

Du cadavre à la plante psychotrope

Analyse de deux modes d'acquisition d'une « vision-pouvoir » au sein de la société awajún

Sébastien Baud, Ph.D.

Volume 23, Number 2, Spring 2011

Enquêtes sur le cadavre : 2. Fantastique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1007587ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1007587ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université du Québec à Montréal

ISSN

1916-0976 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Baud, S. (2011). Du cadavre à la plante psychotrope : analyse de deux modes d'acquisition d'une « vision-pouvoir » au sein de la société awajún. *Frontières*, 23(2), 33–37. <https://doi.org/10.7202/1007587ar>

Article abstract

In a context where singular entities are limited, the Awajún expressed in the past two opposite attitudes towards the deads, according to their belonging or not to the same dialectical society. Both attitudes have yet in common to define the corpse as a means to acquire a soul, supposed to incorporate a new individuated existence (in the case of head hunting) ; or described in terms of vision-power, in the sense of “ being able to ” (in the case of the quest of Ajútap). Today, this relationship to the corpse has disappeared and has been replaced by a reinforcement of the usage of psychotropic plants as a means to meet the Ajútap spirit. According to the myth, these plants are born from the slow germination of the corpse inside the earth.

DU CADAVRE À LA PLANTE PSYCHOTROPE

Analyse de deux modes d'acquisition
d'une « vision-pouvoir »
au sein de la société awajún¹

Résumé

Dans un contexte caractérisé par un nombre limité et clos d'entités singulières, la société awajún témoignait par le passé de deux attitudes inverses envers les morts, selon qu'ils relevaient d'une même communauté dialectale ou non. Toutes deux ont cependant en commun de définir le cadavre comme étant un moyen d'acquérir une âme, censée investir une nouvelle identité (dans le cas de la chasse aux têtes); ou décrite en termes de vision-pouvoir intériorisée (dans le cas de la quête d'Ajútap). Aujourd'hui toutefois, ce rapport au corps mort a disparu au profit d'un renforcement de l'usage des plantes psychotropes comme moyen, pour la personne, de favoriser cette rencontre mystique : des plantes qui, selon la mythologie awajún, sont nées de la lente germination du cadavre d'un guerrier dans le giron de la terre.

Mot clés: *cadavre-guerre-transe-plante psychotrope-Awajún.*

Abstract

In a context where singular entities are limited, the Awajún expressed in the past two opposite attitudes towards the deads, according to their belonging or not to the same dialectical society. Both attitudes have yet in common to define the corpse as a means to acquire a soul, supposed to incorporate a new individuated existence (in the case of head hunting); or described in terms of vision-power, in the sense of "being able to" (in the case of the quest of Ajútap). Today, this relationship to the corpse has disappeared and has been replaced by a reinforcement of the usage of psychotropic plants as a means to meet the Ajútap spirit. According to the myth, these plants are born from the slow germination of the corpse inside the earth.

Keywords: *corpse-war-trance-psychotropic plant-Awajún.*

Sébastien Baud, Ph.D.,
Centre de recherche et d'étude
en sciences sociales (CRESS), EA 1334,
Université de Strasbourg.

Il y a longtemps, nous dit le mythe, alors que les Awajún étaient le plus souvent défaits dans les conflits qui les opposaient à leurs voisins, l'esprit d'un défunt visita un père de famille dans son rêve et lui dit : « Si vous voulez gagner la guerre, écoute-moi, car de mes paroles naîtra un guerrier valeureux, qui vaincra. » C'est ainsi qu'un enfant a pris le nom de Bíkut, après que son père lui eut donné le *datém* (en latin *Banisteriopsis caapi*, liane de la famille des Malpighiacées) jour après jour « jusqu'à libérer sa pensée ». Quand il fut en âge de se battre, il partit avec ses aînés à la guerre « pour libérer les Awajún du joug des Huambisa, car il savait quand nos ennemis arrivaient ». À son retour, parce qu'il avait soif de violence, ses parents l'attachèrent à l'un des piliers (*paína*) de la maison. Alors qu'il était assis, il enseigna

à sa famille que telle plante guérit telle maladie, que tel arbre doit être utilisé pour alimenter le foyer, que tel cœur de palmier se mange, etc. Puis un jour, à l'approche de la mort, puisqu'il « savait quand il allait mourir », il leur dit :

Après ma mort, enterrez mon corps, sous le faîtage [de la maison], là au milieu. Quand mon corps aura pourri, enlevez la maison pour me donner de l'air. L'endroit va alors se couvrir de végétation. Au milieu de celle-ci, pousseront deux plantes, une [aux fleurs] blanche[s] et une [aux fleurs] rouge[s]. La blanche sera utilisée pour soigner les maladies et la rouge, quand un os sera cassé (une version du mythe est donnée dans Baud, 2009).

