

CONTRIBUTION A L'ETUDE DES FORMES RELIGIEUSES  
ET CULTUELLES CHEZ LES YARURO DE L'APURE

PHILIPPE MITRANI

La connaissance au moins nominale des Yaruro des Llanos de l'actuel Apure remonte, on le sait, à la découverte de la région vers le milieu du XVII<sup>ème</sup> siècle. Une des premières mentions les concernant provient de Fray Jacinto de Carvajal<sup>1</sup> qui, dans son énumération des tribus installées sur les rives de l'Apure, de ses tributaires et des affluents de rive gauche de l'Orénoque situés entre l'Apure et le Meta —105 tribus au total— donne trois noms parmi lesquels on peut reconnaître les actuels Yaruro: Çaruro, Zaruro et Yaruro. S'agit-il du même groupe dont le gentilice était prononcé différemment selon les informateurs, ou de groupes voisins mais distincts? . . . A cette confusion terminologique s'ajoute la difficulté de situer au travers des premières chroniques l'habitat originel des tribus dont il est fait mention. Il semblerait néanmoins, si l'on se réfère à l'ensemble de cette littérature<sup>2</sup>, que les Yaruro (Çaruro ou Zaruro) étaient établis plus au nord de la région qu'ils habitent de nos jours. Etaient-ils groupés ou dispersés en diverses communautés réparties sur et entre les cours des affluents de l'Orénoque: Arauca, Capanaparo et Cinaruco comme ils le sont actuellement? Ici encore les chroniques ne permettent pas vraiment de donner une réponse à cette question. Elles permettent en revanche de dégager une vision générale des rapports ethniques et de la physionomie culturelle du Bassin de l'Orénoque au moment de la Conquête. On sait en premier lieu que cette région fut traversée depuis une époque très ancienne par de multiples courants culturels où prédominent sans doute Arawak et Caribe.<sup>3</sup>

A l'époque historique, Carvajal rapporte l'existence de véritables fédérations guerrières placées sous l'autorité d'un chef, qui suggèrent un brassage ethnique et culturel entre les tribus fédérées.<sup>4</sup> Un puissant facteur accumula-

---

1. Carvajal, pp. 197 et 398.

2. Caulin (1779-1960), Lodaes (1929), Rivero (1883), Cassani (1741), Rionegro (1918), Gumilla (1791-1960), Gilij (1880-1965) ainsi que Oviedo y Baños (1885) et Aguado (1918-1952).

3. Rivet (1924 et 1943), Osgood et Howard (1943), Cruzent (1951).

4. Carvajal, pp. 218 et 221.

tif fut également constitué par les guerres caribe commencées bien avant la Conquête mais qui s'intensifièrent considérablement avec celle-ci, notamment après l'installation des colonies hollandaises des Guyanes. Les Caribe en effet devaient devenir les principaux fournisseurs d'esclaves des Hollandais et conduisaient dans ce but des expéditions jusque dans le cours supérieur du fleuve. L'échange et la diffusion de produits manufacturés se généralisa rapidement dans le cours moyen de l'Orénoque tandis que leurs incursions eurent des répercussions directes sur le mode de vie, les rapports et la démographie des diverses tribus de cette région. On peut presque parler en la circonstance d'un processus d'influence en chaîne qui devait se poursuivre jusqu'au milieu du XVIIIème siècle et contribuer dans une large mesure à la création d'une zone d'hybridation culturelle dans le bassin moyen de l'Orénoque. Avec l'établissement des missions jésuitiques et capucines sur la rive gauche de l'Orénoque, la situation culturelle devait encore se compliquer. L'oeuvre évangélique des deux ordres s'étendit en effet sur plus d'un siècle. Il n'est sans doute pas exagéré de dire que toutes les tribus avec lesquelles les missionnaires ont été en contact ont subi peu ou prou leur influence; cette dernière a affecté non seulement les groupes réunis dans les missions, mais s'est sans doute répercutée sur les groupes restés indépendants ou isolés, entraînant des transformations sur au moins trois plans: techno-écologique par l'introduction d'instruments de fer et parfois de nouvelles méthodes culturelles, socio-culturel par l'uniformisation des modes de vie dans les "réductions" et leur évangélisation, démographique par les maladies et les épidémies apportées ou résultant de la Conquête.

Après l'expulsion des Jésuites en 1767, leur Province missionnaire qui s'étendait sur tout le bassin du Moyen Orénoque fut confiée aux Capucins Andaloux, puis aux Franciscains Observants. La plupart de leurs missions avaient cependant périclité et étaient abandonnées par les Indiens.<sup>5</sup> L'isolement relatif que connut alors cette région et les populations indigènes qui y étaient établies fut sans doute interrompu par les guerres d'indépendance et par l'installation progressive de créoles vénézuéliens dans l'Apure. Dès la première moitié du XIXème siècle, la physionomie culturelle de cette région s'était en tout cas considérablement transformée et d'une manière générale appauvrie.<sup>6</sup> Un grand nombre, sinon la majorité des tribus décrites ou mentionnées par les chroniqueurs avaient disparu tandis que les autres étaient en voie d'extinction ou se fondaient dans la population des Llanos, comme les Achagua, Sáliva, Otomaco ou Guamo. Seuls quelques groupes, sans doute

5. Von Humboldt et Bonpland: Livre 7, pp. 90-93.

6. Cf. Codazzi.

établis ou repliés dans des zones d'accès difficile, comme les Yaruro, Guahibo, Chiricoa et Kuiva, conservaient leur identité tribale et leur langue, et continuaient de mener leur vie traditionnelle.

Dans la perspective historique que nous venons d'esquisser, il apparaît que la relative homogénéité culturelle du bassin du Moyen Orénoque, renforcée par la tendance à l'hybridation résultant des guerres caribe et de l'influence missionnaire rend souvent malaisée l'attribution d'origine comme l'interprétation d'éléments culturels qui y étaient largement répandus au XVIIIème siècle. Comme Alfred Métraux l'avait déjà souligné, les sources historiques sont à la fois précieuses et décevantes. Quand en effet un groupe nous est relativement bien connu comme les Otomaco ou les Guamo, leurs voisins comme les Yaruro ne le sont absolument pas.<sup>7</sup>

En tout état de cause, l'examen attentif des chroniques permet d'apporter certaines précisions, voire de corriger certaines erreurs entérinées par la littérature ethnographique plus récente. En particulier en ce qui concerne la question controversée de l'agriculture chez les Yaruro.

On sait en effet que ces derniers furent classés par les auteurs du *Handbook of South American Indians* parmi les cultures marginales d'Amérique du Sud, caractérisées selon la définition de Cooper par l'absence d'horticulture et une culture dans son ensemble relativement simple. L'imprécision relative à la place de l'horticulture dans le mode de subsistance traditionnel Yaruro est due en grande partie, comme Leeds l'a justement souligné,<sup>8</sup> à la référence presque exclusive des auteurs américains au travail de Petrucco ainsi qu'à une exploitation insuffisante des sources historiques des XVII et XVIIIèmes siècles. Petrucco en effet ne mentionne pas l'horticulture dans sa monographie, et de leur côté, Kirchhoff et Steward & Faron s'appuyant sur ses données et sur une citation attribuée à Gilij<sup>9</sup> indiquent "qu'ils cultivaient le maïs, mais seulement sur une petite échelle et le mangiaient vert comme le font beaucoup de tribus de chasseurs collecteurs quand elles commencent à pratiquer l'horticulture". Or tout indique qu'il s'agit en l'occurrence d'une erreur de lecture ou de traduction du texte original;<sup>10</sup> en effet la mention exacte de Gilij dit "frais" et non "vert".

Voici la citation complète: "...nadie había pensado en el cultivo de los terrenos de Silva y de las orillas del Orinoco y de las islas, que inun-

7. Ce fut vraisemblablement la connaissance d'un certain nombre d'aspects culturels chez les Otomaco et les Guamo qui conduisit Métraux ainsi que Kirchhoff à distinguer une province culturelle Otomaco qui aurait constitué selon le premier "un îlot linguistique" et culturel dans la plaine de l'Orénoque. Cf. Métraux et Kirchhoff.

8. Leeds (1964).

9. Kirchhoff, p. 439.

10. Gilij: Livre 2, p. 276.

dándose por algún tiempo son fecundos y privados de todo insecto dañino. Se pasaba al lado, se pasaba tal vez encima, con admiración de su fertilidad pero no había nadie a quien no le pareciese tirado a los vientos cualquier trabajo que se hiciera allí, al acordarse de las acostumbradas inundaciones. Para común satisfacción, mostró el modo de cultivar también estos terrenos nuevos un ex-misionero, Señor Abate José María Forneri. El vio que los Yaruros en los tiempos de verano, contra la costumbre de los otros indios, comían *hermoso y fresco el maíz*. Y quedando sumamente maravillado como de cosa insólita quiso ver los lugares donde nació tan fuera de esperanza y le fueron mostrando las parcelas de tierra que en los tiempos de lluvia se inundan. Y lleno de alegría dio noticia a los misioneros. Pero este débil principio de cultivo a qué maravilloso estado no fue llevado por él y por los que siguieron su ejemplo! Los buenos de los Yaruros no sembraban sino los pequeños terrenos quemados casualmente en verano aquí y allá en la sabana. El para ventaja de ellos, hizo cortar de propósito las selvas, quemarlas a su debido tiempo y después sembrarlas de aquellas cosas que sufre la calidad del terreno...

Ce long extrait contient, on le voit, trois informations importantes: une correction au sujet du type de maïs consommé par les Yaruro, la confirmation de l'existence de terrains de culture d'été en bordure des rivières ainsi que celle des parcelles sans doute d'hiver, dans la savane, enfin une mention de l'influence exercée par les missionnaires. Il n'est pas sans intérêt de noter que de nos jours encore, ce type de culture est pratiqué par les Yaruro du Capanaparo, aux endroits où la configuration du terrain s'y prête et où existe une couche végétale suffisante pour permettre d'y semer. Là où les rives sont abruptes ou sablonneuses comme sur les cours de l'Arauca, du Cunaviche et du Cinaruco, ce type de jardin n'existe pas. Ce mode de culture appelé *vega*, très vraisemblablement d'origine indienne, est pratiqué de nos jours par les créoles sur les bords de l'Orénoque; on y cultive de préférence le haricot (*frijol*).<sup>11</sup>

De son côté Gumilla<sup>12</sup> se réfère à la culture d'un maïs de deux mois chez les Otomaco, Guamo, Pao et Saruro, pratiqué notamment sur les

11. Tamayo, p. 91.

12. Gumilla, pp. 202-203: "...en el contorno de esas lagunas, siembran los dichos Otomacos, Guamos, Paos y Saruros, una singular especie de maíz, que no se ha extendido ni he visto en otras naciones; llámanle en su lenguaje onona, o maíz de los dos meses, porque en los dos meses de sembrado crece, echa mazorcas y madura; de modo que en el círculo del año cogen seis cosechas de este maíz..."

Ici également Kirchhoff, p. 439, fait une référence erronée à ce texte dans son compte rendu relatif aux Otomaco, puisqu'il indique que les Otomaco et leurs voisins, Guamo, Pao et Saruro, cultivaient une même variété de maïs poussant tous les 6 mois et donnant deux récoltes par an. Il s'agit du contraire selon Gumilla, croissance tous les 2 mois et 6 récoltes par an.

terrains situés en bordure des cours d'eau et fertilisés par les crues. Les plantes ainsi cultivées n'étaient pas limitées selon cet auteur, au seul maïs, car les indigènes ne perdaient pas un pouce de terrain, et semaient entre les plants de maïs, de la canne à sucre, une grande variété de racines (tubercules), des calebasses et des melons d'eau.

Enfin Alvarado<sup>13</sup> mentionne également la présence de cultures de maïs et de manioc chez les Yaruro rassemblés dans la mission de San Borja, fondée en 1738 par le Père Francisco de Olmo sur la rive gauche de l'Orénoque. Bien que la visite de l'officier espagnol ait eu lieu à une époque où la présence jésuitique avait déjà pu influencer le mode de vie indigène (vers 1757), les techniques ici encore décrites suggèrent un procédé cultural aborigène.

Bien qu'il existe, comme on peut le constater, d'assez fortes présomptions en faveur de la présence de l'horticulture chez les Yaruro antérieurement à la Conquête, les textes n'apportent sans doute pas de preuve définitive à cet égard. Mais au-delà de l'intérêt ethnologique proprement dit que présente cette question, l'incertitude à ce sujet a permis d'étayer des hypothèses classificatoires et des approches théoriques concernant les Yaruro qui appellent certaines remarques.

Ainsi dans le cadre d'une étude sur les groupes sanguins des sociétés indigènes du Vénézuéla, portant plus particulièrement sur l'indice de fréquence de l'antigène Diégo, Layrisse et Wilbert<sup>14</sup> ont essayé de fonder l'hypothèse selon laquelle les Yaruro seraient avec d'autres tribus les descendants des pêcheurs du début de l'histoire indo-américaine, premiers immigrants dans la région de l'Orénoque, et qu'ils représentent un exemple de chasseurs-collecteurs marginaux dont "l'organisation sociale, l'économie et la technologie révèlent un degré minimum de développement".

En effet, l'absence ou la faible présence de l'antigène Diégo chez la plupart des groupes pratiquant la chasse et la collecte qu'ils ont étudiés ont incité Layrisse et Wilbert à établir une corrélation entre ce fait et l'existence d'un "modèle culturel" de chasseurs-collecteurs dans les deux Amériques. Ainsi, en ce que concerne les Yaruro, sur 102 échantillons prélevés auprès de sept communautés différentes, cinq seulement présentaient un Diégo positif.

13. Alvarado, p. (?): "Estos indios Yaruros aprovechan para sus labranzas de maíz, los montes y anegadizos inmediatos a los caños y para la de yuca, abrazan ambas orillas en bastante distancia".

