapporte comment Sarcoramphe ou *Condor blanco* (appelé par les Chané *ururuti*, « urubu blanc ») s'approche du démiurge qu'il croit mort pour le manger, mais est fait prisonnier par lui. Sarcoramphe veut absolument recouvrer la liberté. Pour cela, il est prêt à offrir toutes les richesses imaginables au démiurge, au point qu'il affirme : « *Llenaré una casa entera de cuencos de plata, "cagua", y te la daré si me concedes la libertad* » (Nordenskiöld 2002 [1912], p. 243). Cet énoncé, étonnante réminiscence de la rançon d'Atahualpa, comme me l'a justement fait remarquer Platt, atteste que le sarcoramphe avait encore pour les Chané, au début du xx^e siècle, le statut d'un véritable « seigneur du métal » qui s'accorde assez bien avec l'expression *Rey blanco* du xvi^e siècle. De telles informations, en tous les cas, remettent en question l'hypothèse développée par Combès (2011) qui voit dans le *Rey blanco* une évocation cryptée du héros mythologique tupi-guarani *Pai Sumé*, et conjecture que l'expression espagnole est la traduction d'une forme guarani « *pai ti ti* », glosée comme « *donde vive el Pai blanco* » (c'est-à-dire *Pai Sumé*) ou encore « *los Pai blancos* » (*ibid.*, p. 108). Les données ethnographiques relevées chez les Chané du Parapití, inscrites elles-mêmes dans un complexe de représentations frontalières bien établies, paraissent en effet mieux ajustées à la situation que les étymologies fragiles dont tire argument l'auteur, et qui l'obligent, de surcroît, à se poser des questions surprenantes : « *¿cómo entender que un nombre guaraní [Paititi] haya sido conocido y empleado en Perú, como sinónimo de la "tierra rica" de Mojos?* » (*ibid.*, p. 109).

RÉFÉRENCES CITÉES

ADAM Lucien

- 1893 *Principes et dictionnaire de la langue yuracare ou yurujure composés par le R. P. La Cueva et publiés conformément au manuscrit de A. d'Orbigny*, J. Maisonneuve, coll. « Bibliothèque américaine » 16, Paris.

ALCAYA Diego Felipe de

- 1961 « Relación cierta que el Padre Felipe de Alcaya, cura de Mataka, envió a su excelencia el Señor Marqués de Montes Claros... », in Hernando Sanabria Fernández (éd.), *Cronistas cruceños del Alto Perú virreinal*, Universidad Gabriel René Moreno, Santa Cruz de la Sierra, pp. 37-86 [ca. 1607-1615].

BAER Gerhard

- 1979 « Religión y chamanismo de los Matsigenka (Este Peruano) », *Amazonia peruana*, 2 (4), pp. 101-138.

BARRAGÁN Rossana

- 1994 *¿Indios de arco y flecha? Entre la historia y la arqueología de las poblaciones del norte de Chuquisaca*, Ediciones ASUR, Sucre.

BERG Hans van den

- 2009 *Clero cruceño misionero entre Yuracarees y Guarayos. Época colonial*, Instituto Latinoamericano de Misionología, coll. « Scripta Autóctona » 2, Cochabamba.

BERTONIO Ludovico

- 1612 *Vocabulario de la lengua aymara. Primera parte*, Imprenta de Francisco del Canto, Juli.

BETANZOS Juan (de)

- 1987 *Suma y narración de los Incas*, édité par María del Carmen Martín Rubio, Ed. Atlas, Madrid [1554].

BLAS [esclave]

- 1585 [Confesión de Blas negro] in *Relación y recaudos que don Lorenzo Suárez de Figueroa envió de las cosas de estado de la guerra de los chiriguanaes*, ms., Archivo de Indias, Séville, PATRONATO 235, R.11, Bloque 1, ff. 62-68.

BLOOM Deborah E., John W. JANUSEK et Jane E. BUIKSTRA

- 2003 « A re-evaluation of human remains from Tiwanaku », in Alan L. Kolata (éd.), *Tiwanaku and its hinterland : archaeology and paleoecology of an Andean civilization*, vol. 2, *Urban and rural archeology*, Smithsonian Institution Press, Washington, pp. 435-446.