Cette plante, qui est appelée *bíkut* aujourd'hui (*Brugmansia suaveolens*, un arbuste de la famille des Solanacées), est également connue pour être inductrice d'une transe au cours de laquelle la

personne rencontre l'esprit d'un aïeul et acquiert de lui une nouvelle intériorité. Dans ce texte, je souhaite aborder ce lien intériorité – corps physique qui transparaît dans le rapport au cadavre au sein de la société awajún (groupe jivaro, Pérou) : d'une part, ce que « renferme » le corps, puis le cadavre (parfois réduit à la seule tête), et s'échappe après la mort pour devenir un « esprit » ; de l'autre, ce qui réside dans le giron de la terre nourricière comme dans une matrice chthonienne et poursuit une lente et mystérieuse germination qui détermine et favorise celle, spirituelle, de ses descendants. Autrement dit, comment la personne veille le cadavre ou ingère une plante psychotrope² afin d'acquérir, de la rencontre avec le défunt, une « vision-pouvoir » (*wáimaku*) à l'origine d'une ferveur belliqueuse propre à alimenter une destinée exemplaire par le passé et source d'une vie sans heurt aujourd'hui. Deux pratiques me permettront d'illustrer mon analyse : la quête proprement dite de cette intériorité et le rituel *tsántsa* (réduction des têtes), propre au contexte des guerres intra-ethniques du passé. Ces pratiques seront aussi l'occasion de revenir sur la façon dont la société awajún pense l'être humain, notamment dans sa continuité mystique avec le règne végétal.

Il convient cependant de préciser que si l'idée développée dans ces lignes vaut pour l'ensemble de la société awajún passée, seuls quelques-uns de ses représentants actuels la revendiquent comme légitimante d'une praxis quotidienne. J'ai montré ailleurs (Baud, 2008 ; 2009) combien la pensée awajún distingue les personnes selon qu'elles prennent ou non et de manière répétée ces types de plantes. Si hier, cette distinction n'était pas pertinente, puisqu'il était inconcevable qu'une personne échappe à ce comportement, tel n'est plus le cas aujourd'hui. Véritables mécanismes de maintien d'une identité, les pratiques susdites ont pourtant été abandonnées en raison de la fin des conflits intra-ethniques, puis avec l'apparition des cimetières collectifs³, au profit d'un usage renouvelé des plantes psychotropes et d'une transformation de l'énoncé intériorisé ; l'acte même de la rencontre avec Ajútap ne donnant aujourd'hui aucune autorité sociale à l'impétrant.

D'UNE INTÉRIORITÉ À L'AUTRE : LA MORT CHEZ SOI

Traditionnellement, la société awajún se composait de maisonnées dispersées, sauf en cas de conflit, autour d'un homme reconnu pour sa valeur guerrière et la force de sa rhétorique. Répartis le long d'un ruisseau (*quebrada*), ces noyaux endogames formaient à leur tour un groupe

local, désigné par le nom de l'affluent du Marañón qu'il occupait, lui-même constitué en un sous-ensemble (la société awajún), puis en un ensemble régional, connu en tant que Jivaro. Si les relations entre noyaux endogames sont empreints d'une hostilité de principe qui trouve son expression dans la vendetta (Renard-Casevitz, 1985), la chasse aux têtes, sur laquelle je reviendrai, était menée « contre des ennemis qui, tout en étant nécessairement jivaro », ne relevaient ni « de la parenté reconnue ni de la même communauté dialectale » (Taylor, 1997, p. 6).

Aujourd'hui cependant, la société awajún connaît un important processus de changements culturels⁴, initié à l'époque de la collecte du caoutchouc. Si le besoin de main-d'œuvre a amené de nombreuses familles à quitter les vallées étroites pour s'installer sur les berges du Marañón et de ses affluents, le principal moteur de ce processus a été et reste l'école bilingue, en raison de son caractère prosélytique⁵. L'école, et à travers elle l'œuvre missionnaire, a joué un rôle fondamental dans l'abandon de pratiques au fondement du lien social. Ainsi, si l'État contemporain revendique pour son propre compte « le monopole de la violence physique légitime » (Weber, 2002, p. 124 ; voir les manifestations du printemps 2009), les missionnaires ont découragé – pour ne pas dire prohibé – tout usage de boissons enivrantes, les qualifiant de « diaboliques ». Comme le dit Isabel Taijin (Nazareth, entretien réalisé en 1999), « ils interdirent aux gens de boire et ont su insuffler cette peur » qui explique pourquoi ces pratiques ont été abandonnées, sans les faire disparaître pour autant. En effet, au sein de cette société, la fête était et reste une rupture dans le quotidien, un moment nécessaire où l'on échappe aux contraintes, un passage circonscrit dans le temps et dans l'espace, tout comme elle assure la cohésion sociale à l'intérieur de la communauté⁶.