14. Layrisse *et al.* (1961).

L'argument de ces auteurs paraît assez discutable dans la mesure où ils ne font finalement qu'étayer une hypothèse culturelle assez fragile par une hypothèse génétique dépourvue de signification socio-culturelle. En supposant l'existence avérée de caractéristiques communes à des populations de chasseurs-pêcheurs-collecteurs, la seule corrélation que l'on pourrait établir entre elles serait d'ordre exclusivement génétique. Toute extrapolation de ce plan à celui d'aspects socio-culturels ne se justifierait pas; ainsi l'absence de l'antigène Diégo chez les Yaruro, en généralisant, pour l'argument, ce facteur à toutes les communautés de l'ethnie, ne saurait en aucune façon constituer une preuve en faveur de l'absence d'horticulture; cette dernière pourrait aussi bien avoir été développée, acquise par emprunt ou abandonnée à un moment quelconque de leur histoire. De son côté, Anthony Leeds devait reprendre le qualificatif de fermier débutant utilisé par Kirchhoff et Steward et l'appliquer aux Yaruro dans le cadre d'une étude groupant plusieurs auteurs et consacrée à l'évolution des systèmes d'horticulture dans l'Amérique du Sud indigène.<sup>15</sup>

Considérant en effet l'horticulture comme l'agent par lequel les interactions entre les populations et leurs milieux sont susceptibles de devenir des facteurs d'évolution culturelle, Leeds s'efforce de démontrer que les Yaruro n'auraient pu évoluer vers des stades plus avancés en raison des caractéristiques de leur habitat et de leurs techniques. Ceux-ci imposent selon l'auteur des limites à l'expansion territoriale et au développement socio-économique et culturel des groupes et déterminent pour finir les formes de leur organisation sociale et politique.

La démarche de Leeds consiste à définir certaines "caractéristiques écologiques formelles" telles que la dispersion des activités humaines, la limitation de la population, des surplus négligeables et une technologie individualiste et à en déduire les formes de l'organisation socio-économique Yaruro. Les croyances religieuses sont également interprétées en fonction du déterminisme écologique et apparaissent à leur tour comme le reflet sur les plans cosmologique, éthique et cérémoniel, des formes de l'organisation socio-économique.<sup>16</sup>

Les analyses de Leeds soulèvent d'importantes objections sur le plan méthodologique et donnent lieu à des interprétations contestables sur le plan ethnographique. La première critique que l'on peut formuler concerne la notion même de fermier débutant. Leeds propose en effet de distinguer trois sous-types: *incipient*, *intermediate* et *advanced*.<sup>17</sup> Le sous-type *incipient* re-

15. Wilbert (1961).

16. Leeds (1960 et 1962).

17. Leeds (1961), p. 5, indique que quatre types culturels génériques ont été distingués: Forêt tropicale, Circum Caraïbe, sub Andin et Andin, comportant chacun des sous-types spécifiques.

présenterait le plus bas niveau de développement agricole jamais atteint de nos jours ou historiquement; il se caractériserait par rapport aux deux autres sous-types par:

- a) une moindre importance accordée à l'horticulture en comparaison à toutes les autres ressources alimentaires produites,
- b) un inventaire d'outils, de techniques et de connaissances plus restreint,
- c) des surplus de diverses sortes moins importants que ceux constitués par les sociétés de chasseurs-pêcheurs-collecteurs plus avancées et enfin
- d) une société qui est dans son ensemble moins différenciée et plus petite.

Or les distinctions entre les trois sous-types paraissent à l'examen assez artificielles. En effet les techniques et les outils qui peuvent être, dit Leeds, "quelque peu plus élaborés d'un type à l'autre", sont essentiellement les mêmes; aucun élément d'évaluation n'est par ailleurs fourni en ce qui concerne les surplus, leur nature et leur importance respective chez les types distingués. Enfin l'horticulture ne fait pas non plus l'objet d'une analyse différentielle et, de plus, son importance, notamment chez les Yaruro, est évaluée en fonction des conditions de vie actuelles d'un groupe du Moyen Cinaruco étudié par l'auteur.<sup>18</sup> Il en va de même pour la différenciation sociale et la taille des sociétés qui ne varient, précise d'ailleurs Leeds, qu'à "l'intérieur des paramètres d'une structure commune". Indépendamment de la précarité des distinctions entre les trois sous-types de "fermiers tropicaux", le terme débutant est ambigu dans la mesure où il mêle la notion chronologique et celle d'efficacité. Si l'horticulture a en effet été empruntée, par exemple au cours de la période historique, par les groupes auxquels le qualificatif de fermier débutant est appliqué, ces derniers ne devraient alors pas faire partie d'une typologie d'horticulteurs de l'Amérique tropicale aborigène, mais éventuellement l'objet d'une étude du changement social et culturel à partir de l'acquisition d'une nouvelle forme d'activité économique. Au contraire si l'horticulture, quelle qu'en ait été l'importance, faisait partie de leurs moyens de subsistance traditionnels, ils ne peuvent plus être appelés

---

18. L'enquête de Leeds a exclusivement porté sur le Cinaruco, en particulier sur le Caño Totodoro. Les généralisations à partir de l'étude d'une seule zone de peuplement paraissent d'autant moins légitimes qu'en plus des différences micro-écologiques entre les zones de peuplement Yaruro, l'auteur ne tient aucun compte des transformations et des pertes culturelles intervenues depuis des siècles, non plus d'ailleurs que des facteurs socio-économiques environnants et de l'influence qu'ils exercent sur la vie des communautés.

débutants et la question se ramène à celle de savoir quelle place réelle ont pu avoir les plantes cultivées parmi les autres ressources alimentaires, en prenant garde de ne pas confondre comme le fait implicitement Leeds l'efficacité des techniques utilisées avec la productivité.

L'horticulture semble en tout état de cause tenir —et avoir tenu dans le passé— une place plus importante chez les Yaruro que celle que Leeds lui attribue. Sur le Capanaparo, comme nous l'avons dit, l'existence de jardins sur berges qui ne requièrent aucune préparation, permet d'assurer une production continue de plantes, et en particulier de maïs et de manioc tout au long du cycle annuel. Seules les restrictions territoriales imposées par les éleveurs aux communautés indigènes limitent l'utilisation de toutes les parcelles cultivables. Si l'on se réfère à Gilij,<sup>19</sup> ces types de terrains que l'on trouvait également sur les bords de l'Orénoque donnaient des récoltes de dix fanègues, soit 55,5 litres par fanègue, de 555 litres. Or le maïs principalement cultivé était le *mapito*, appelé *onona* par les Otomaco (supra, p. 28, note 12) ou maïs de deux mois, qui, nous dit Gilij, était rempli de gros grains et compensait de la sorte sa petite taille. Les six récoltes par an auxquelles il donnait lieu pouvait donc être de l'ordre de 3.300 litres par jardin. Si l'on compare ce chiffre à celui que nous possédons pour les hauts plateaux à l'époque incaïque (25 boisseaux par acre et par an) soit 900 litres,<sup>20</sup> on peut constater que la production de maïs était nettement supérieure chez les groupes de la forêt tropicale qui le cultivaient comme les Otomaco, Yaruro et Guamo. Elle était également supérieure à la production chez les groupes du littoral où le climat et l'irrigation permettaient deux récoltes par an. Même si les conditions de production n'étaient pas partout identiques à celles que décrit Gilij, mais ne faisaient que s'en rapprocher, il apparaît clairement que la constitution de surplus s'avérait inutile. Il semble cependant qu'elle n'était pas exclue pour d'autres types de nourriture comme les oeufs de tortue dont une certaine quantité était séchée et conservée lors des grandes récoltes annuelles pour constituer des réserves alimentaires.

Les corrélations établies par Leeds entre habitat, technique et population ne paraissent pas non plus pertinentes. On sait par les chroniqueurs

19. Gilij; Tome 1, p. 85.

20. Carneiro, p. 53. Il est intéressant de noter à ce sujet que l'article de cet auteur présenté dans le cadre du même Symposium et consacré aux Kuikuru du Brésil Central apparaît comme une réfutation d'un certain nombre d'hypothèses évolutionnistes, précisément utilisées par Leeds, pour expliquer la stagnation culturelle des horticulteurs de la forêt tropicale Sud-Américaine.

Cette comparaison qui ne porte que sur une plante n'est donnée qu'à titre indicatif; d'une part nous ignorons la superficie exacte des terrains auxquels se réfère Gilij et d'autre part la pomme de terre constituait la principale base alimentaire sur les hauts plateaux à l'époque incaïque, sa productivité y étant bien supérieure à celle du maïs.



que ces mêmes régions, à l'exclusion sans doute des savanes plus arides où se rencontrent aujourd'hui certaines communautés, étaient habitées par une population indigène relativement dense. Les diverses tribus utilisaient les mêmes techniques que étaient en outre plus rudimentaires qu'aujourd'hui et avaient certaines formes de travail coopératif, notamment pour le défrichage des jardins, comme c'est encore le cas aujourd'hui chez les Yaruro du Capanaparo et du Riecito.

En définitive, il apparaît que sur le plan ethnologique, l'essentiel des interprétations de Leeds qui reposent, comme nous l'avons dit, sur le déterminisme écologique au sens le plus étroit, restent discutables quand elles ne sont pas contredites par les faits.<sup>21</sup> On peut s'interroger par ailleurs sur la valeur des critères utilisés pour définir la série de stades de développement. Ces critères, qui de l'aveu même de Leeds<sup>22</sup> restent assez incertains, sont le degré de complexité de l'organisation sociale, la différenciation interne et l'efficacité relative des techniques. Ils reposent en fait sur une philosophie de l'histoire qui prétend dégager le sens et la nature du développement en définissant chaque étape en fonction de la suivante, l'antériorité étant considérée comme une infériorité dans un devenir qui serait commun à toutes les formations sociales. Sans nier l'intérêt que représente l'étude des passages d'un type d'organisation sociale à un autre, il semble absurde de considérer comme le fait Leeds certaines sociétés de la forêt tropicale comme des stades plus ou moins figés dont le développement aurait avorté en raison de conditions écologiques sur lesquelles elles n'ont aucun pouvoir. Il semblerait au contraire que ces sociétés ne s'inscrivent pas intentionnellement dans une problématique qu'en se proposant d'étudier, Leeds utilise comme fondement de leur caractérisation. Le principe d'organisation de la majorité de ces sociétés que cette approche négative conduit à méconnaître, semble avoir précisément consisté en un double refus du développement de la structure sociale et du pouvoir sous toutes ses formes.

Dès que les communautés parviennent en effet à des seuils jugés critiques en termes du nombre de leurs membres et de leur densité sur un territoire donné, elles se fractionnent en unités de plus petites tailles. Ce processus de fission permanent n'obéit pas exclusivement à des contraintes économiques qu'expliquerait la rareté des ressources de l'environnement. Ces ressources sont au contraire abondantes dans des conditions de vie et d'exploitation traditionnelles comme c'est d'ailleurs encore le cas pour les groupes

---

21. Déjà Lowie, p. 331, insistait sur la difficulté de faire correspondre chez les groupes de la forêt tropicale d'Amérique du Sud un type d'organisation sociale à un niveau culturel ou économique donné.

22. Leeds (1961), p. 4.

ou les tribus isolés qui vivent dans une relative indépendance par rapport aux établissements nationaux. Il faut y voir comme pour l'absence de pouvoir politique, exprimé par un rapport autorité/obéissance, une des caractéristiques les plus importantes de "l'idéologie politique" de la civilisation de la forêt tropicale. Toute l'erreur d'interprétation consiste à considérer comme une fatalité inéluctable qui enchaînerait en permanence ces sociétés, ce qui paraît devoir être au contraire pensé comme leur projet spécifique.

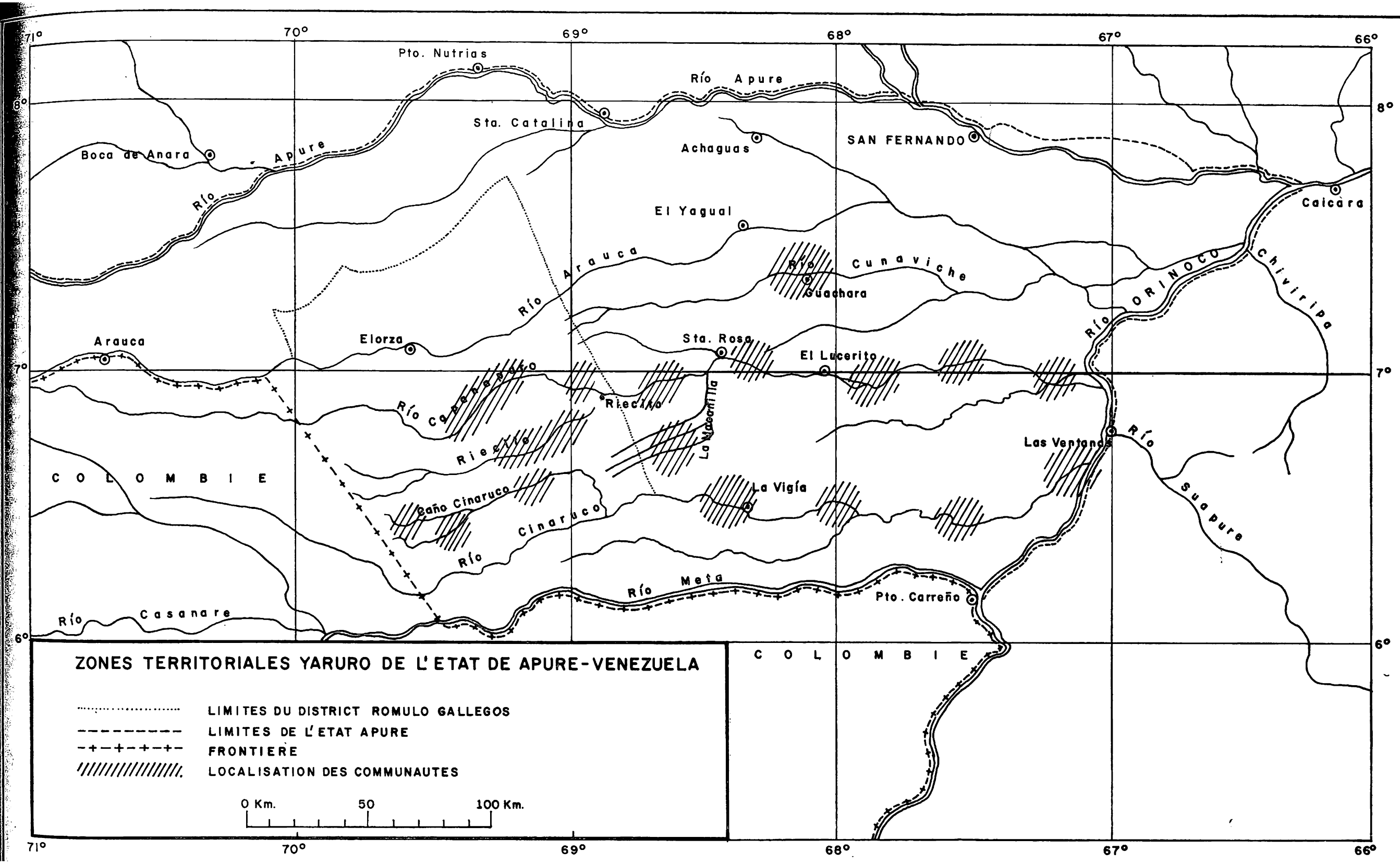
### LES COMMUNAUTÉS YARURO CONTEMPORAINES

Les Yaruro sont avec les Guahibo et les Kuiva les seuls survivants parmi les nombreuses tribus qui habitaient entre l'Apure et le Meta à l'arrivée des Espagnols au XVI<sup>ème</sup> siècle. Leur territoire compris entre 6°30' - 7°30' de latitude Nord et 67° - 69°30' de longitude Ouest, est approximativement le même que celui qu'ils occupaient d'après les chroniqueurs au XVIII<sup>ème</sup> siècle. Les trois zones principales de peuplement Yaruro sont l'Arauca-Cunaviche au Nord, le Capanaparo-Riecito au Centre et le Cinaruco au Sud (voir carte). Enfin un certain nombre de communautés isolées sont établies dans la savane interfluviale située entre le Brazo Cinaruco et le Riecito et entre le Cinaruco proprement dit et le Capanaparo. Les Yaruro de ces communautés sont connus sous le nom de Capuruchano<sup>23</sup> et ont été jusqu'à une date récente moins soumis à l'influence des *llaneros* que les autres groupes. L'ensemble de cette population peut être évaluée aujourd'hui à environ 1.500 personnes. Elle est répartie en communautés locales dont l'importance est assez variable qui sont installées en bordure ou à proximité des rivières principales ou des bras tributaires. Les communautés des quatre zones considérées se différencient sur le plan de la langue ainsi que sur celui des modes de vie. Dans une récente étude<sup>24</sup> un linguiste vénézuélien, E. E. Mosonyi, distingue neuf dialectes Yaruro qui malgré leurs différences restent mutuellement intelligibles.