BOUYASSE-CASSAGNE Thérèse

- 1997 « “Si votre plumage...” Signes d’identité, signes de pouvoir chez les Incas », in Alain Musset et Thomas Calvo (éd.), *Des Indes occidentales à l’Amérique latine : à Jean-Pierre Berthe*, ENS éditions, coll. « Sociétés, espaces, temps » 2, Fontenay-Saint-Cloud, pp. 515-542.

COBO Bernabé

- 1892 *Historia del Nuevo Mundo*, vol. 3, édité par Marcos Jiménez de la Espada, Imp. de E. Rasco, Séville [1653].

COMBÈS Isabelle

- 2011 « Pai Sumé, el Rey Blanco y el Paititi », *Anthropos*, 106, pp. 99-114.

COSME BUENO Francisco Antonio

- 1770 « Descripción del obispado de Santa Cruz », in Francisco Antonio Cosme Bueno, *El conocimiento de los tiempos, ephemeride del año de 1771, tercero despues de bisiesto...*, Imprenta Real, Lima.

DAILLANT Isabelle

- 2003 *Sens dessus dessous. Organisation sociale et politique des Chimane d’Amazonie bolivienne*, Société d’ethnologie, coll. « Recherches américaines » 6, Nanterre.

DEL CASTILLO Joseph

- 1906 « Relación de la provincia de Mojos », in Manuel V. Ballivián (éd.), *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia. Série primera. Época colonial*, vol. 1, *Las Provincias de Mojos y Chiquitos*, Imprenta de « El Comercio », La Paz, pp. 294-395 [ca. 1676].

DESCOLA Philippe

- 2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris.

DETURCHE Jérémy

- 2009 *Les Katukina du rio Biá (État d’Amazonas – Brésil). Histoire, organisation sociale et cosmologie*, thèse de doctorat, université Paris Ouest Nanterre La Défense, Nanterre.

DJUP Annica

- 2007 *Personhood and human-spirit relations among the Yuracaré of the Bolivian Amazon*, Göteborg University, coll. « Gothenburg studies in social anthropology » 19, Göteborg.

EITNIEAR Jack Clinton

- 1996 « Estimating age classes in king vultures (*Sarcoramphus papa*) using plumage coloration », *Journal of raptor research*, 30 (1), pp. 35-38.

ERIKSON Philippe

- 2001 « Myth and material culture : Matis blowguns, palm trees, and ancestor spirits », in Laura Rival et Neil Whitehead (éd.), *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, Oxford University Press, Oxford, pp. 101-121.

FAUSTO Carlos

- 2007 « Feasting on people : eating animals and humans in Amazonia », *Current Anthropology*, 48 (4), pp. 497-530.

FERGUSON-LEES James et David A. CHRISTIE

- 2001 *Raptors of the world*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston.

GARCÍA Segundino

- 1936 « Muerte y destino de los machiguengas », *Misiones dominicanas del Perú*, 95, pp. 131-139 ; 96, pp. 166-176.

GARCILASO DE LA VEGA

- 1991 *Comentarios reales de los Incas*, 2 vol., édité par Carlos Aranibar, Fondo de Cultura Económica, coll. « Historia », Lima [1609].

GIJN Rik van, Vincent HIRTZEL et Sonja GIPPER

- 2011 *Yurakaré archive. Online language Documentation*, Max Planck Institute of Psycholinguistics, The Language Archive's IMDI portal, DoBeS Archive, Nijmegen.
[http://corpus1.mpi.nl/ds/imdi_browser?openpath=MPI275772%23].

GONZÁLEZ HOLGUÍN Diego

- 1608 *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca...*, Imprenta de Francisco del Canto, Lima.

GRANADA Daniel

- 1890 *Vocabulario rioplatense razonado*, édition revue et corrigée par Juan Valera, Imprenta Rural, Montevideo [1889].

GUAMAN POMA DE AYALA Felipe

- 2004 *El primer nueva corónica y buen gobierno*, édition facsimilée en ligne et transcription annotée par Rolana Adorno, John V. Murra, Jorge Urioste et Ivan Boserup, Det Kongelige Bibliotek, København [1615-1616].
[<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>].