À la mort de toute personne, le corps était enterré à même la terre sous la maison ; s'il s'agissait du chef de famille, la maison était alors abandonnée, car son double immatériel, trop fort, « pouvait voler celui des bébés qui mouraient alors rapidement ». Cette intériorité appelée *wakán* (littéralement, l'ombre portée par le corps sur le sol) de ceux qui « ne pratiquaient pas les plantes, comme dans le cas de mauvaises morts », un double que tout un chacun possède par ailleurs, se transforme alors en un fantôme, appelé *iwanch* (nom donné également à une classe d'esprits maléfiques⁷). Celui-ci « erre alors dans la forêt » en proie à une faim insatiable et apparaît dans les rêves de ses parents, à moins qu'il ne prenne l'apparence

d'un hibou, d'un cerf, voire d'un grand papillon bleu (du genre *Morpho*). Condamnés à une solitude désespérante, ces êtres hantent les vivants, les enfants surtout, qu'ils cherchent à entraîner avec eux (Descola, 1986). Après quelques semaines pourtant, son souvenir s'estompe et avec lui sa faculté de nuisance.

Si Philippe Descola (2006) nous dit que les défunts en Amazonie étaient craints et voués à l'oubli le plus rapide, les premiers jours qui suivent le décès de ces personnes, grands buveurs de décoctions préparées à partir de plantes psychotropes – dans l'idéal, tout homme et femme –, revêtent cependant un sens particulier dans la société awajún. En effet, c'est là un moment propice pour qui veut s'emparer de cette « vision-pouvoir » qui s'échappe alors du cadavre pour rejoindre l'espace ou « monde-autre » (Perrin, 1995). Très valorisée socialement, la possession de cette intériorité culturelle guide la vie de son propriétaire, qui est alors reconnu comme étant un visionnaire (*wáimaku*). Synonyme de clarté existentielle et, dans un contexte de guerre intra-ethnique, de la conviction d'invulnérabilité (Taylor, 1997), celle-ci est acquise de la rencontre, lors de l'expérience extatique (*kajamát*), avec un esprit, appelé Ajútap, qui en est le dépositaire. Bien que dépourvu d'identité propre et alors même qu'il apparaît avec les traits d'un parent décédé pour faire le *wáimakbau*, cet esprit est individué et rattaché au territoire d'un groupe local ; la vision d'Ajútap ayant alors la propriété unique de demeurer dans le corps de son propriétaire (Brown, 1984).

Le pouvoir s'acquiert à travers, sans être exclusif, un ensemble limité de signifiants : la pierre, la *lupuna* (*Ceiba insignis*, un arbre de la famille des Bombacées appelé *ménte* en awajún), le boa, l'aigle ou le jaguar ; chaque signifiant ayant sa fonction : la pierre qui tombe du ciel favorise une longue vie, tandis que l'arbre est synonyme de protection, l'aigle d'une capacité visionnaire, le jaguar et le boa, que « personne ne mange », de force, etc.

Trois jours après le décès, le pouvoir sort de la tombe, il fait un trou et sort. Par exemple, mon beau-père avait reçu [le pouvoir de l']Ajútap du boa. Après sa mort, il y eut un orage, le tonnerre a grondé toute la nuit. Il [Ajútap] a commencé à hurler, iii iii iii... ainsi. Les gens avaient peur. Ils pensaient qu'il allait être terrible. Le pouvoir est sorti et s'en est allé jusqu'à la rivière. Le jour suivant, ils sont venus voir : il y avait un trou [d'environ 20 cm de diamètre dans la terre qui recouvrait la tombe]. Ajútap était sorti (Walter Cuñachi, Nazareth, 2008).