Les différences sur le plan des modes de vie et des techniques qui ne correspondent d'ailleurs pas toujours aux distinctions dialectales, résultent d'une part d'adaptations aux caractéristiques écologiques des zones considérées et d'autre part du degré respectif de changement culturel des diverses

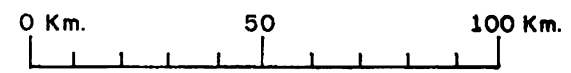
23. Gilberto Antolínez (communication personnelle) suggère que ce terme représente une altération de *Campuruchano*, c'est-à-dire *gente del campo*: gens de la savane. Ces groupes Yaruro étaient traditionnellement installés à proximité des deux bras de rivières: les Caños Macanilla et Brazo Cinaruco.

24. Les neuf dialectes distingués par cet auteur sont: Haut Riecito, Moyen Riecito - Haut Capanaparo, Bas Capanaparo - Cunaviche, Arauca - Haut Cinaruco, Bas Cinaruco et Capuruchano. Les différences dialectales sont particulièrement notables dans la prononciation.



**ZONES TERRITORIALES YARURO DE L'ETAT DE APURE-VENEZUELA**

- ..... LIMITES DU DISTRICT ROMULO GALLEGOS
- LIMITES DE L'ETAT APURE
- + -+ -+ -+ FRONTIERE
- //// //// //// LOCALISATION DES COMMUNAUTES



C O L O M B I E

communautés. Les facteurs écologiques sont particulièrement importants. En effet si les conditions climatiques et physiographiques des savanes de l'Apure<sup>25</sup> présentent dans l'ensemble une certaine homogénéité, il existe cependant des variations locales qui tiennent pour une large part à la configuration des terrains et à la constitution des sols en bordure des cours d'eau. Ainsi les berges du Capanaparo et du Riecito sont beaucoup moins abruptes que celles du Cunaviche, de l'Arauca et du Cinaruco. La décrue des eaux fait en outre apparaître tout au long des cours des deux premiers fleuves des plages d'assez grandes dimensions situées en bordure des lits profonds. Aussi les écarts climatologiques très marqués entre la saison sèche —décembre à mars— et la saison des pluies —mai à septembre— qui divisent le cycle annuel, entraînent des changements dans la répartition des ressources et, partant, dans l'organisation des activités économiques de toutes les communautés mais cette dernière ne revêt pas partout les mêmes formes.

On constate en effet que la majorité des communautés se fractionnent lors de la saison sèche, et en particulier à son sommet entre la mi-décembre et la fin mars, pour exploiter des ressources alors beaucoup plus dispersées et s'approvisionner en eau; seules cependant celles du Capanaparo et du Riecito vont alors s'installer sur les plages découvertes de ces fleuves. Il est intéressant de noter par ailleurs que certaines parcelles du terrain découvert par la décrue des eaux ont une couche végétale suffisante pour y permettre des plantations. Il existe ainsi une horticulture de saison sèche sur ces terrains appelés *vegas: tado yure* (jardin berges) qui sont simplement nettoyés et semés dès le mois de décembre avec des plants de manioc doux et amer, de maïs et de courge-calebasse provenant des jardins d'hiver. Les plantes sont récoltées en mars et en avril et les plants réutilisés dans les jardins d'hiver. Ce type d'horticulture semble assez bien correspondre aux descriptions de Gumilla et de Gilij (supra pp. 27-29).

Les migrations saisonnières de saison sèche sont pratiquement inexistantes sur le Cunaviche et l'Arauca où les Indiens n'ont plus de liberté de mouvement et subissent d'une façon beaucoup plus nette l'influence des fermiers vénézuéliens qui les entourent. Pour ces communautés comme dans

25. Les savanes de l'Apure sont les plus plates du Vénézuéla; composées de sable et d'argile et couvertes d'herbes géantes, elles comportent relativement peu de forêts. Celles-ci sont principalement formées le long des fleuves et des bras morts. Les pluies commencent en avril et entraînent des inondations qui recouvrent la savane d'une hauteur de trois mètres d'eau et bien que la décrue de l'Orénoque commence en août, la baisse des eaux dans la savane n'a lieu qu'à partir de décembre. Pendant la saison des pluies, l'atmosphère est torride tandis que pendant la saison sèche il n'y a presque pas de nuages mais l'air est obscurci par la poussière en suspension avec des vents suffocants soufflant de l'est. Cf. Codazzi et Tamayo.

une certaine mesure pour celles qui sont installées aux embouchures des grands fleuves: Capanaparo et Cinaruco, le travail saisonnier dans les fermes créoles tend à se substituer aux déplacements de saison sèche. De leur côté les communautés du Moyen Cinaruco et les Capuruchano de la savane interfluviale semblent avoir une période de nomadisme plus longue, s'étendant pour les Capuruchano jusqu'à mai, dans un rayon d'action qui ne dépasse toutefois pas 10 à 15 kilomètres du site des villages permanents. Les campements d'été sont établis autour d'un bosquet d'arbres à proximité des multiples points d'eau constitués par les ramifications des bras d'eau de plus grande importance. A partir des premières pluies de mai, de petites huttes à toit de palmes de forme ronde ou carrée sont fabriquées. Les groupes restent rarement plus de quelques jours —cinq en moyenne— au même endroit.

Sur le plan des techniques, les groupes de Capanaparo sont experts dans la fabrication des canots monoxyles, inconnus des Capuruchano et des groupes du Moyen Cinaruco. Pour traverser les caños, ces derniers se servent des grands pétioles du *moriche* comme de radeaux qu'ils propulsent à l'aide d'une gaffe. Ces pétioles peuvent transporter deux personnes et être réutilisés. La pêche à l'arc sur les cours d'eau, liée dans une large mesure à la navigation, est ainsi plus développée chez les Yaruro du Capanaparo, du Riecito et de l'embouchure du Cinaruco, tandis que les Capuruchano pratiquent davantage la pêche au barbasco (*Cracca toxicaria*) dans les caños et les lagunes. Ils font également une plus grande consommation de racines, de vers et de larves. Pour la fabrication des objets usuels ils utilisent presque exclusivement le palmier *moriche* (*Mauritia flexuosa*) alors que les groupes de Capanaparo font également usage du *macanilla* (*Bactris gasipaes*) dont le travail est plus difficile et la fibre plus résistante, en particulier pour les hamacs. Notons également que le jeu de balle appelé *bototo*, connu de tous les Yaruro, a presque entièrement disparu du Cunaviche, de l'Arauca et du Cinaruco, alors que les groupes du Capanaparo et les Capuruchano le jouent encore. La sculpture des jais dont on trouve des morceaux sur les plages en été semble être de son côté une spécialité des populations du Capanaparo tandis que la céramique n'est plus aujourd'hui fabriquée qu'à Guachara sur le Cunaviche.

En plus de ces différences, certains aspects de la vie traditionnelle Yaruro sont encore présents chez les Capuruchano alors qu'ils tendent à disparaître des autres communautés. C'est notamment le cas des rites funéraires, de la peinture faciale, de l'accompagnement rythmique corporel lors des cérémonies rituelles et du respect des observances alimentaires et sexuelles. Tandis qu'il est possible que les mêmes Capuruchano présentent sur un plan

culturel un certain appauvrissement par rapport aux autres communautés, leur isolement relatif au cours des dernières décennies a vraisemblablement permis la conservation d'un certain nombre d'aspects que les communautés davantage exposées à l'influence des *llaneros* ont progressivement abandonnés.

Le degré de changement culturel des diverses communautés considérées paraît être lié à des facteurs historiques. En effet la pénétration espagnole puis le peuplement par les créoles vénézuéliens de l'Apure ne se sont pas réalisés de façon constante et uniforme. Le Nord de l'Etat, délimité par le Río Apure, l'Est par l'Orénoque et le Sud par le Río Meta furent assez fréquemment parcourus à partir du XVIIème siècle et des établissements blancs s'y fixèrent en divers points depuis cette époque. En revanche les régions du Haut et du Moyen Capanaparo et Cinaruco, et surtout les savanes interfluviales restèrent isolées jusqu'à une époque très récente, et purent de ce fait constituer des zones de refuge ou de repli pour les Yaruro dès l'époque des missions jésuitiques. De nombreux informateurs des communautés du Haut et Moyen Capanaparo et de la savane interfluviale indiquent que les transformations les plus marquantes remontent à leur jeunesse. Les différences signalées sur le plan des techniques et des modes de vie, qui apparaissent comme les variantes d'un même style, peuvent de leur côté avoir une origine historique très ancienne. Dès avant la Conquête en effet, les communautés dont les territoires étaient voisins d'autres tribus peuvent leur avoir emprunté des techniques demeurées inconnues pour des fractions de la même tribu établies ailleurs.

Il nous semble cependant qu'au-delà de ces différences et au travers même des pertes culturelles subies par les distinctes communautés, il subsiste un certain nombre de principes et de croyances sous-tendues par une conception du monde et de l'homme qui leur sont communs. Davantage sans doute que les aspects variables et altérés du monde de vie et des techniques, ces principes nous paraissent exprimer l'unité culturelle profonde des Yaruro. Si l'observation actuelle de ce groupe dans son ensemble communique le sentiment d'une sorte de cassure dans sa vie traditionnelle et fait souvent apparaître des vides et des discontinuités où la substance de la vie indienne semble se dissoudre, il nous a paru également que le "système du monde" Yaruro dans lequel un grand nombre, si ce n'est la majorité des individus, a du mal à se repérer, laisse entrevoir sous son apparent chaos l'image évanescence de sa cohérence.

C'est précisément cette conception du monde qui, nous ne le cachons pas, reste souvent incomplète sur le plan de l'information, que nous voudrions tenter d'esquisser dans les pages qui suivent.

### I. *Terre des hommes et des esprits, terre des dieux et des morts*

La mythologie Yaruro demeure dans son ensemble mal connue. Petrullo a donné le texte de quelques mythes, certains comportant plusieurs versions tandis que de leur côté Le Besnerais et Leeds ont fourni des données sur leur conception cosmogénétique et cosmogonique<sup>26</sup>. Les informations tantôt se contredisent; ainsi connaît-on le nom des principales divinités du panthéon Yaruro, mais il subsiste une certaine imprécision quant à leurs rôles respectifs dans la création du monde, dans leurs attributions respectives et dans leur apparence.

Il en va de même en ce qui concerne les croyances relatives à l'autre monde dont la localisation spatiale et les caractéristiques varient selon les descriptions comme, lors de l'enquête de terrain, selon les informateurs. Dans ce domaine comme dans d'autres, les pertes et les altérations apparaissent assez marquées et nombre de représentations ont dû se colorer d'apports exogènes à la suite des influences socio-culturelles qui se sont exercées sur les communautés Yaruro depuis plusieurs siècles. Sans prétendre généraliser le fait à toutes celles qui vivent aujourd'hui dans l'Apure, il nous semble cependant qu'un grand nombre de "chamans" et a fortiori d'individus ont oublié ou méconnaissent la tradition. Les connaissances apparaissent dans ce domaine souvent limitées à la pratique et à la maîtrise du ou des formes culturelles exprimées par le rituel tandis que l'enseignement des anciens, auxquels il est souvent fait référence à cet égard, s'est perdu dans la majorité des cas en ce qui concerne les mythes.

En dépit de ces divergences et de l'absence d'une connaissance plus complète de la mythologie, connaissance qui permettrait entre autres de mieux situer les correspondances entre mythes et rites, la signification profonde de certaines représentations nous semble pouvoir être au moins partiellement comprise et en particulier celle des rapports entre le "monde" des hommes et le "monde" des dieux. En effet, au-delà des aspects secondaires qui caractérisent la Terre des Dieux et des morts, comme le fait qu'elle serait très froide et qu'elle abriterait une immense cité, ce qui paraît beaucoup plus significatif est le fait que tant sur le plan de son apparence générale que sur celui des activités qui s'y déroulent, elle se présente comme une image symétrique et inverse de celle-ci.