HIRTZEL Vincent

- 2010 *Le maître à deux têtes : une ethnographie du rapport à soi yuracaré (Amazonie bolivienne)*, thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

- 2012 « La historia de un mito antes de la “historia”: acerca de algunas versiones del mito de los mellizos », in François Correa Rubio, Jean-Pierre Chaumeil et Roberto Pineda Camacho (éd.), *Memoria amazónica en los países andinos : antropología e historia*, Universidad nacional de Colombia, Bogota /Institut français d'études andines, Lima/CNRS, Paris, pp. 89-118.
- HOUSTON David C.
1994 « Family *Cathartidae* (New World vultures) », in Josep del Hoyo, Andrew Elliott et Jordi Sargatal (éd.), *Handbook of the birds of the world*, vol. 2, *New World vultures to guineafowl*, Lynx Edicions, Barcelone, pp. 24-41.
- HUANCA Tomas
2008 *Tsimane' oral tradition, landscape, and identity in tropical forest*, South-South Exchange Programme for Research on the History of Development, La Paz.
- HUGH-JONES Stephen
1988 « The gun and the bow. Myths of White Men and Indians », *L'Homme*, 28 (106-107), pp. 138-155.
- IDROVO Jaime
1998 « Tomebamba : primera fase de conquista incásica en los Andes septentrionales. Los cañaris y la conquista incásica del austro Ecuatoriano », in Tom D. Dillehay et Patricia Netherly (éd.), *La frontera del estado inca*, Fundación Alexander von Humboldt/Editorial Abya-Yala, Quito, pp. 71-84 [1988].
- JULIEN Catherine
2005 « Alejo García en la historia », *Anuario de estudios bolivianos, archivísticos y bibliográficos*, 11, pp. 223-266.
- KAHL M. Philip
1963 « Thermoregulation in the wood stork, with special reference to the role of the legs », *Physiological Zoology*, 36 (2), pp. 141-151.
- LACUEVA Francisco
1920 [Carta al Gobernador Medina (?)], in Wolfgang Prieswasser, « Alrededor de dos épocas. Apuntes sueltos sobre la historia religiosa del Alto Perú y de la nueva República boliviana », *Archivo de la comisaría franciscana de Bolivia*, 12 (137), pp. 278-280 [ca. 1818].
- LIZÁRRAGA Reginaldo de
1916 *Descripción colonial*, vol. 1, édité par Ricardo Rojas, Librería « La Facultad » de Juan Roldan, coll. « Biblioteca argentina » 13, Buenos Aires [ca. 1604].
- MATHEWS Edward D.
1879 *Up the Amazon and Madeira rivers, through Bolivia and Peru*, Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, Londres.
- MATIENZO Juan de
1967 *Gobierno del Perú*, édité par Guillermo Lohmann Villena, Institut français d'études andines, coll. « Travaux de l'Institut français d'études andines » 11, Paris/Lima [1567].

MENGET Patrick

- 1979 « Temps de naître, temps d'être » in Michel Izard et Pierre Smith (éd.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines » 60, Paris, pp. 245-264.
- 1985 « Jalons pour une étude comparative », *Journal de la Société des Américanistes*, 71, pp. 131-141.
- 1996 « De l'usage des trophées en Amérique du Sud. Esquisse d'une comparaison entre les pratiques nivacle (Paraguay) et mundurucu (Brésil) », *Système de pensée en Afrique noire*, 14, pp. 127-144.

MOLINIÉ Antoinette

- 2004 « Cité de l'État. Cuzco, capitale de l'empire inca », *Journal des africanistes*, 74 (1-2), pp. 457-479.

MONTESINOS Fernando de

- 1840 *Mémoires historiques sur l'ancien Pérou*, traduction d'Henri Ternaux-Compans, Arthus Bertrand, coll. « Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique publiés pour la première fois en français » 17, Paris [1644].

MURUA Martín de

- 2001 *Historia general del Perú*, édité par Manuel Ballesteros Gaibrois, Dastin Ediciones, coll. « Crónicas de América » 20, Madrid [1962] [1616].

NORDENSKIÖLD Erland

- 2002 *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*, traduction de Gudrun Birk et Angel E. García, APCOB, coll. « Pueblos de las tierras bajas de Bolivia » 18 (2), La Paz [1912].

NUEVAS TRIBUS [Misiones]

- 1991 *Diccionario yuracaré-castellano, castellano-yuracaré*, tap. inédit, Misiones Nuevas Tribus, Cochabamba.

ORBIGNY Alcide d'

- 1839 *L'homme américain (de l'Amérique méridionale) considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*, vol. 1, Pitois-Levrault et C^{ie}, Strasbourg/F. G. Levrault, Paris.
- 1844a *Voyage dans l'Amérique méridionale...* vol. 3, 1^{ère} partie, *Partie historique*, P. Bertrand, Paris/Veuve Levrault, Strasbourg.
- 1844b *Voyage dans l'Amérique méridionale...* vol. 4, 3^e partie, *Oiseaux*, P. Bertrand, Paris/Veuve Levrault, Strasbourg.