UNE TELLE IDÉE TROUVAIT À L'ÉPOQUE SON EXPRESSION

DANS LE PORT D'UN COLLIER FAIT DE DENTS DE JAGUAR,

DE DENTS HUMAINES ET DE TÊTES RÉDUITES QUE LE GUERRIER

ARRACHAIT À SES ENNEMIS. IDÉE D'UNE MANDUCATION,

C'EST-À-DIRE D'UN CANNIBALISME SYMBOLIQUE QUE REPRÉSENTE

LA CHASSE AUX TÊTES OU L'ASSIMILATION DE L'AUTRE À SOI.

Toutefois, la personne qui a le courage de veiller à proximité de la tombe, de défier l'orage et de ne pas fuir à l'écoute de ce cri redoutable – « comme s'il allait te manger » – alors qu'il n'y a aucun animal en chair et en os, celle-ci donc « doit se lever et dire : "Oyé lâche, pourquoi cherches-tu à m'effrayer ?" » avant de frapper, à l'aide d'un bâton (*páyyag*), ce qui se dresse devant elle, quelques feuilles mortes soulevées par le vent en un tourbillon ou un animal long d'une vingtaine de centimètres (un jaguar « en miniature » par exemple), le faisant littéralement exploser dans un bruit sourd que tous peuvent entendre. « Alors, il te faut t'éloigner du défunt. Tu marches 20 ou 30 mètres, mais le sommeil te rattrape. Tu avances péniblement avant de t'endormir là, sur le chemin. Ajútap entre alors dans ton corps et dit : "Je me présente à toi mon fils et te transmets ce qu'ils m'ont donné à moi il y a longtemps" » (extraits de conversations avec Walter Cuñachi, Nazareth, 2008). Autrement dit, il entre et dépose dans le corps de la personne la vision (de son avenir) et le pouvoir (de le réaliser).

Parmi ces morts, dont la désagrégation trouve un écho dans des phénomènes atmosphériques inhabituels, personnages importants, chefs (*wáissam*) et grands guerriers (*múun maánin*) jouissaient par le passé d'un traitement particulier. Ils étaient enterrés assis dans le tronc d'une tiliacée au bois tendre appelé *shimút* (en latin *Apeiba membranacea*) et enveloppés de cannes (*Gynerium sagittatum*, une Poacée appelée *tagkán* en awajún) et de feuilles formant un enclos, « un peu à la manière des Incas qui enterraient leurs momies » (Isabel Taijin, Nazareth, 1999). Après un temps, le cadavre était exhumé et les os détachés de la chair putride avant d'être enfermés dans un grand récipient en terre cuite (*ichínak*) par un parent du défunt. Puis, ils étaient à nouveau mis en terre, moment particulier au cours duquel était évoquée la mémoire du défunt. Ces sépultures étaient et restent des lieux propices pour qui souhaite rencontrer Ajútap. La personne y passe la nuit, ivre de la plante. Là, raconte don Walter, « le pouvoir t'est donné comme une faveur. Du ciel, descend l'esprit de celui dont les os sont inhumés là, dans la terre. Ajútap descend d'autant plus facilement qu'il se souvient... Mais peu le font, car ils ont peur de celui qui vient en hurlant ! » (Nazareth, 2008).

Veiller la personne, deux ou trois jours après sa mort, n'est donc pas la seule manière de capter cette intériorité culturelle qui l'habitait de son vivant. Une autre est de boire une préparation à base de plantes psychotropes (Baud, 2009). Au-delà des gestes attendus, identiques dans les deux cas, ces deux modes

d'acquisition d'une « vision-pouvoir » trouvent leur origine dans le mythe de Bíkut susmentionné. Mieux, celui-ci les synthétise en ce sens que de son cadavre poussèrent deux plantes, celles-là mêmes qui induisent la rencontre avec Ajútap. En somme, du corps-semence, mis à germer, est né le moyen par lequel l'être humain acquiert une intériorité, transmise de génération en génération et synonyme d'une identité partagée. Récit mythique qui transparaît dans la croyance actuelle, puisqu'il est dit que du cadavre du *wáimaku* qui se décompose alors au sein de la terre – véritable matrice chtonienne – naît également une plante. Laquelle, préparée avec soin, permettra à celui qui en boira la décoction de rencontrer, à son tour, Ajútap, l'« Ancien ».