La Terre des Hommes, celle sur laquelle vivent les *Pumeh*, essentiellement caractérisée par leur habitat, est la savane et son écologie spécifique, ses plantes, ses animaux et les hommes qui l'habitent, *Pumeh* d'abord et

---

26. Le Besnerais (1951) et Leeds (1960).

tous les autres ensuite: *Nive*. L'autre monde est celui où le ciel termine la terre: *ande tchia dabou*. Tout ce qui existe dans ce monde existe également dans l'autre, mais dans ce dernier tout y est meilleur: le gibier abondant, la vie facile et heureuse, la maladie absente. Là cohabitent les "Dieux", les esprits et les morts, encore que leurs rapports mutuels ne soient pas clairement définis. Ainsi dans cet autre monde il existerait une Terre du Haut et une Terre du Bas. Les dieux proprement dits<sup>27</sup> vivraient dans la Terre d'En-Bas tandis que les morts dans celle d'En-Haut. Ils se réunissent pour célébrer des cérémonies, décrites comme les *tongbés* des Yaruro, mais ne cohabitent pas. D'un monde à l'autre, les saisons sont inversées: en été, lors de la saison sèche, *honre*, l'eau de la terre monte dans le ciel, tandis qu'en hiver —*hui anare*— l'eau du ciel descend sur terre. Les oiseaux qui se nourrissent de poisson comme les diverses variétés de canards sauvages et de hérons: *gabán* (*Mycteria americana*); *jone, pico zamuro* (*Phalacrocorax olivaceus*); *enve, cotúa blanca* (*Anhinga anhinga*); *peupeu, garza blanca* (*Casmerodias albus*); *okara bereberia, garza morena* (*Ardea cocoi*); *andera, garza paleta* (*Ajaja ajaja*); *huidi gare, cigüeña* (*Euxenura galeata*); *guri*, montent tous en hiver chercher leur nourriture dans les eaux basses d'en haut et redescendent en été pêcher dans celles d'en bas.

Tandis que dieux et esprits séjournent dans l'autre monde ainsi que les morts, une catégorie d'esprits qui jouent un rôle très important dans les croyances Yaruro, résident sur terre.<sup>28</sup>

Ainsi, à chacune des trois formations caractéristiques de l'habitat correspond un esprit qui apparaît comme son gardien et ses servants: *muin / muin-tuin*; la savane ouverte, communauté herbacée graminiforme et tropicale (*chiri*) est le domaine des *chiri anone* dont le maître est *Enandjioreme* et qui régit les animaux et les plantes comestibles et utiles ou non qui s'y trouvent. Les formations végétales éparpillées dans la savane et les forêts galeries (*boin*), courant le long des rivières et des caños qui constituent les terrains de chasse et de culture ou essartis<sup>29</sup> sont le domaine des *boin anone* dont le maître est *Uakari* et qui règne non seulement sur les animaux sauvages et les plantes, mais contrôle également celles que l'on cultive dans les

27. Les dieux et les esprits sont généralement désignés par le terme *Tsio*.

28. La localisation spatiale des dieux dans l'autre monde correspondrait pour chacune des principales divinités à un des points cardinaux. *Kuma*, déesse mère à l'ouest, *India Rosa*, sa soeur selon certains comptes rendus, la même personne selon d'autres, à l'est, *Puana*, dieu serpent, mari ou frère de *Kuma*, au sud, et *Iciai*, amant de *Kuma* et frère de *Puana*, au nord.

29. Nous adoptons la terminologie suggérée par Jacques Barrau selon lequel le terme essartage paraît préférable à ceux de brûlis, culture itinérante ou écobuage car il tient compte des deux caractéristiques propres à ce procédé cultural: défrichement par le feu et longue jachère.



jardins. Enfin les cours d'eau proprement dits (*bea*), les caños (*doro*), lagunes ou bras morts (*tha, tha ana*) constituent le domaine des *thare anone* dont le maître est *Etirime*, et qui règne sur toute la vie aquatique et sur les animaux qui vivent à proximité de l'eau.

La perception de l'environnement chez les Yaruro serait ainsi double: d'une part par référence à une niche écologique correspondant à un type de formation de leur environnement et d'autre part spirituelle, par référence à un esprit gardien maître d'une des niches, des plantes et animaux qu'elle abrite.<sup>30</sup>

Existe-t-il une transposition de ces caractéristiques dans l'autre monde, exprimée par une équivalence entre esprits du bas et esprits du haut, les uns étant gardiens de ce monde, les autres, notamment les dieux situés aux quatre points cardinaux, de l'autre? Il semble en tout cas exister une relation de dépendance entre les esprits gardiens et les dieux; les premiers seraient en effet placés sous l'autorité d'*Itciai*, représenté sous la forme du jaguar, responsable, à l'origine du monde, de la création de l'eau, et qui aurait également enseigné aux hommes l'art de la chasse et de la pêche.

En tout état de cause, le point important est le fait qu'entre les deux mondes il n'existe pas de solution de continuité; ils font partie d'un même concept et la communication entre eux apparaît cruciale, comme nous essayerons de le montrer, dans la vie spirituelle Yaruro.

## II. Corps, conscience, maladies et mort

Le corps physique, membres et organes, constituent l'*ikara*, conçu comme l'enveloppe charnelle et mortelle de l'être qui l'anime: le *pumeh tho*, littéralement le *pumeh* du centre. Ce dernier est à son tour conçu comme un homme miniature, situé au centre du corps dans la poitrine. A sa naissance, l'individu —homme ou femme— est dans un "état" de non-identité car il n'a ni conscience du monde ni de lui-même, conscience qu'il acquerra avec l'autonomie de son corps et la parole. Eveil de la conscience, autonomie du corps et parole sont le fait du *pumeh tho* qui possède toutes les caractéristiques de l'*ikara* mais transposées au niveau de leur "intentionnalité". C'est lui en quelque sorte qui régit le champ du désir comme celui des besoins; la faim, la soif, le sommeil, etc. . . , mais aussi les aspirations et les pensées les plus élevées sont commandées par le *pumeh tho*. Grâce à lui se développe

30. Nous ne connaissons pas les principes taxinomiques Yaruro; leur terminologie zoobotanique semble assez riche pour permettre l'attribution d'un nom à toutes les espèces animales et végétales de leur environnement.

le corps de l'enfant<sup>31</sup> à qui il donne la parole - *mai* - et l'entendement - *jorenta*. Si la maladie, quelles qu'en soient la cause et la nature, affecte l'individu, elle se manifeste chez l'*ikara* qu'abandonne alors le *pumeh tho* pour s'en aller dans l'autre monde.

L'*ikara* livré à lui-même, inanimé, est alors dans un état de "léthargie", de non-désir, d'absence: il est comme mort. Les termes servant à dénoter la maladie et la mort ont le même radical: *hambo*, donnant d'une part *hambouan*, / an / marquant le passé simple sous une forme perfective, qui implique la mort, et d'autre part *hambo-ta*, le suffixe / ta / affectant le radical d'une marque durative traduisant l'état, / être / malade. Le radical *hambo* peut en outre être utilisé par abréviation dans le langage courant pour exprimer la maladie: *hambo rekode* - je suis malade. Maladie et mort font donc partie d'un même champ sémantique, elles ne se distinguent l'une de l'autre que par la durée, l'une apparaissant comme la préfiguration de l'autre.<sup>32</sup>

Le *pumeh tho* qui abandonne le corps malade va séjourner, nous l'avons dit, dans l'autre monde, *oteh andabou / ande tchia*,<sup>33</sup> où il pourra apprendre auprès des dieux le chant - *goua* - et les principes de bonne vie. Si le corps de l'individu malade dont le *pumeh tho* est parti dans l'autre monde recouvre la santé, cela signifie que son *pumeh tho* est revenu habiter son *ikara*, les esprits en ayant décidé ainsi. La guérison n'est cependant par directement liée à l'apprentissage du *pumeh tho*. En effet il peut se faire que le *pumeh tho* d'un individu qui est tombé malade apprenne mal ou n'apprenne rien auprès des dieux; ces derniers pourront néanmoins le renvoyer et l'homme recouvrer la santé et la conserver.

En revanche s'il devait retomber malade, son *pumeh tho* rejoindrait alors la terre des dieux pour ne plus jamais revenir. Au contraire l'individu dont le *pumeh tho* a bien appris aura la possibilité, s'il guérit, de devenir *tonghé goua me*, il pourra alors se soigner lui-même et soigner les autres.

La maladie apparaît ainsi dans la conception Yaruro comme un apprentissage médiateur donnant accès au monde des dieux et en cas de survie, permettant l'exercice des fonctions sacerdotales au travers de cette dernière. La

31. Chez les Capuruchano l'enfant ne reçoit de nom qu'à partir du moment où il commence à marcher et à parler. Bien que nous croyons que cela soit lié au développement du *pumeh tho*, nous n'avons pas pu obtenir la confirmation de l'existence d'une relation entre les deux faits.

32. Nous remercions le Professeur E. E. Mosonyi pour les éclaircissements et les suggestions qu'il a apportées sur la langue Yaruro.

33. La terre des esprits et les morts ou l'autre monde est tantôt appelée la terre du vieux /*oteh*/ représentant *Poana*, tantôt celle de *Kuma gni /gni/* marquant le féminin.

médiation collective est à son tour rendue possible par la communication de toute la communauté avec le même monde des dieux et des morts.

Cette fonction sacerdotale, essentiellement exprimée par le chant, revêt plusieurs formes dont la plus importante relève de ce qu'on appelle communément le chamanisme. Ses caractères généraux sont en effet présents dans le comportement religieux du *tongbé goua me* Yaruro: chant, accompagnement rythmique corporel, séparation du corps physique et du corps "spirituel", contact avec les esprits, transe et cure par succion et extraction de l'objet "pathogène". Les adjuvants comme le tabac, le maïs ou le manioc fermenté et des narcotiques comme le *yopo* (*Piptadenia peregrina benth*) et le *tuĩpa* (*ayo*) sont également utilisés, augmentant la résistance physique et favorisant les visions de ceux qui les absorbent. Le *tongbé goua me* est à la fois le médiateur, le guérisseur et le guide spirituel et moral du groupe.

Si donc la vocation chamanique est originellement déterminée par la maladie,<sup>34</sup> permettant au *pumeh tho* du malade d'être enseigné par les dieux dans l'autre monde, l'apprentissage proprement dit qui le valide, s'effectue auprès d'un *tongbé goua me* expérimenté - *havetcha*.

Une pratique assidue, un travail constant auprès du maître et un mode de vie particulier où prédominent la frugalité et la continence sexuelle permettront l'acquisition et la maîtrise des connaissances requises. L'apprentissage dure environ deux ans, au terme desquels il faudra au futur *tongbé goua me* qui aura acquis les techniques de base, continuer la pratique du chant, notamment au cours des cérémonies et procéder à son tour avec succès à des guérisons. Il est nécessaire de souligner le fait que les autres membres du groupe ont tous une connaissance des formes rituelles: paroles, musique, danse et

34. Les témoignages recueillis au sujet de la maladie comme détermination de la vocation chamanique aussi bien masculine que féminine sont formels. Voici la traduction de quelques témoignages à ce sujet:

Francisco Delgado, homme de 70 ans environ, connaissant bien les traditions, originaire du Moyen Capanaparo: "...seul le *músico* distingue *ano gni* - *Kuma* - *andabou* - c'est froid, eux/les chefs des esprits/vivent là-bas; la terre tremble et il fait froid, moi je le sais parce que je suis tombé très malade quand j'étais petit... je suis tombé très malade, si j'avais été une femme je serais morte, je ne suis pas morte parce que celui qui me garde ne m'a pas laissé mourir."

Les deux femmes chamans que nous avons eu l'occasion d'entendre et d'enregistrer: Rufina et Victoria ont commencé à chanter parce qu'elles étaient tombées malades. Notamment Victoria a commencé à avoir des rhumatismes et de l'arthrite; elle a alors appris à chanter et chante presque tous les jours. Elle est tentée de rejoindre ses parents dans l'autre monde mais veut encore rester avec ses enfants.

Josefa Victoria Casile, la seule femme du Capanaparo à notre connaissance à savoir conduire le rituel *o'ara*, a appris avec son oncle à la suite d'une grave et longue maladie, ensuite elle a dû beaucoup pratiquer - "Il faut, dit-elle, que le *pumeh tho* passe longtemps dans l'autre monde... pour apprendre... Un certain Teodoro Laya est resté malade un an, dans ce monde on ne peut pratiquer le *o'ara*."

pratique associées font partie du patrimoine collectif auquel chacun a accès. Les répercussions religieuses sur le plan individuel peuvent être très profondes; chacun a aussi le droit de chanter, les femmes le jour, les hommes la nuit, à la suite ou pendant une maladie et de fait beaucoup pratiquent le chant mais ils ne deviennent pas *tonghé goua me* ou *tonghé goua gni* pour autant. Ce qui distingue le futur *tonghé goua me* ou *o'ara me* est la spécificité de son expérience religieuse exprimée par sa guérison et par la maîtrise des connaissances acquises qui le rendent apte à conduire toute une cérémonie et à procéder avec succès aux cures. Celui qui maîtrise ainsi le chant et peut chaque fois établir le contact approprié avec les "dieux" deviendra *bavetcha*.<sup>35</sup>

C'est dans ce contexte me semble-t-il qu'il faut comprendre la notion de rêve ou de vision - *kane heu* - à laquelle Petruzzo<sup>36</sup> fait référence comme sanction de la vocation chamanique chez les Yaruro. Le rêve n'est pas un événement fortuit qui surviendrait de façon impromptue dans la vie de l'apprenti *tonghé goua me*. Ce n'est que parce que l'individu est malade et que son *pumeh tho* est parti dans l'autre monde que des rêves qui ont un sens peuvent survenir: le *pumeh tho* revient alors visiter ou habiter l'*ikara* et l'individu se souvient de ce qu'il a vu là-bas. Ces rêves peuvent ou non faire l'objet d'une description exacte; la précision de la révélation et la qualité de l'information témoignent pour la profondeur de la vision et de l'imprégnation spirituelle de son âme (*pumeh tho*).

Les fonctions socio-religieuses sont associées aux rituels proprement dits, dont nous parlerons en détail dans les pages suivantes. Elles sont à notre connaissance de deux types: d'une part celle de *tonghé goua me*, la plus importante de toutes qui est réservée aux hommes pour la conduite des *tonghés* mais trouve néanmoins une équivalence dans ce que nous désignerons faute d'un meilleur terme après Petruzzo, par chamanisme féminin: *tonghé goua gni*.

Et, d'autre part, celles de *o'ara me* ou *o'ara gni*, qui semblent indifféremment pouvoir être remplies par un homme comme par une femme. Chacune de ces fonctions dans le cadre du rituel associé revêt une signification religieuse distincte.

L'apprentissage dans chaque cas s'effectue auprès du maître - *bavetcha* - en titre de l'un des rituels, aucun n'ayant une compétence culturelle qui em-

35. L'acquisition progressive de la maîtrise du chant se manifeste dans la manière de poser la voix. Lors de l'apprentissage le chant n'est qu'un murmure. La voix n'est pas considérée comme faite, ce n'est qu'à mesure que le *tonghé goua* acquerra les connaissances et la sûreté suffisantes qu'il pourra bien poser la voix et la déployer sur tout le registre formalisé des mélodies des *tonghés*.