ORELLANA Antonio de

- 1704 *Relacion summaria de la vida y dichosa mverte del U. P. Cypriano Baraze de la Compañia de Iesus...*, Imprenta Real de Ioseph de Contreras, Lima.

OTT Willis et Rebecca BURKE DE OTT

- 1983 *Diccionario ignaciano y castellano, con apuntes gramaticales*, Instituto Lingüístico de Verano, Ministerio de Educación y Cultura, Cochabamba.

PACHACUTI YAMQUI Juan Santa Cruz de

- 1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, édité par Pierre Duviols et César Itier, Institut français d'études andines/Centro de estudios regionales andinos « Bartolomé de Las Casas », coll. « Travaux de l'Institut français d'études andines » 74, Lima/Cuzco [ca. 1613].

PIANKA Eric R. et Laurie J. VITT

- 2006 *Lizards : windows to the evolution of diversity*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles.

PLATT Tristan, Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE et Olivia HARRIS

- 2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas, siglos XV-XVII*, Institut français d'études andines, coll. « Travaux de l'Institut français d'études andines » 174, Lima/Plural, La Paz /FBCB, La Paz/ University of Saint-Andrews, coll. « Research Publication » (Centre for Indigenous American Studies and Exchange) 30, Saint-Andrews.

RAMÍREZ Luis

- 2007 *Carta de Luis Ramirez a su padre desde el Brasil (1528) : orígenes de lo « real maravilloso » en el Cono Sur*, édité par Juan Francisco Maura, Universitat de València, coll. « Textos de la revista Lemir », Valence [1528]. [<http://parnaseo.uv.es/Lemir/textos/Ramirez.pdf>].

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

- 1992 *Diccionario de la lengua española*, 21^e éd, 2 vol., Real Academia Española, Madrid.

RENARD-CASEVITZ France-Marie

- 1991 *Le banquet masqué : une mythologie de l'étranger chez les indiens Matsigenka*, Lierre & Coudrier, coll. « Recherche », Paris.

RIBERA PANIAGUA Julio

- 2006 *Tradición oral yuracaré*, Comisión pastoral indígena del vicariato apostólico del Beni, Trinidad.

RIESTER Jürgen

- 1993 *Universo mítico de los chimanes*, APCOB, coll. « Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia » 1, Santa Cruz de la Sierra.

RIVAL Laura

- 1996 « Blowpipes and spears : the social significance of Huaorani technological choices », in Philippe Descola et Gísli Pálsson (éd.), *Nature and society : anthropological perspectives*, Routledge, coll. « European Association of Social Anthropologists », Londres, pp. 145-164.

ROJAS ZOLEZZI Enrique Carlos

- 2006 « Representaciones del devenir de la persona entre los ashaninka del Oriente peruano », *Journal de la Société des Américanistes*, 92 (1-2), pp. 255-278.

ROSTWOROWSKI María

- 1978-1980 « Guarco y Lunahuaná. Dos señoríos prehispánicos de la costa sur-central del Perú », *Revista del Museo Nacional* (Lima), 44, pp. 153-214.

ROWE John H.

- 1946 « Inca culture at the time of Spanish conquest », in Julian H. Steward (éd.), *Handbook of South American Indians*, vol. 2, *The Andean civilizations*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, coll. « Bulletin » 143, Washington, pp. 183-330.

SAIGNES Thierry

- 1982 « Métis et sauvages : les enjeux du métissage sur la frontière Chiriguano (1570-1620) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 18 (1), pp. 79-101.

SÁNCHEZ Walter

- 2008 *Inkas, « flecheros » y mitmaquna. Cambio social y paisajes culturales en los Valles y en los Yungas de Inkachaca/Paracti y Tablas Monte (Cochabamba-Bolivia, siglo XV-XVI)*, Ph.D., Uppsala University, Uppsala.

SANTOS-GRANERO Fernando

- 2003 « Pedro Casanto's nightmares : lucid dreaming in Amazonia and the New Age movement », *Tipiti : Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1 (2), pp. 179-210.
- 2004 « Los Yánesha », in Fernando Santos[-Granero] et Federica Barclay (éd.), *Guía etnográfica de la alta Amazonía*, vol. 4, Smithsonian Tropical Research Institute, Panama /Institut français d'études andines, coll. « Travaux de l'Institut français d'études andines » 181, Lima, pp. 159-359.