LA MORT DE L'AUTRE : SOURCE DE VIE

Bíkut, dit le mythe, est né à une époque où les coutumes et la forme de vie awajún étaient différentes d'aujourd'hui. À une époque où le territoire s'étendait très loin dans la grande forêt et était vierge de tout métis. Bíkut est ce guerrier et héros culturel d'une société pour laquelle la guerre est synonyme d'indépendance, en ce sens que la figure de l'autre, adversaire préférentiel, lui donne à voir l'image unitaire de son être social (Clastres, 1997). Il évoque cette violence organisée et collective, violence réparatrice d'un désordre (le fait que les Awajún soient toujours vaincus) qu'il a été amenée à endosser à travers sa folie meurtrière. De fait, la guerre perpétue « une asymétrie fondatrice enracinée dans le caractère chroniquement déficitaire du stock des virtualités de personnes » (Taylor, 1985, p. 165). Elle s'inscrit dans une intentionnalité prédatrice, corrélative de l'idée d'enfantement. Dès lors, la distinction faite par don Walter entre « Ajútap de guerre » et « Ajútap de vie », lequel est défini ci-dessous, ne saurait être aussi tranchée.

Plus nous possédons d'Ajútap dans le corps, plus nous sommes puissants. Par exemple, si je n'avais rencontré aucun Ajútap, crois-tu que j'aurais

les cheveux blancs ? Aucun de mes frères n'a les cheveux blancs. C'est au travers d'Ajútap. Parce que j'ai vu [dans cette expérience particulière de la conscience induite par le psychotrope] une personne aux cheveux blancs. Elle était plus âgée que moi aujourd'hui. Voilà pourquoi, je vais encore vieillir. Jusqu'à ce que je n'aie plus que des cheveux blancs. C'est la bénédiction d'Ajútap. Une chose est importante est de voir ses enfants. J'ai des enfants, j'ai des petits-enfants. À ce jour, aucun n'est mort. Pourquoi ? Parce qu'Ajútap, mon oncle, m'a donné ce pouvoir d'avoir des enfants et de les protéger (Nazareth, 2008).

Par le passé, les hommes cherchaient donc d'abord à acquérir un « Ajútap de guerre », gage de la réussite de l'expédition, et corrélativement d'une destinée exemplaire. Or, seule la possession de cette intériorité leur permettait d'aller se battre. À condition toutefois qu'elle soit validée par celui qui, par son statut social et en cas de conflit, avait autorité pour le faire. Personnage auquel la mémoire accorde une certaine prestance (puisque « tous ne pouvaient lui parler, s'il n'était pas préparé, c'est-à-dire s'ils n'avaient pas eu de nombreuses visions », raconte Eucebio Cuñachi, Nazareth, 2008), le *kújak* était le chef emblématique d'une société dispersée et acéphale, capable de réunir plus de « 700 guerriers » *dixit* don Walter. Celui-ci se distinguait, non tant dans ses compétences discursives⁸ qu'il partageait avec tous ceux qui avaient rencontré Ajútap, mais bien dans le fait qu'il était un grand visionnaire, à l'instar de Bíkut. Une telle idée trouvait à l'époque son expression dans le port d'un collier fait de dents de jaguar, de dents humaines et de têtes réduites que le guerrier arrachait à ses ennemis. Idée d'une manducation, c'est-à-dire d'un cannibalisme symbolique que représente la chasse aux têtes ou l'assimilation de l'autre à soi. Mais également d'une surcharge d'énergie à l'origine d'une fertilité exubérante, propice à la culture du manioc, dont le vampirisme est bien connu par ailleurs.

Chaque homme devait ainsi se présenter devant celui qui allait mener le raid et dire son expérience visionnaire. Le *kújak* demandait alors au guerrier : « Combien de fois as-tu fait le *wáimakbau* ? *Wajûpa wajûpa waimakuma* ? *Wajûpa wajûpa waimakuma* ? » Un répondra alors : « À travers le *datém*, mon oncle m'a donné ce pouvoir. À travers le tabac aussi... à travers le *bíkut*, il m'a donné ce pouvoir » (Walter Cuñachi, Nazareth, 2008). Cependant, rares sont ceux qui ont rencontré trois fois de suite *Ajútap* et si tel est le cas, ces hommes sont reconnus pour leur force qui les rend invulnérables comme le jaguar et invisibles à l'exemple de l'*íwanh*. Une présence qui apparaît, pour l'*Awajún* ivre du *datém*, telle une « lumière brillante » dans la poitrine de la personne qui a rencontré *Ajútap*.

La question des têtes réduites ou *tsántsa* est un fait ethnographique connu – bien souvent réducteur – et inconnu aujourd'hui de la culture *awajún*, puisque « tous les anciens qui réduisaient les têtes sont morts et le secret perdu » (Roberto Wamputsa, Nazareth, 2007). La description donnée ci-après du processus de réduction des têtes s'appuie donc sur la mémoire de certains membres des communautés *awajún* établies le long du Chiriaco. Il convient de préciser que les faits relatés ne correspondent pas nécessairement aux exposés existants (Karsten, 1935 ; Harner, 2006 [1972] ; Brown, 1984 ; Descola, 1993) qui ont, excepté M.F. Brown, travaillé dans d'autres groupes *jivaros*.