36. Petruzzo, p. 125.

brasserait tout le domaine des manifestations religieuses. Nous ignorons ce qui peut orienter préférentiellement les vocations des hommes comme des femmes vers l'une des deux formes apparemment éligibles. Ici encore une connaissance complète des institutions religieuses Yaruro, sans doute disparues, permettrait de replacer les formes actuelles dans un ensemble où leur signification et leurs rapports pourraient se trouver mutuellement éclairés. En ce qui concerne le chamanisme féminin, il apparaît que la femme qui à la suite d'une maladie décide de le pratiquer au service de la communauté, s'adresse au *tongbé goua me* qui évalue la profondeur de sa vocation et peut alors l'encourager dans cette voie, ce qui constitue une sorte de premier pas dans la reconnaissance sociale de la néophyte.

Le succès ultérieur dans la guérison de malades pour lesquels elle aura chanté, après avoir longtemps pratiqué auprès d'une autre femme *havetcha*, contribueront à établir sa réputation et à la confirmer dans son rôle. L'exercice du chamanisme féminin tel que Petrullo l'a décrit se trouve corroboré par les explications que nous avons de notre côté recueillies à ce sujet. Les femmes qui consacrent une séance de chant destinée à soigner un malade, commencent dès le lever du soleil pour finir à son coucher. La *tongbé goua gni* chante traditionnellement dans son hamac, son apprentie à ses côtés. Elles sont écoutées en silence par tout le groupe réuni qui n'intervient à aucun moment. De plus le chant des femmes ne s'accompagne pas du hochet cérémoniel.

Avant d'aborder l'étude des rituels, il nous faut consacrer quelques pages aux causes des maladies. Cette question en effet joue non seulement un rôle très important dans la vie religieuse Yaruro mais il nous apparaît de surcroît que leur conception du monde peut, entre autres choses, être considérée comme une "théorie de la maladie".

Il n'existe pas de conception Yaruro définie quant à l'origine des maladies. Ces dernières font partie d'un système de référence global homme-société-nature dont les rapports sont régis par des règles, la transgression desquelles pouvant être invoquée comme explication des maladies. Ceci ne veut évidemment pas dire que les phénomènes matériels ne sont pas perçus et conçus comme tels, recevant à ce titre une explication d'ordre logique par laquelle les rapports de causes à effets sont parfaitement appréhendés. Nous avons par exemple reçu des explications au sujet de la mort de parents de plusieurs informateurs, survenue par suite de refroidissement ou de piqure de serpent. Ainsi la piqure de ce dernier, le venin et l'empoisonnement comme le froid et la congestion étaient très bien situés sur un plan causal; ce dernier n'est cependant pas conçu comme auto-explicatif: la nature où coexistent l'homme et le serpent susceptible de le piquer, par exemple, relèvent de détermi-

nismes plus généraux au sein desquels il appartient au premier de se repérer et qu'il doit reconnaître sinon comprendre, afin que sa rencontre avec le serpent, qui ne saurait être fortuite, n'ait pas lieu. Dans cette perspective la nosologie indigène est co-extensive à toutes les actions humaines. Les phénomènes généraux de la nature et les phénomènes particuliers de la nature de l'homme sont dans un rapport permanent d'échange dont la vie sociale règle précisément les modalités et assure l'équilibre, avec le risque cependant toujours présent de disjonctions d'où surgissent alors les maladies.

Quatre ordres de faits sont plus particulièrement susceptibles de provoquer des maladies:

- a) Les esprits gardiens de la nature et notamment les *Yuruka*.<sup>37</sup>
- b) Les femmes venant d'accoucher ainsi que celles qui sont en période menstruelle.
- c) L'absorption de nourritures interdites en certaines circonstances et,
- d) La sorcellerie.

a) *Esprits gardiens de la nature*

Les *Yuruka* sont les esprits "gardiens" des bois dont le maître est *Uakari*; ils peuvent provoquer des maladies à la suite de la transgression de certaines règles de conduite ou d'imprudences de la part des hommes. Ils sont par principe hostiles aux *Pumeh* car jaloux ou mécontents du fait que ces derniers chassent sur leurs terrains, mangent leur pain —racines—, brûlent et défrichent la forêt pour y cultiver leurs jardins. Les *Yuruka* possèdent un fluide maléfique avec lequel ils agissent sur leurs victimes, soit en introduisant dans son corps des objets pathogènes comme des os de rai —*kuina bui*— une pierre —*tande*— ou un morceau de fer ou de verre —*chibarari - botea pene*— soit en viciant son sang. Dans d'autres circonstances ils battront leur victime, la ruant de coups: l'agressé peut tomber par terre et se tordre de douleur mais ne peut voir les *Yuruka* et il ne portera aucune trace visible de leurs sévices. C'est en rentrant chez lui qu'il pourra éprouver des malaises ou des douleurs, ou se sentir faible, ce qu'il expliquera par l'attaque des *Yuruka* ou qu'il interprètera comme résultat de leur action néfaste. Les conduites susceptibles de favoriser l'action des *Yuruka* sont pour une part liées à l'incontinence sexuelle et pour une autre part à l'imprudence. Les premières apparaissent particulièrement importantes; les *Yaruro* doivent toujours sur-

37. Leur importance pathogène peut tenir au fait que les activités les plus importantes: horticul- culture et chasse, ont lieu sur leur domaine.

veiller leur *pumeh tho*, "*pumeh tho idame ibean pumeh tho*",<sup>38</sup> exhortation essentiellement liée à la chasteté. Cette dernière est prescrite dans toutes les circonstances de la vie où l'homme entreprend une action sur la nature, comme dans celles où interviennent les esprits. Ainsi quand un homme va défricher ou ensemer un jardin il doit s'abstenir d'avoir des rapports sexuels la veille, car l'incontinence sexuelle compromet la fertilité du sol et la croissance des plantes. Il doit en être de même quand un homme part pour la chasse ou pour la pêche, désignées par un même mot —*aiten*— car s'il en est autrement, non seulement il n'attrapera aucun gibier, mais il risque soit de provoquer l'action des *Yuruka*, soit d'avoir des accidents comme d'être mordu par un serpent, de tomber ou de se blesser avec une branche. Sur l'eau, domaine des *tare anone*, *Eterime* cachera les proies dans les profondeurs de l'eau et pourra faire couler l'embarcation et ses occupants. Dans tous les cas l'incontinence sexuelle a non seulement des effets négatifs sur les entreprises en cours mais favorise de surcroît l'action des *Yuruka* et provoque celle des autres esprits gardiens.

Les imprudences permettent également aux *Yuruka* d'agir contre les hommes qui les commettent. Ainsi il est préférable d'aller chasser dans les bois ou cultiver les jardins avec un compagnon; deux personnes imposeront plus de respect aux *Yuruka* et davantage encore si elles sont armées. De même afin de se prémunir la nuit, les femmes comme les hommes ne sortent pas du périmètre du village sans être accompagnés, notamment pour accomplir leurs besoins.

b) *Femmes venant d'accoucher ou ayant leurs règles*

Les rêves de la femme qui vient d'accoucher sont considérés comme néfastes, les personnes qu'elle voit en rêve pouvant tomber malades; aussi afin qu'elle ait le moins de chances possibles de rêver est-il recommandé qu'elle dorme peu et pour cela, qu'elle se réveille au milieu de la nuit ou avant le matin. Par ailleurs elle ne doit pas circuler librement dans l'habitation lors de son retour de réclusion, c'est-à-dire immédiatement après la naissance de l'enfant. Si des hommes ou des jeunes gens marchent là où elle a passé, ils risquent de s'affaiblir et de mourir sans recouvrer leurs forces. Il est donc prescrit que la femme qui vient d'accoucher reste dans une même pièce ou en un même lieu et s'occupe le moins possible des choses domestiques et des autres enfants qui seront confiés à une soeur ou à une parente. Selon les affirmations des Yaruro interrogés à ce sujet, la prescription s'appliquait pendant les dix jours qui suivent la naissance. La réclusion

38. Tout *pumeh* doit veiller/surveiller son *pumeh tho*.

lors de l'accouchement proprement dit —la femme accouchant dans une petite hutte précaire construite hors du périmètre du village et qui était aussitôt brûlée après la naissance— obéissait au même principe: éviter les dangers qu'elle représente par ses rêves et dans ce but l'éloigner des autres membres du groupe.

De même les femmes en période menstruelle représentent un danger potentiel pour toute personne qu'elle voit et dont elle peut rêver; la plupart des activités sociales lui sont interdites, comme de participer aux cérémonies religieuses, être près des hommes quand ils soufflent sur les pierres propitiatoires ou soignent les malades. En plus de compromettre les activités entreprises, les femmes en période menstruelle risquent de rendre malades les gens avec lesquels elles sont en contact. Les maladies qui peuvent ainsi survenir ne sont pas précisées. Il s'agit d'une crainte générale de la "souillure" et de la contamination qui peut résulter de leur seul contact. Ainsi s'explique notamment le fait qu'il faut éviter qu'une femme en période menstruelle sente le tabac propitiatoire destiné à être humé par les esprits, car ces derniers refuseront l'offrande qui leur est faite, tout comme ils refuseront de participer aux cérémonies où elle serait présente.

c) *Absorption de nourritures interdites*

Les interdits alimentaires sur lesquels nous ne pouvons fournir que des données fragmentaires renvoient vraisemblablement au problème plus général de la taxinomie Yaruro des espèces végétales et animales, domaine qu'il ne nous a pas été possible d'étudier. Les données permettent cependant d'établir une répartition des nourritures en deux classes dont les qualités respectives se perçoivent dans les explications fournies pour justifier les interdits. Il y aurait d'une part les nourritures "lourdes" ou "fortes", *jurarian gneretchia* (qui laissent une odeur) et d'autre part les nourritures "légères", *jurarian gnere de kae* (qui ne laissent pas d'odeur). Sont considérées comme fortes les chairs qui d'une façon générale dégagent une odeur forte et sont susceptibles de pourrir facilement, devenant alors fétides, *pee*: le poisson entre en premier dans cette catégorie; il est interdit avant et après l'accouchement des femmes, lors de la couvade et quand le *tongbé goua me* et le groupe se préparent à célébrer un *tongbé*. On dira des nourritures interdites: *jura de pean* (manger/on/ne peut). L'interdiction portant sur le poisson est étendue aux oiseaux qui s'en nourrissent comme les diverses espèces de hérons, cigognes et canards, par ailleurs très appréciés par les Yaruro.

Les nourritures légères sont celles dont l'odeur se dissipe aisément, et disparaît par exemple en se passant les mains à l'eau après les avoir touchées.



Les viandes entrent dans cette seconde catégorie dans un ordre hiérarchique. La chair des diverses espèces de tortues représente les plus légères, viennent ensuite l'iguane et le babu. Le *tonghé goua me* peut en manger en petite quantité les jours qui précèdent la cérémonie, mais pas la veille. On dira de ces nourritures: *jura pean* (manger/on/peut). Elles restent interdites aux femmes sortant de couches et à leurs maris pendant la couvade. On considère enfin les viandes du gibier des bois et de la savane comme plus lourdes. Manger par exemple du capybara ou du cerf au sortir de couches ou pendant la couvade peut rendre fou et donner des poux (vermine). Certaines plantes sont également interdites dans ces mêmes circonstances ou ne peuvent être mangées que sous certaines réserves. Ainsi les bananes peuvent être mangées vertes mais non mûres, le maïs est interdit, qu'il soit frais ou sec; enfin les plantes sucrées et les fruits tels que la canne à sucre, la papaye, l'anone, etc., ainsi que le miel *mô* ou *en* sont interdits.

#### d) Sorcellerie

La sorcellerie qui inspire une grande frayeur aux Yaruro y compris au seul chaman qui nous a fourni quelques informations à son sujet nous est restée pour ces raisons pratiquement inconnue. Les sorciers sont appelés *gondotai jirine* mais nous n'avons pu savoir si ce terme s'applique à des chamans qui pratiquent la sorcellerie, ce qui est vraisemblable, ou à des individus distincts. Tous les chamans en tout état de cause ne pratiquent pas la sorcellerie.<sup>39</sup> Cette dernière, appelée de son côté *popuri apa*, est placée sous le signe des *anone*, c'est-à-dire des esprits gardiens de la nature dont nous avons déjà parlé, qui dépendent du dieu jaguar *Itciai*. Il est probable que l'action des esprits pathogènes comme les *Yuruka* est à l'occasion dirigée par les sorciers; on attribue à la sorcellerie la capacité d'intervenir dans le cours normal des choses, comme par exemple de changer le temps, faisant venir pluies et orages, et également de provoquer des maladies.

Selon Gilij,<sup>40</sup> les chamans Otomaco et Guamo étaient réputés pouvoir se transformer en jaguar, ce qui constitue un trait très généralement répandu en Amérique tropicale. Bien que nous n'ayons pu le confirmer en ce qui concerne les Yaruro, les rapports entre le jaguar et les *anone*, invoqués pour les actes de sorcellerie, suggèrent qu'il en va de même pour eux. Petruccio

39. Voici la traduction d'une déclaration de notre informateur, le chaman de 70 ans appelé Francisco Viejo Delgado: "Nous ne connaissons rien aux *gondotai jirine*; celui qui connaît ne le dit pas; ils font *popuri apa*. Quand j'entendais dire qu'on allait faire *popuri apa*, j'avais peur. Ils font venir le vent et la pluie. Il faut vivre tranquille sans s'occuper de cela, sinon on meurt. Eux disent que la pluie va venir et les maladies..."

40. Gilij: Tome 2, p. 94.

de son côté ne fait aucune mention de la sorcellerie chez les Yaruro mais indique que tous les chamans avec qui il a parlé<sup>41</sup> appartenaient au clan de *Puana* (*Poana*) et que ses informateurs ne connaissaient pas bien *Itciai* le dieu Jaguar et n'étaient pas très soucieux de l'informer à son sujet. Nous avons de notre côté pu noter des réticences de la part de nos informateurs pour nous parler d'*Itciai*. Ce dernier apparaît comme une figure ambiguë que les Yaruro considèrent comme tantôt hostile, tantôt favorable aux hommes, contrairement à *Poana* qui leur est toujours favorable et que l'on désigne parfois lors des *tonghés* comme le "maître du chant" (infra, p. 58-59). L'attitude des informateurs de Petruzzo vis-à-vis d'*Itciai* s'explique sans doute davantage par les sentiments contradictoires que cette divinité est susceptible de provoquer chez les Yaruro que par leur appartenance à des clans opposés. L'existence même de ces clans restant par ailleurs assez douteuse.