SARMIENTO DE GAMBOA Pedro

- 1943 *Historia de los Incas*, édité par Ángel Rosenblat, Emecé Editores, coll. « Hórreo » 10, Buenos Aires [1572].

SCHRAMM Raimund

- 1993 « Fronteras y territorialidad. Repartición étnica y política colonizadora en los Charcas (valles de Ayopaya y Mizque) », *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 30, pp. 1-27.
- 1999 *Pocona und Mizque : die Umgestaltung einer indianischen Gesellschaft im kolonialen Peru (Charcas)*, Böhlau, coll. « Lateinamerikanische Forschungen » 27, Cologne/Vienne.

SHAVER Harold et Betty SHAVER

- 2008 *Leyendas de los Campa Nomatsiguenga*, Instituto Lingüístico de Verano, coll. « Datos etno-lingüísticos » 17, Lima [1976].

SMITH Richard Chase

- 1977 *Deliverance from chaos for a song: a social and a religious interpretation of the ritual performance of Amuesha music*, Ph.D., Cornell University, Ithaca.

SUÁREZ DE FIGUEROA Lorenzo

- 1965 « Relación de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, por su Gobernador Don Lorenzo Suárez de Figueroa », in Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias – Perú*, vol. 1, 2^e éd. par José Urbano Martínez Carreras, Atlas, coll. « Biblioteca de autores españoles » 183, pp. 402-406 [1897] [1586].

TABO AMAPO Alfredo

- 2008 *El eco de las voces olvidadas : una autoetnografía y etnohistoria de los Cavineños de la Amazonía boliviana*, édité par Mickaël Brohan et Henrique Herrera, IWGIA, Copenhague.

TEDERSOO Leho, Ave SADAM, Milton ZAMBRANO, Renato VALENCIA et Mohammad BAHRAM

- 2010 « Low diversity and high host preference of ectomycorrhizal fungi in Western Amazonia, a neotropical biodiversity hotspot », *The ISME Journal*, 4 (4), pp. 465-471.

TOLEDO Francisco de

- 1924 « Carta a S. M. [...] acerca de los asuntos de guerra de que de nuevo se le ofrece dar cuenta [...] » in Roberto Levillier (éd.), *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI, Documentos del Archivo de Indias*, vol. 5, impr. Juan Pueyo, coll. « Colección de publicaciones históricas de la biblioteca del Congreso argentino », Madrid, pp. 190-218 [1573].

THOMAS Evert et Ina VANDEBROEK

- 2006 *Guía de plantas medicinales de los yuracarés y trinitarios del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure, Bolivia*, Sirena, Santa Cruz de la Sierra.

VALADEAU Céline

- 2010 *De l'ethnobotanique à l'articulation du soin : une approche anthropologique du système nosologique chez les Yanéscha de Haute Amazonie péruvienne*, thèse de doctorat, Université Toulouse III - Paul Sabatier, Toulouse.

VERANO John W.

- 2008 « Trophy head-taking and human sacrifice in Andean South America », in Helaine Silverman et William H. Isbell (éd.), *The Handbook of South American Archaeology*, Springer, New York, pp. 1047-1060.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1992 *From the enemy's point of view : humanity and divinity in an Amazonian society*, traduction de Catherine V. Howard, University of Chicago Press, Chicago/Londres.
- 1996 « Le meurtrier et son double chez les Araweté (Brésil) : un exemple de fusion rituelle », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 14, pp. 77-104.
- 2009 *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, traduction d'Oïara Bonilla, Presses universitaires de France, coll. « MétaphysiqueS », Paris.

WALLACE Michael P. et Stanley A. TEMPLE

- 1987 « Competitive interactions within and between species in a guild of avian scavengers », *The Auk*, 104 (2), pp. 290-295.

WEISS Gerald

- 1975 *Campa cosmology. The world of a forest tribe in South America*, The American Museum of Natural History, coll. « Anthropological Papers of the American Museum of Natural History » 52 (5), New York, pp. 219-588.

ZIÓŁKOWSKI Mariusz

1997

La guerra de los wawqis : los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inka, siglos xv-xvi, Abya-Yala, coll. « Biblioteca Abya-Yala » 41, Quito.