Dans ces récits, chaque homme pouvait prendre ou perdre la tête. Selon M.F. Brown (1984), une telle pratique visait à empêcher l'âme du vaincu de se venger. Retenue prisonnière dans la tête, elle devenait alors pour le vainqueur et sa parenté une source de vitalité transmise aux femmes et aux essarts. Objet central de plusieurs rituels, dont l'une des fonctions était de s'assurer de la bienveillance de l'âme captive (ou si l'on préfère de neutraliser ses pouvoirs de vengeance), cette dernière était à la fin renvoyée chez elle. Toujours selon l'auteur, la tête était alors jetée ou vendue aux *métis*. Selon M. Harner (2006), les différents rites associés au processus de réduction de la tête, puis à sa démonstration en place publique avaient pour dessein l'affirmation d'une identité culturelle, tandis que pour le guerrier, il s'agissait d'acquérir du prestige.

Enfin, selon P. Descola (1993), la *tsántsa* assumait tous les rôles sociaux d'une procréation symbolique, dont le fruit très réel était un enfant à naître dans la parentèle du meurtrier au cours de l'année qui suivait le rituel. C'est dans

cette optique que s'inscrit une telle pratique, donnée ci-dessous, chez les *Awajún*. Précisons cependant que pour les habitants de Nazareth et des communautés voisines, le souvenir des faits passés accorde la prérogative de posséder au seul *kújak* et de perdre la tête à certains hommes reconnus pour leur valeur. La mémoire associe de fait le prestige qu'acquiert l'auteur d'un tel geste – celui de « prendre » et de posséder – à une fonction politique et celle-ci à la qualité et au nombre des visions reçues.

Sur le chemin du retour, tandis que le corps était laissé sur place pour que ses parents l'enterrent, des spécialistes détachaient la peau des os du crâne par une incision à l'arrière de la tête ; les os étaient jetés dans une rivière. Puis, ils mettaient la peau à cuire un temps dans l'eau. Une fois bien souple, ils la sortaient de l'*ichínak* et la frottaient avec du sable rouge, qui avait été bouilli au préalable. Ensuite, ils remplissaient l'intérieur de pierres chauffées dans le foyer, en prenant garde de toujours leur imprimer un mouvement. Tout en « brûlant », la peau se réduisait alors jusqu'à la « taille souhaitée », le visage ne perdant pas sa physiologie. Enfin, ils fermaient les lèvres à l'aide de fil de coton et décoraient d'un colorant rouge extrait des fruits du roucou (en latin *Bixa orellana*, un petit arbre de la famille des Bixacées) la tête réduite qui était gardée « comme trophée ».

Quant au meurtrier, de retour chez lui, il était isolé comme une bête sauvage et fétide (Descola, 1993), puis lavé de la souillure du sang, au travers d'un long jeûne, associé à une stricte abstinence sexuelle. Ensuite, pour ne pas mourir, il lui fallait chercher à acquérir une nouvelle vision, l'ancienne – celle qui l'avait aidé à tuer – étant « consommée ». Parallèlement, un rituel en deux temps avait lieu ; le premier épisode était une fête de plusieurs jours, appelée *námpejam*, organisée par le *kújak*. Assis sur un *chimpúí*⁹ et portant son collier, celui-ci se tenait au centre d'une ronde formée par les danseurs, qui allaient et venaient, en chantant, en l'honneur de cet homme dont on avait pris la tête, apparence singulière à même d'engendrer un nouvel individu dans une logique réversible d'inversion entre le meurtrier et sa victime, le prédateur et sa proie, l'indifférencié et l'individuation.

Ceci dit, l'être humain n'était pas le seul à pouvoir perdre la tête, puisque la loutre (*úyu*) était également chassée pour celle-ci. De la tête, une fois enterrée, à l'exemple du corps du héros mythique *Bíkut* ou du cadavre du *wáimaku*, et en prenant soin d'entourer l'endroit de pieux de bois dur (*chunku*), poussait alors une plante

qui était utilisée pour chasser, pêcher ou courtiser une femme. Le récit de sa naissance exemplifie, là encore, l'idée que le cadavre est un germe duquel naît un nouvel être, créature humaine s'il est manipulé dans des rituels complexes ou plante médecine (*tsúak*) s'il est enterré.