## CEREMONIES RITUELLES ET THERAPIES

### 1. Les thérapies "profanes"

Pour la clarté de l'exposé, nous regrouperons les diverses thérapies utilisées par les Yaruro en deux catégories. La première comprend ce qu'on peut appeler pratiques curatives; on recourt soit à des plantes, soit à des "actes" ayant le caractère d'incisions corporelles. Dans la seconde catégorie dont nous parlerons dans le chapitre consacré au rituel (infra, p. 53), se rangent les techniques de soins symboliques qui, chez les Yaruro, s'insèrent dans le cadre des cérémonies religieuses et relèvent du chamanisme masculin ou féminin.

Les données concernant l'utilisation des plantes comme d'ailleurs la désignation des maladies sont ici encore notoirement insuffisantes.<sup>42</sup> Les quelques indications que nous fournissons serviront tout au plus à illustrer le propos. Certaines résines non identifiées mélangées au roucou broyé (*Bixa orellana*) ainsi que les feuilles macérées de l'anone sylvestre (*Annona marcgravii*) sont utilisées contre les maux de tête ou les douleurs de poitrine. Plusieurs autres plantes également non identifiées sont employées par les femmes comme

41. Petruzzo, p. 120.

42. Les données connues comme les indications fournies par plusieurs informateurs suggèrent l'existence d'une *materia medica* constituée de plantes beaucoup plus riche que celle utilisée à l'heure actuelle. Quoique l'enquête systématique de ce domaine n'ait pas été entreprise, beaucoup de connaissances naguère encore détenues par nombre d'individus ont aujourd'hui disparu. Un chroniqueur du XVIIIe siècle, le père Ramón Bueno, fait précisément référence à la réputation d'herboristes qu'avaient les Yaruro de l'époque dans la région du bassin de l'Orénoque.

contraceptifs, pour accélérer la venue des règles ou encore calmer celles qui sont douloureuses. Des procédés destinés notamment à empêcher la fécondation de manière définitive sont en outre utilisés, consistant pour certains en la préparation d'une infusion de jais broyé. En ce qui concerne la terminologie des maladies, les états de faiblesse ou d'anémie sont désignés par le terme *goa amboche* ou encore *goa re* qui signifie sang blanc ou sang faible. Un nombre important de maladies susceptibles de produire aussi bien des malaises superficiels que des douleurs violentes sont désignées par le terme *gaiipa* qui signifie pointe, tranchant du couteau, râpe, langue de vache. Les douleurs de poitrine sont ainsi appelées *maetoro gaiipa*; enfin les fièvres engendrant faiblesses ou malaises sont désignées par le terme *payo*.

Il semble que les plantes médicinales puissent être utilisées par n'importe qui, leurs propriétés thérapeutiques étant connues de tous ainsi que la façon de les préparer. Leur utilisation ne paraît pas non plus être associée à des représentations religieuses ou requérir des invocations comme c'est le cas pour le tabac. Ce dernier joue un rôle très important dans la vie socio-religieuse des Yaruro. Les hommes comme les femmes fument quotidiennement des quantités de cigares *caramba* qui tirent leur nom de la feuille qui sert à envelopper le tabac proprement dit. Cette feuille est collectée dans la savane et présente une certaine ressemblance avec le bétel; elle n'est employée qu'une fois sèche. Les Yaruro ne mâchent pas le tabac et n'en utilisent pas le jus; il est seulement fumé, usage que recommandent les dieux qui en aiment l'odeur; aussi sa fumée favorise-t-elle les demandes qui leur sont adressées et attire leur présence. Ses effets bénéfiques sont ainsi associés au chant propitiatoire afin de promouvoir la guérison des malades, de s'assurer de la présence des dieux lors des cérémonies religieuses ou encore d'obtenir une bonne chasse. Son usage thérapeutique semble être particulièrement réservé au rituel appelé *o'ara* (infra, p. 59).

Les incisions corporelles, effectuées avec l'aiguillon caudal de la raie (*Potamotrygon hystrix*) se présentent sous la forme de saignées que l'individu pratique sur lui-même ainsi que sous celle d'aspersion sur les parties malades ou douloureuses du corps d'un patient avec le sang extrait de la langue. Ces pratiques relevaient, on le sait, des techniques de soins répandues dans tout le bassin de l'Orénoque lors de la conquête. Carvajal<sup>43</sup> décrit notamment une séance de soins au cours de laquelle le chaman dont la tribu n'est pas précisée, guérit un chef venu le consulter avec son sang. L'opération consista à extraire une certaine quantité de sang de son sexe, le retenant dans son prépuce, puis à le répandre sur tout le corps du chef malade. Au bout de quel-

43. Carvajal, p. 351.

ques heures le malade était considéré comme guéri et raccompagné dans son village par ceux qui l'avaient amené. Le père Ramón Bueno<sup>44</sup> se réfère de son côté aux "sacrifices de langue" pratiqués par les Otomaco et par les Yaruro. Il les qualifie de cruels pour leurs enfants, ce qui prêterait à penser que, contrairement à ce qui est fait par les actuels Yaruro, ceux qu'ils décrit auraient également transpercé la langue des malades.

Les chroniqueurs font par ailleurs référence à des auto-sacrifices corporels chez les Otomaco, pratiqués plus systématiquement selon Gumilla pendant leurs jeux de balle, et qui consistaient à s'enfoncer le même aiguillon de raie dans les bras, les jambes, les tempes et le front. Les Guamo, selon le même auteur, pratiquaient de leur côté ces auto-sacrifices lors de cérémonies qui avaient le caractère de "beuveries collectives".<sup>45</sup> Il semblerait que ces diverses pratiques obéissent à certains principes attachés au sang et à la santé. Ainsi les auto-sacrifices auraient été destinés à expulser le sang mauvais ou débilitant tandis que l'aspersion aurait servi à répandre le sang bon ou reconstituant. Les quelques données que nous possédons sur ce sujet en ce qui concerne les Yaruro suggèrent une interprétation de ce type. C'est dans les explications ayant trait à la sexualité que transparait chez les Yaruro un rapport entre sang et sueur qui distingue les hommes et les femmes. Le sang des premiers serait ainsi "différent" de celui des seconds, car ces dernières ne font pas d'efforts aussi intenses et qu'en conséquence elles n'éliminent pas la mauvaise eau *bugondo kean hui*, c'est-à-dire la sueur. Aussi partager le hamac d'une femme pendant toute une nuit peut débilitier et affaiblir, car la sueur non éliminée rentre à nouveau dans son corps et pénètre celui de l'homme. D'une façon générale, le sang des hommes est considéré comme frais, léger et bon, tandis que celui des femmes est moins bon dans la mesure où il contient toujours de l'eau. De plus, le sang chaud ou échauffé est mauvais. L'homme par exemple dont le sang serait semblable à celui des femmes serait incapable d'engendrer. La seule forme de saignée dont nous ayons eu connaissance est précisément destinée à soigner l'impuissance, et ceci plus particulièrement chez les hommes âgés désireux de prolonger leur activité sexuelle. La méthode consiste à s'enfoncer l'aiguillon d'une raie de petite taille, préalablement lavé comme c'est toujours le cas, dans la partie latérale du gland. La blessure ainsi provoquée permet l'élimination du "mauvais sang" et après cicatrisation de la plaie, rend le sujet capable d'une

44. Bueno, pp. 138-139.

45. Le professeur Cruxent nous a signalé (communication personnelle) que les Yaruro de l'embouchure du Cinaruco visités par lui au cours d'un voyage dans cette région vers 1948 pratiquaient le même type d'auto-sacrifices et qu'un grand nombre d'hommes portaient des cicatrices sur le torse et les bras,

activité sexuelle régulière pendant un ou deux mois. Pour que l'opération soit efficace, il est indispensable que la jeune raie, sur laquelle on a prélevé l'aiguillon, soit remise en liberté et continue de vivre. Il est intéressant de noter par ailleurs que les mêmes interdits qui s'appliquent aux femmes en période menstruelle doivent être respectés par l'opéré. Il doit notamment vivre éloigné du groupe pendant la cicatrisation de la plaie afin d'éviter aux autres hommes de marcher sur ses traces car sa présence est débilitante et génératrice de maladies. Il lui est également interdit de participer aux manifestations de caractère religieux.

En ce qui concerne, pour finir, le traitement par aspersion du sang extrait de la langue, appelé *purapa mene topono goé*, littéralement: répandre sang/de la/langue percée, il serait couramment administré par quiconque, homme ou femme, à la seule condition que celui ou celle qui l'administre soit marié et en bonne santé. Ce seraient cependant les mères qui auraient le plus fréquemment recours à ce procédé quand leurs enfants sont souffrants. Le sang est répandu par insufflation afin que la fraîcheur de l'air pénètre en même temps dans le corps de celui qu'il est destiné à soigner.

## 2. Cérémonies rituelles

L'affirmation des liens mystiques mais également sociaux du groupe est exprimée par les rituels où se reflètent l'ensemble des thèmes et des croyances qui composent la vision du monde Yaruro et servent de cadre thérapeutique.

La plus importante des manifestations religieuses demeure sans conteste le *tongbé*, seule cérémonie mentionnée et décrite dans la littérature publiée consacrée aux Yaruro. Au cours de notre enquête sur le Haut Capanaparo, nous avons assisté à un autre rituel dénommé *o'ara* qui, nous l'avons vérifié, est bien connu des Yaruro en général. Nous avons en effet interrogé un grand nombre de personnes, provenant de zones territoriales différentes (Guachara, Riecito, Capanaparo, Brazo Cinaruco), tous se souvenaient soit d'avoir participé aux *o'ara* quand ils étaient plus jeunes, soit d'en avoir entendu parler. Si par ses caractéristiques cette cérémonie s'apparente davantage à un rituel, il semble d'ailleurs être conçu ainsi par les Indiens qui le comparent en l'opposant aux *tongbés* - il existe par ailleurs certaines pratiques chez les Yaruro qui ne s'insèrent pas dans un cadre rituel proprement dit, mais peuvent être considérées comme faisant partie des manifestations religieuses dans la mesure où elles font appel aux esprits et servent à des fins thérapeutiques ou propitiatoires. C'est le cas du chamanisme féminin

dont nous avons déjà parlé<sup>46</sup> et de l'utilisation des pierres des esprits ou *tsio tandé*.

Les *tsio tandé* peuvent aussi bien être utilisées dans le cadre des cérémonies comme les *tonghés* que dans des circonstances "profanes" comme la préparation des expéditions de chasse. Elles représentent avec les hochets cérémoniels dont les pierres intérieures sont également considérées comme celles des esprits, ce que nous pourrions appeler "des objets du culte".

Ces pierres qui peuvent être de n'importe quelle forme ou origine lithique, sont reconnues comme celles des esprits quand elles sont trouvées isolées dans la savane ou les bois, aux endroits où il n'y en a habituellement pas. Ce qui les signale comme *tsio tandé* est précisément leur découverte fortuite et leur disposition isolée; celles que l'on ramasse le plus fréquemment présentent dans leur texture des porosités ou des trous,<sup>47</sup> signe de leur qualité spécifique: elles sont supposées entendre comme si elles étaient vivantes. Ainsi entendent-elles venir les vents, les pluies et orages, elles savent où volent les oiseaux, où se trouve le gibier. Dans les circonstances "profanes" de la vie, quiconque serait habilité à faire usage des *tsio tandé*.

On les utilise à des fins propitiatoires en soufflant sur elles de la fumée de tabac (*gnambi*) de cigares *caramba* avant de partir en expédition de chasse ou de pêche, d'aller cultiver ou semer un jardin, et enfin pour conjurer toutes sortes de dangers et pour prévenir les accidents.

De son côté, le *tongbé goua me* peut faire usage des *tsio tandé* pour favoriser la venue des esprits lors des *tonghés*. Il procède de la même manière en soufflant de la fumée sur les pierres vers minuit, heure à laquelle les esprits sont appelés à participer à la cérémonie.

### *Les tonghés*

Bien que décrits par plusieurs auteurs,<sup>48</sup> les *tonghés* nous semblent présenter tant sur le plan formel que sur celui du contenu, une plus grande élaboration que les descriptions qu'on en a donné ne le laisseraient supposer. Nous avons inclus dans la description de cette cérémonie des aspects que plu-

46. Sans en minimiser l'importance, le chamanisme féminin se trouverait à mi-chemin en quelque sorte entre les cérémonies proprement religieuses et les pratiques d'inspiration religieuse mais à vocation thérapeutique. Il est conçu différemment des *tonghés* et des *o'ara* par les Yaruro sans qu'il soit possible pour autant de préciser les contours de leur perception.

47. Les *tsio tandé* sont d'une grande variété; certaines sont constituées par les débris archéologiques de poterie et parfois représentent des figurines humaines ou animales dotées de trous qui ne s'apparentent à aucun des objets fabriqués par les actuels Yaruro.

48. Le Besnerais (1948-1951), Petrullo (1939), Leeds (1960).

sieurs informateurs nous ont dit avoir été encore présents naguère. Certains d'entre eux ont aujourd'hui partiellement disparu.

### 1. *Lieu, temps, périodicité*

Les *tonghés* ont traditionnellement lieu entre le coucher et le lever du soleil —19 h/06 h— un emplacement spécial leur est réservé, *tonghé gouria betbo*, ou place cérémonielle constituée par un espace nettoyé situé généralement sur le devant du village. Au milieu de la place cérémonielle,<sup>49</sup> un pieu, *tonghé to*, est planté au pied duquel sont déposés les récipients de *carato - hero* - maïs ou manioc fermenté destinés à être bus par le *tonghé goua me* et, à travers lui, par les esprits. Le *tonghé to* est supposé être relié à l'autre monde par un fil d'argent invisible *tchere kai* qu'empruntent les esprits pour venir participer à la cérémonie. Le même pieu sert également de repère spatial pour fixer la position des participants au cours de la cérémonie.

La communauté où se tient un *tonghé* doit en principe y participer tout entière; d'un point de vue descriptif on y distingue trois éléments constitutifs:

- a) le chant, alterné entre solo et chœur, ce dernier groupant hommes, femmes et enfants et comportant un accompagnement rythmique corporel;
- b) la danse qui se distingue de ce dernier et comprend à notre connaissance deux figures chorégraphiques nommées;
- c) la communication collective avec l'autre monde et la participation des dieux et des esprits, permettant l'administration de soins par succion et l'extraction de l'objet pathogène.