Tu cueilles les feuilles, les mâches et les frottes sur le corps. Puis, tu pars chasser en forêt. Si tu rencontres facilement du gibier, alors cette plante est pour la chasse. Si tu n'as pas cette chance, tu vas alors à la rivière et pêche. Si tu ramènes beaucoup de poissons, alors cette plante est pour la pêche. Et si tu n'attrapes rien, ni à la chasse, ni à la pêche, alors cette plante est pour courtiser les femmes. Pour preuve, tu vas à une fête et là, tu conquies une fille, puis une autre... Cette plante s'appelle *úyu tsúak*, « médecine de la loutre » (Walter Cuñachi, Nazareth, 2007).

DU CADAVRE À LA PLANTE PSYCHOTROPE

En somme, l'entité singulière, exprimée dans le visage qui est détaché du crâne, séché et paré, était l'objet d'un traitement rituel complexe dans le dessein de la détourner du chemin des morts afin qu'elle soit attachée à un nouveau territoire (Taylor, 1985). En ce sens, le collier porté par le *kújak* le désignait en tant qu'« administrateur » physique et métaphysique (qui ne relève pas du sensible) d'une région. En conservant dents et têtes, outre que ces objets permettaient de fixer sa pensée sur ce qui ne pouvait être représenté, le *kújak* capitalisait un potentiel énergétique qu'il était à même de transmettre, au même titre que ses os après sa mort. Ceci dit, le collier donnait également à voir la valeur et le prestige de son propriétaire dans un système qui voulait, par ailleurs, que toute personne passât par le jeûne et l'abstinence sexuelle alors qu'elle s'enivrait de plantes psychotropes. Une expérience qui rendait le corps à l'image du cadavre dans le seul dessein d'acquiescer un énoncé reçu et intériorisé sous forme d'une « vision-pouvoir », synonyme d'une modification qualitative de la conscience de soi.

Le rapport au cadavre dans la société *awajún* ne peut donc être détaché d'un concept plus global d'« énergie circulante » (Chaumeil, 1985, p. 153), d'une énergie présente et distribuée inégalement entre les êtres, une énergie en constante circulation et en quantité finie. Dans ce contexte, toute naissance supposait une mort. De fait, la chasse aux têtes participait de « la nécessité permanente de reconstituer des identités sociales grâce aux différents éléments (chair, os, parties du corps... âme)

de l'ennemi » (Menget, 1985, p. 138). Dès lors, évoquer le cadavre, c'est poser la question de cette énergie qui passe d'un support à un autre à travers la décomposition du corps, qu'elle prenne la forme d'une intériorité qui s'en échappe pour rejoindre l'espace ou donne naissance à une plante *tsúak*, utilisée pour acquérir cette même intériorité. Une intériorité que je qualifie de culturelle en ce sens qu'elle participe de la définition d'une identité collective.

Ainsi aujourd'hui, si le cadavre a perdu cette place qu'il occupait par le passé, la quête individuelle d'une « vision-pouvoir » n'a pas disparu. Celle-ci prend désormais forme à travers l'expérience (*nampéamu*) induite par la plante psychotrope, avaritar végétal du corps, une expérience qui témoigne de la présence des morts en tant que puissance agissante.

Bibliographie

BAUD, S. (2008). « L'ingestion d'*ayahuasca* parmi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou, Une définition du chamanisme amazonien », *Ethnographiques.org*, n° 15, février, en ligne, <<http://www.ethnographiques.org/2008/Baud.html>>, consulté le 2 mai 2011.

BAUD, S. (2009). « Chamanisme et plantes psychotropes parmi les Awajún (groupe Jivaro, Pérou) », *Phytothérapie*, vol. 7, n° 1, p. 20-25.

BROWN, M.F. (1984). *Una paz incierta, Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

CHAUMEIL, J.-P. (1985). « Échange d'énergie : guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne », *Journal de la société des Américanistes*, vol. 71, n° 1, p. 143-157.

CLASTRES, P. (1997). *Archéologie de la violence, La guerre dans les sociétés primitives*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube.

DESCOLA, P. (1986). *La nature domestique, Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme.

DESCOLA, P. (1993). *Les lances du crépuscule, Relations jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon.

DESCOLA, P. (2006). « La fabrique des images », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 3, p. 167-182.

HARNER, M.J. (2006 [1972]). *Les Jivaros, Homme des cascades sacrées*, Paris, Payot.

KARSTEN, R. (1935). *The Head-hunters of Western Amazonas, the Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica.