La périodicité des *tonghés* est variable; traditionnellement ils pouvaient avoir lieu sur la demande d'un ou de plusieurs membres du groupe local ou sur l'initiative du *tonghé goua me*, le plus fréquemment pour soigner un malade. Des motifs d'ordre social pouvaient et peuvent encore dans une certaine mesure déterminer leur tenue comme celui de maintenir ou de réaffirmer les bonnes relations avec une communauté voisine. La prochaine tenue d'un *tonghé* était annoncée par un porte parole qui disait: *tonghé bedebe* - il va y avoir un *tonghé*, sous entendant qu'il fallait s'y préparer. Le même messager était chargé de préparer la visite chez la communauté voisine. Les *tonghés* étaient et demeurent en dépit des changements un motif d'allégresse et de réjouissance pour tous les membres du groupe.

49. La place cérémonielle sert également de terrain au jeu de balle appelé *bototo*, pratiqué au cours de la saison des pluies avant que ne commencent les *tonghés*.

## 2. Modalités d'exécution

Les *tonghés* sont conduits comme nous l'avons dit par le *tonghé goua me* assisté de son élève *ara goua me*<sup>50</sup> lequel peut de son côté avoir un compagnon. Naguère le *tonghé goua me havetcha* était semble-t-il seul à conduire la cérémonie avec son élève. Il n'est pas rare de nos jours de voir plusieurs *tonghé goua me* célébrer conjointement les *tonghés* en se relayant à intervalles plus ou moins réguliers. La disposition des participants à la cérémonie est invariable; les femmes se placent à la droite du *tonghé goua me*, la sienne en premier, les hommes à sa gauche, à côté de l'élève ou de l'assistant.<sup>51</sup> Le *tonghé goua me* commence à chanter seul à voix basse afin de la préparer et de la bien poser. Il répète toujours deux fois les phrases musicales. Son chant acquiert ainsi progressivement de l'intensité et l'ensemble des participants chante alors en chœur répétant également deux fois les phrases qu'il a chantées. L'analyse des caractéristiques de l'émission vocale qui devrait s'effectuer à partir d'un matériel plus abondant que celui que nous avons pu enregistrer indique que la voix du *tonghé goua me* n'est pas posée sur sa hauteur habituelle; elle est non seulement plus haute mais encore légèrement yodlée.

Cependant, contrairement au chant lors des *o'ara*, celui des *tonghés* n'est ni amplifié ni travesti. L'accompagnement musical est limité à l'utilisation du hochet cérémoniel, tenu dans la main droite et qui ponctue toutes les phases du rituel. L'accompagnement rythmique corporel, distinct de la danse, fait partie du chant proprement dit. Il consiste principalement en un balancement du corps sans déplacement; le bassin étant régulièrement projeté vers l'avant, ce mouvement étant accompagné d'un fléchissement des genoux. Il est appelé *botche tchimanka* et il est ponctué à certains moments, correspondant à une intensité accrue du chant, par un martellement du sol avec les pieds, appelé *botche goua*. Les figures chorégraphiques que nous avons distinguées de l'accompagnement rythmique corporel semblent également n'être plus exécutées que par des femmes Capuruchano. Ces figures sont de deux types: *taripe baobenka* qui consiste en un tour complet de l'espace cérémoniel et du pieu derrière le *tonghé goua me*, les femmes se tenant les unes les autres par les épaules et *noke baobenka* qui consiste en une course latérale effectuée à partir du pieu cérémoniel. Le point intéressant à noter au sujet de ces danses est qu'elles étaient, d'après nos informateurs, traditionnellement exécutées par des couples. En effet, un homme et une femme qui

50. *Ara* signifie fardeau, ce que l'on transporte, par extension, qui aide/assiste.

51. La présente description s'applique plus particulièrement à la célébration des *tonghés* en hiver et concerne surtout les communautés du Capanaparo. Il nous semble que durant cette saison les manifestations socio-culturelles sont plus nombreuses et leur tenue plus conforme aux règles.



n'étaient pas nécessairement mariés l'un à l'autre dansaient ensemble en se tenant par les épaules au cours du *tonghé*. Ils devaient le lendemain se "payer" réciproquement la danse. L'homme apportait du gibier à sa partenaire qui, de son côté, lui préparait du casabe, du manioc doux ou du maïs. Enfin l'horaire des danses différait: *taripe baobenka* se dansait jusqu'à minuit et *noke baobenka* après minuit.

### 3. *Observances*

Les observances relatives à la tenue et au déroulement des *tonghés* font apparaître certaines différences entre les communautés territoriales (Guachara, Capanaparo, Riecito et Capuruchano) notamment en ce qui concerne la préparation du *tonghé goua me* et celle des participants. Ces observances sont de deux types: d'une part celles qui ont trait à la tenue et à l'état des participants et d'autre part celles relatives aux interdits, ces derniers concernant surtout les femmes.

En ce qui concerne la tenue des participants, tous les hommes devaient traditionnellement porter une coiffure constituée par une pièce de tissu nouée aux quatre coins et ceignant la tête; il s'agirait en l'occurrence d'un commandement de *Kuma* ou d'*India Rosa* sur les raisons duquel nous n'avons pu obtenir d'explications. Le *tonghé goua me*, par ailleurs, devait officier en *guayuco* (*tibo aborean*) à l'exclusion de tout autre vêtement.

A l'heure actuelle seuls les *tonghé goua me* portent encore la coiffe mais aucun d'entre eux n'officie plus en *guayuco*.

Femmes et hommes se faisaient naguère des peintures corporelles et faciales pour assister à la cérémonie; ces peintures étaient un signe de joie et de satisfaction et consistaient en dessins géométriques exécutés avec du roucou (*Bixa orellana*). Les hommes se faisaient une croix sur chaque joue et deux lignes parallèles de la poitrine et de l'omoplate à la ceinture; à ces figures les femmes et les enfants ajoutaient des taches sur les bras.

Les dessins corporels ont pratiquement disparu du Capanaparo et Riecito, seuls les Capuruchano et ici encore plus particulièrement les femmes ont conservé la peinture faciale.

Nous avons mentionné le fait que la chasteté était de rigueur pour le groupe, un jour avant la célébration du *tonghé*. De son côté le *tonghé goua me* devait se préparer, selon certains informateurs, une semaine à l'avance non seulement par la continence sexuelle mais aussi par une diète sévère excluant toute nourriture lourde, diète qui culminait par un jeûne d'environ 24 heures. L'absorption de nourritures lourdes ou fétides comme le poisson

sont supposées le rendre rauque et l'alourdir de telle sorte que son *pumeh tho* ne peut aller rejoindre la terre des esprits. Pour pouvoir conduire une cérémonie, le *tonghé goua me* doit obligatoirement être marié et avoir sa femme à ses côtés pendant son déroulement. Le rôle de la femme du *tonghé goua me*, bien qu'apparemment modeste, est considéré comme indispensable; c'est en effet elle qui lui allume les cigares *caramba* dont il fume un grand nombre au cours de la cérémonie. Nous avons déjà mentionné les vertus attribuées au tabac par les Yaruro, en la circonstance il est tenu pour inspirer le chanteur, poser sa voix et satisfaire les esprits. Le *tonghé goua me* ne doit pas voir la flamme de peur d'être réveillé et rappelé de l'autre monde où son *pumeh tho* est parti, afin d'éviter la lumière - *condetata* - sa femme allume les *carambas* en lui tournant le dos et les lui présente ensuite.

Les observances concernant les interdits sont principalement relatives aux femmes qui viennent d'accoucher et à celles qui sont en période menstruelle. Il leur est strictement interdit de participer au rituel, leur présence étant supposée empêcher la participation des esprits et compromettre les vertus "communicatives" du tabac.

4. Les caractéristiques générales des *tonghés* sont à notre connaissance partout les mêmes d'un point de vue formel. Il peut cependant exister des variantes au niveau thématique qui sont fonction de l'officiant et de la communauté où la cérémonie est célébrée. Nous avons essayé sans succès de procéder à l'analyse des thèmes d'un certain nombre d'enregistrements. En plus d'une connaissance très imparfaite de la langue Yaruro, la difficulté tient principalement au fait que les paroles chantées ne sont pas identiques à celles du langage courant. De plus le chanteur conçoit son chant comme une inspiration et affirme être incapable d'en reproduire la lettre en dehors des cérémonies. "Nous chantons comme si nous étions endormis, comme si nous rêvions... notre bouche s'élargit alors que nous chantons, nous chantons loin/au loin, de loin/quand il est minuit, nous chantons avec les esprits/les dieux/dans l'autre monde où la terre tourne... les paroles du chanteur ne sont pas à lui, elles appartiennent aux esprits" (Francisco Viejo Delgado).

Au cours de son apprentissage, le futur chaman ou *ara goua me* apprend à la fois la structure formelle du chant: rythmes, formes mélodiques, pose de la voix, et sa thématique traditionnelle telle que son maître *havetcha* la détient. On nous a ainsi affirmé que si l'apprenti pouvait à mesure de ses progrès affermir et travailler sa voix selon son registre propre, il n'était pas supposé ajouter des couplets ou improviser des paroles. Les variantes qui existent dans les chants exécutés par les chamans de communautés distinctes

suggèrent d'une part l'existence d'un patrimoine "liturgique" d'une très grande richesse et d'autre part, une marge sinon d'improvisation, du moins de choix dans ce patrimoine de la part des exécutants.

L'examen auquel nous nous sommes livrés montre également que certaines variantes tiennent aux circonstances et au moment dans lesquels la cérémonie se déroule. Le choix de certains termes, en particulier ceux qui désignent les dieux et leur terre, semble dépendre de l'inspiration individuelle du chanteur. D'une façon générale, le chant des *tonghés* apparaît comme une vaste évocation par laquelle le *tonghé goua me* raconte le voyage de son *pumeh tho* vers le monde des dieux et rapporte à la fois ce qu'il découvre là-bas et comment y apparaît le monde des hommes. La description comporte fréquemment des épisodes récemment vécus par le groupe ou connus de lui.

C'est, nous l'avons dit, vers minuit que les dieux et les esprits sont susceptibles de se joindre à la cérémonie; ils sont alors guidés vers l'endroit où elle se tient par le pieu cérémoniel et le fil d'argent relié à leur monde. Les dieux et les esprits n'entrent pas dans le corps du *tonghé goua me*, mais se placent au-dessus de lui: en quelque sorte ils l'enveloppent pour chanter à travers lui. "Les esprits ne sont pas à l'intérieur mais au-dessus du *tonghé goua me*; quand les esprits chantent la bouche s'élargit et le corps tremble; le corps devient bien froid et tremblant et il s'ouvre. Le jour (le lendemain de la cérémonie) il sent le corps bien lourd. Quand l'esprit chante, il retourne la langue, il chante purement. Il faut être bien malade pour chanter avec l'esprit" (Francisco Viejo Delgado).

De son côté le *pumeh tho* du *tonghé goua me* —surtout si ce dernier chante bien et a respecté les observances— est parti vers la terre des dieux où il peut rapidement parvenir et où il peut rapidement entrer en contact avec les morts qui, nous l'avons précédemment mentionné, se joignent aux esprits. C'est précisément ce voyage qui donne la possibilité de pratiquer la cure par succion et extraction de l'objet pathogène. Parvenu en effet dans l'autre monde, le *tonghé goua me* cherche parmi les morts le *pumeh tho* du malade dont l'*iraka* souffrant est demeuré auprès du groupe. S'il le trouve, il peut alors lui demander la raison pour laquelle il a quitté son corps, raison qui peut être la présence d'un objet (pierre, pointe, os, etc. . .), et qui empêche la réintégration du corps tant qu'il n'est pas enlevé. Si tel est le cas, le *tonghé goua me* procède à la succion —*gniu anon*— qui ne dure que quelques minutes et extrait l'objet qui est montré aux parents du malade. Mais le *tonghé goua me* peut aussi tout simplement demander le *pumeh tho* du malade aux esprits et en particulier au "maître du

chant" *Oteh Poana*; si ce dernier accepte la "restitution", le *pumeh tho* du malade revient alors à l'aube avec celui du *tonghé goua me*.

Il est cependant possible que *Oteh Poana* refuse le retour du *pumeh tho* malade parmi les vivants; dans ce cas il le cachera et le *tonghé goua me* lors de sa visite dans l'autre monde ne pourra le retrouver. En cas de mort du malade pendant la cérémonie, celle-ci doit s'interrompre et le défunt doit être veillé jusqu'à l'aube.

### *Les o'ara*

Le rituel appelé *o'ara* qui ne fait l'objet, nous l'avons dit, d'aucune mention dans la littérature consacrée aux Yaruro, paraît servir d'autres fins que les *tonghés*. Les Yaruro la considèrent comme une prière destinée à conjurer les dangers qui pourraient menacer le groupe et à favoriser les activités de subsistance (obtention de bonnes récoltes et d'une chasse abondante). Elle peut enfin donner lieu au traitement des malades par insufflation du tabac. La présente description s'applique au seul *o'ara* auquel nous avons pu assister et qui était conduit par une femme.<sup>52</sup>

Pendant toute la nuit au cours de laquelle s'est déroulée cette cérémonie, l'officiante a été assise sur une chaise à dossier, entourée des hommes qui l'assistaient. Les assistants, au nombre de trois, semblaient avoir chacun un rôle défini, tenu selon leur affirmation de la même façon durant chaque cérémonie. A sa droite se trouvait son mari qui lui allumait les cigares *caramba* et les lui tenait pendant qu'elle aspirait la fumée jusqu'à leur consommation totale. En face d'elle se place un autre homme - en l'occurrence le *capitán* du groupe, qui lui sert le *carato* (*hero*) de manioc doux entre les bouffées de cigare. Fumée et boissons interrompent le chant toutes les quinze minutes environ. Enfin un troisième homme se place derrière l'officiante et lui maintient les cheveux quand elle se penche en avant à certains moments du chant.

L'officiante tient un hochet cérémoniel dans la main droite, hochet qui est considéré comme indispensable à l'exécution de la cérémonie, et dans la main gauche une petite calebasse ouverte à une extrémité qui est maintenue par un fil passé autour de son cou.

52. Josefa Victoria Casile, née dans la communauté où elle habite actuellement, Chureta, âgée de 40 ans environ. Elle a appris à chanter le *o'ara* avec son oncle (frère de son père) à la suite, nous a-t-elle dit, d'une longue et grave maladie; ensuite elle a beaucoup pratiqué. "Il faut, dit-elle, que le *pumeh tho* passe longtemps dans l'autre monde... pour apprendre je suis restée un an malade. Dans ce monde/Sur terre/on ne peut pratiquer le *o'ara*."