MENGET, P. (1985). « Jalons pour une étude comparative », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 71, n° 1, p. 131-141.

PERRIN, M. (1995). *Le chamanisme*, Paris, Presses universitaires de France.

RENARD-CASEVITZ, F.-M. (1985). « Guerre, violence et identité à partir de sociétés du piémont amazonien des Andes centrales », *Cahier de l'ORSTOM*, vol. 21, n° 1, p. 81-98.

TAYLOR, A.-C. (1985). « L'art de la réduction : la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro », *Journal de la société des Américanistes*, vol. 71, n° 1, p. 159-173.

TAYLOR, A.-C. (1997). « L'oubli des morts et la mémoire des meurtres, Expériences de l'histoire chez les Jivaro », *Terrain*, n° 29, septembre, en ligne, <<http://terrain.revues.org/index3234.html>>, consulté le 2 mai 2011.

WEBER, M. (2002 [1919]). *Le Savant et le politique*, Paris, Éd. 10/18.

Notes

1. Cet article s'appuie sur un travail de terrain réalisé entre 1998 et 2008, principalement dans la communauté de Nazareth, établie le long de la rivière Chiriaco (district d'Imaza, Province de Bagua, département d'Amazonas, Pérou).
2. Les Awajún connaissent plusieurs plantes psychotropes. Les principales sont le tabac (*tsaág*), *Nicotiana tabacum* (une Solanacée), le *bikut* – tous deux étaient pris individuellement par le jeune garçon, accompagné de son père ou d'un oncle qui lui enseignait les pratiques de la chasse – et le *datem*, qui peut être ingéré seul ou associé au *yáji* (en latin *Diplopterys cabrerana*, une liane de la famille des Malpighiacées), mélange réservé hier au chaman (*iwishín*). Seul, le *datem* était utilisé par tous dans le dessein d'acquérir une « vision-pouvoir ».
3. « Bien souvent, les anciens se frottaient le corps avec des feuilles avant d'aller dormir dans un abri près d'une tombe. Ils allumaient un feu pour favoriser la rencontre. Aujourd'hui, cela ne se fait presque plus parce que les tombes isolées disparaissent, sinon deux ou trois. Les énergies se croisent alors entre bons et mauvais esprits. Avant, le mort était enterré dans une maison et celle-ci abandonnée. Nettoyée régulièrement, on pouvait faire un feu et dormir, là, à côté de la tombe, pour obtenir des informations et davantage de visions. Mais aujourd'hui, avec le mélange des morts, cela ne va pas ! » (Walter Cuñachi ; vieil Awajún, médecin-herboriste (*tsuájatin*) qui vit aujourd'hui à Nazareth, entretien réalisé en 2008).
4. Du moins au sein de ces communautés en proie à des changements culturels importants du fait de leur proximité avec la piste qui relie Bagua à Sarameriza, département d'Amazonas, Pérou.

5. Les premiers établissements implantés sur le territoire awajún relevaient de l'Institut linguistique d'été, mission protestante nord-américaine qui procéda, dès 1946, à l'alphabétisation des populations amérindiennes, sous les auspices du ministère péruvien de l'Éducation, quoique limitée à la traduction en espagnol d'un vocabulaire de base et de textes religieux dans le dessein d'une politique d'assimilation.

6. Autant de fonctions que les missions protestantes actuelles revendiquent pour elles-mêmes.

7. Ou « diables ». À l'exemple de l'âme des défunts, ceux-ci vivent également en forêt, de manière solitaire. On les reconnaît à la taille des empreintes que laissent leurs pieds sur le sable, semblable à celles que ferait un enfant... « mais que ferait un enfant dans la forêt ? ». Ces êtres hurlent la nuit, mangent des crabes, des poissons pêchés dans les ruisseaux et des fruits. Ils peuvent enlever les personnes qui, si elles sont retrouvées vivantes « puent alors comme si elles ne s'étaient pas lavées pendant des jours » (Walter Cuñachi, Nazareth, 2007).

8. Ainsi l'usage habituel de mettre sa main devant la bouche était une manière de s'exprimer, de faire résonner sa voix, de lui donner de la force et une certaine tonalité, donc aussi de la rendre plus juste.

9. Deux types de siège sont utilisés : le *chimpúí*, réservé aux *wáimaku*, en bois de *káwa* (en latin *Ocotea floribunda*, un arbre de la famille des Lauracées) et le *kutág*, moins imposant, en bois de *wáwa* (*Ochroma pyramidale*, une Bombacée).