Les caractéristiques de l'émission vocale se distinguent ici radicalement du chant des *tonghés*; la voix est forcée jusqu'à complète déformation et surtout le récitatif est ponctué par les hululements dans laalebasse, *o'ara coroto*, qui donnent son caractère particulier à cette cérémonie.

Si la langue employée lors du récitatif reste le Yaruro, de nombreux mots sont intentionnellement déformés ou mal prononcés du fait, disent les Yaruro, que les dieux se sont substitués au chanteur et parlent au travers de lui. Le *o'ara* est en effet considéré comme une cérémonie à laquelle les dieux participent toujours, cette participation n'étant par ailleurs possible que si le *pumeh tho* du chanteur ou de la chanteuse est parti dans l'autre monde et peut à la fois laisser la place aux dieux et rapporter lui-même ce que ces derniers destinent aux hommes de cette terre. L'administration des soins *chapanebeu*, semble consister à souffler du tabac sur le corps et le visage des malades. Au cours de la cérémonie à laquelle nous avons assisté, un enfant d'environ 2 ans a été soigné de cette façon.

Petrullo et Leeds<sup>53</sup> ont signalé le caractère informel et détendu des *tonghés*. Ces derniers se déroulent en effet dans une atmosphère exempte de toute contrainte; les enfants jouent et crient sans jamais être réprimandés par leurs parents qui, de leur côté, parlent de questions souvent totalement étrangères à la cérémonie. De plus, la participation de la part des membres du groupe n'est pas toujours complète et beaucoup d'hommes ne se joignent pas au chœur. En fait, comme nous l'avons dit, les *tonghés* constituent des événements autant sociaux que proprement religieux et comportent des aspects "profanes" comme les danses, les rencontres entre groupes qui en font des fêtes tribales ouvertes sur la communication entre individus. Le recueillement n'y est pas exigé comme c'est le cas pour les *o'ara* ou les séances de chamanisme féminin au cours desquels le silence et l'attention de l'assemblée étaient explicitement requis.

Lors des *tonghés*, la participation religieuse et affective du groupe est davantage progressive et va en s'intensifiant à mesure que la nuit avance pour atteindre une sorte de paroxysme entre minuit et deux heures du matin. Quand l'âme du chaman a atteint la terre des dieux et que ces derniers se joignent à la cérémonie, le recueillement est beaucoup plus grand; c'est à ce moment que les malades, quand il y en a, sont soignés. On peut dire à ce propos que le chaman fait appel en quelque sorte à l'énergie collective du groupe pour effectuer ce que nous pourrions appeler en termes Yaruro le réinvestissement du *pumeh tho* d'un malade. L'acte thérapeutique est symbolique dans son principe et collectif dans sa pratique dans la mesure où le

53. Petrullo, p. 130, Leeds (1960).

groupe réuni participe à la cure et que cette dernière vise à obtenir la réinsertion en son sein d'un individu qui, en étant malade, l'a quitté.

Mais même sur ce plan, la pression des facteurs sociaux et économiques environnants exerce une influence désorganisatrice. Dans de très nombreux cas, les observances liées aux cérémonies ne sont plus respectées: les femmes sortant de couches et celles qui ont leurs règles sont présentes tandis que la plupart des individus ne tiennent pas compte des interdits alimentaires ou de l'obligation de chasteté. Aussi dans de nombreuses communautés du Riecito et du Capanaparo les *tonghés* se déroulent-ils, de l'aveu même des chamans, sans la participation des dieux et ne comportent pas de séance de soins.

Ces mêmes facteurs qui tendent à bouleverser de plus en plus l'ordre traditionnel et à détruire les valeurs auxquelles les Yaruro étaient attachés, ont par ailleurs donné naissance à des thèmes apocalyptiques qui s'expriment parfois dans les *o'ara*. Ces thèmes associent la présence des Yaruro à la continuité du monde, ce dernier devant s'achever quand eux-mêmes auront disparu. La "fin du monde" est conçue comme un déluge qui anéantira tout ce qui existe dans la nature. "Nous/les Yaruro/notre sang est précieux. Le mal des eaux viendra quand nous ne serons plus ici. Maintenant non. D'abord le soleil se perdra, parce que c'est lui qui fut en premier, *Kuma* se perdra ensuite, puis *Oteb Poana*. Avant que ne vienne le mal des eaux, le ciel se déchirera..." (Francisco Viejo Delgado, Josefa Victoria Casile).

## CONCLUSION

En dépit des lacunes et des insuffisances que nous avons essayé de signaler au cours de l'exposé, les croyances et les manifestations religieuses Yaruro offrent un "arrangement" dans lequel les divers éléments font apparaître leur interdépendance et propose un sens. On peut dire que le système du monde Yaruro affirme à tous les niveaux "l'unité de l'homme et du monde" et établit entre eux un ensemble de correspondances qui régissent leurs rapports. La prémisse de ce système est, nous l'avons vu, l'affirmation d'une solidarité entre les parties constitutives de l'univers: monde des hommes et de ses forces naturelles, prolongé par le monde de dieux, des esprits et des morts. Ces deux mondes sont de même nature, construits sur un même modèle et régis par les mêmes principes. Si le passage de l'un à l'autre représente bien un changement d'état, il ne constitue pas pour autant une rupture; la terre des dieux et des morts est en effet celle d'une "autre vie" en tous points semblable à la première. La maladie assure la communication entre ces deux mondes. Si elle est bien l'expression d'un désordre, elle fait cepen-

dant partie du destin de l'homme et son apparition est toujours possible car elle exprime une certaine hostilité potentielle de la part de la nature, représentée par ses esprits gardiens. Cette contradiction qu'exprime la maladie comme irruption de l'anormal, de l'accidentel dans le cours de la vie, trouve sa résolution dans l'initiation du malade; seule la maladie permet l'accès à l'autre monde et la connaissance des principes qui rendront possible le retour à la vie. Cette initiation constitue ce que l'on pourrait appeler une médiation individuelle dans la mesure où elle concerne un individu seulement qui, selon son tempérament et ses motivations personnelles, pourra devenir *tonghé goua me* en apprenant les techniques requises pour l'exercice de cette fonction. Reconnu comme médiateur, il pourra, au travers des rituels, conduire les médiations collectives par le contact de toute la communauté avec l'autre monde et par la canalisation des énergies du groupe dans la pratique curative des maladies.

Les rituels sont de leur côté l'expression vécue des croyances relatives à l'insertion de l'homme dans l'ordre du monde. Sacré et profane s'y mêlent, abolissant les frontières entre les divers aspects de la vie qui se fondent les uns dans les autres et renouvellent dans le "fête", les solidarités et les échanges entre les mondes, les dieux, les hommes, les vivants et les morts.

C'est dans cette perspective que nous pouvons essayer de replacer les interdits dont nous avons parlé concernant les rapports sexuels et la nourriture. En effet, au-delà des figures analogiques qui se dessinent en filigrane sous quelques-unes des pratiques médicales Yaruro: usage des crottes de lapin pour le sevrage des enfants, sang bon et sain pour soigner, sang mauvais devant être expulsé, où l'on voit comme l'expression empirique de l'idée selon laquelle ce qui est bon dans un domaine doit l'être dans l'autre, il y a un niveau plus profond, la reconnaissance implicite d'une sorte de logique de "l'économie naturelle".

On serait ainsi en face d'une conception du monde fondée sur une intuition du caractère antagonique des rapports de l'homme avec la nature. En effet, l'action de celui-ci sur celle-là peut être conçue comme une "agression" ou comme l'imposition d'un ordre pensé, intentionnel et transmis, sur un ordre supérieur dont néanmoins il est tributaire. Or cet antagonisme représente une contradiction par rapport à ce qu'il y a de commun entre eux et qui peut précisément être à son tour conçu comme une solidarité. La contradiction se surmonterait ici par une règle implicite de non-concomitance: deux actions dans le même sens ne pouvant être effectuées simultanément car elles sont mutuellement exclusives. Si nous admettons en effet que d'un côté la chasse, la pêche et la culture des jardins constituent

des actions de l'homme sur/contre la nature dans la mesure où ce sont des "prélèvements", d'un autre côté des relations sexuelles représentent sur le plan biologique une "addition" à la nature, mais une addition du "même" puisqu'au travers de la procréation, ce sont précisément d'autres possibilités de prélèvements qui sont introduites. Les deux actions sont parfaitement admissibles à condition de n'être pas effectuées dans le même temps car elles ont le même sens: prélèvement de la part de l'homme et addition d'homme; elles signifient un cumul de l'intervention humaine dans la nature. Les interdictions relatives à la chasse ou la pêche, et d'une façon générale aux activités de subsistance pendant la couvade - la transgression de ces interdits étant supposées entraîner la mort de l'enfant - relèveraient du même principe. Quand un enfant naît, l'homme ajoute de lui-même à la nature et il lui est par conséquent interdit de prélever d'elle dans le même temps.<sup>54</sup> Tout se passe en fin de compte comme si les processus auto-équilibrateurs de la nature qui incluent nécessairement l'homme étaient exprimés à plusieurs niveaux des institutions, lui rappelant ainsi constamment leur respect dans les rapports qu'il entretient avec cette même nature.

### RÉSUMÉ

*Bien que leur nom soit connu par les chroniqueurs Jésuites depuis les XVII et XVIIIèmes siècles, les Yaruro n'ont pas fait l'objet d'études systématiques tenant compte, entre autres choses, des écarts différentiels qui semblent exister entre les communautés survivantes. La classification et la caractérisation de la culture Yaruro dans la littérature ethnologique contemporaine sont le plus souvent basées sur des données fragmentaires et tendent à être infirmées par l'examen des sources historiques comme par l'enquête sur le terrain. La revue de ces questions est suivie d'une discussion des hypothèses avancées à ce sujet par différents auteurs. Les cérémonies socio-religieuses Yaruro et les croyances qui leur sont associées —communes à toutes les communautés de l'ethnie— font ensuite l'objet d'une description détaillée à partir d'un matériel qui demeure cependant incomplet en raison des pertes et des transformations subies par la culture Yaruro au cours des dernières années. Malgré ces dernières on peut entrevoir la cohérence de leur conception du monde qui exprime au travers des diverses institutions sociales la solidarité entre l'homme et la nature. La pensée indigène s'étant attachée, comme c'est souvent le cas, à harmoniser le mieux possible leurs rapports.*

54. L'interdiction des relations sexuelles au moment de la chasse ou du jardinage et l'interdiction de ces activités au moment de la naissance sont, dans une relation symétrique et inverse, prélever et ajouter dans un cas, ajouter et prélever dans l'autre.



## RESUMEN

*Este estudio analiza la clasificación y las características diferenciales de la cultura Yaruro en base a las fuentes históricas y a un ciclo de trabajo de campo. Asimismo, presenta una discusión de las diversas hipótesis formuladas por varios autores en torno a estos puntos. Se describe los ritos socio-religiosos y las creencias asociadas, que son comunes a todos los grupos Yaruro. Esta descripción, aunque detallada, es incompleta debido a las pérdidas y transformaciones culturales sufridas en los últimos años. A pesar de esta situación, es innegable la coherencia dinámica de la concepción Yaruro del mundo que, a través de diversas instituciones sociales, expresa la solidaridad entre el hombre y la naturaleza.*

## ABSTRACT

*Although the name of the Yaruro Indians has been known for some time through the works of 17th and 18th-century Jesuit chroniclers, a systematic study of possible differences among surviving groups has not yet been undertaken. Oftentimes the classification and characterization of Yaruro culture in contemporary ethnological literature are based upon incomplete data unconfirmed by both historical sources and field research. The present author has proceeded from a review of these questions to a discussion of various hypotheses proposed by different writers. Yaruro socio-religious ceremonies as well as associated beliefs common to all the groups are then described in detail. Since the Yaruro have undergone many cultural losses and transformations during the last years, it must be stated that some of the ethnographic material may at times appear fragmentary. In spite of this problem however, the Yaruro world conception seems to be coherent, expressing the dynamic solidarity between man and nature seen through various social institutions.*

## BIBLIOGRAPHIE

- AGUADO, P.  
1918/1952 — *Historia de Venezuela*. Madrid/Caracas.
- ALVARADO, E.  
1891/1894 — “Informe reservado al Conde de Aranda” en *Colección para la geografía e historia de Colombia*. Edité par A. B. Cuervo. Bogotá.

- BARRAU, J.  
1971 —La culture itinérante, longtemps mal comprise et encore mal nommée. *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée* XVIII (1-3).
- BUENO, FRAY RAMÓN  
1933/1963 —*Tratado histórico*. Caracas.
- CARNEIRO, R. L.  
1961 —“Slash-and-burn agriculture among the Kuikuru and its implications for cultural development in the Amazon Basin” en *The evolution of horticultural systems in native South America: Causes and consequences*. Edité par J. Wilbert. Antropológica supplement 2.
- CARVAJAL, J.  
1647/1956 —*Relación del descubrimiento del Apure hasta su ingreso en el Orinoco*. Madrid/Caracas.
- CASSANI, J.  
1741 —*Historia de la provincia de la Compañía de Jesús del nuevo Reyno de Granada en la América*. Madrid.
- CAULIN, A.  
1779/1960 —*Historia de la Nueva Andalucía*. Caracas.
- CODAZZI, A.  
1841 —*Resumen de geografía de Venezuela*. París.
- CRUXENT, J.-M.  
1951 —“Venezuela: A strategic center for Caribbean Archeology” en *The Caribbean at mid-century*. Edité par A. C. Wilgus. Gainesville.
- GILIJ, F. S.  
1965 —*Ensayo de historia americana*. Caracas.
- GUMILLA, J.  
1791/1965 —*El Orinoco ilustrado y defendido*. Madrid/Caracas.
- KIRCHHOFF, P.  
1948 —“Food gathering tribes of the Venezuelan Llanos” en *Handbook of South American Indians*. Edité par J. H. Steward, vol. 4. Bureau of American Ethnology Bulletin 143.
- LAYRISSE, M. & J. WILBERT  
1966 —*Indian societies of Venezuela: Their blood group types*. Caracas.
- LAYRISSE, M. & Z., GARCIA, E. & J. WILBERT  
1961 —Blood group antigen tests of the Yaruro Indians. *Southwestern Journal of Anthropology* 17.

## LE BESNERAIS, H.

- 1948 —Algunos aspectos del río Capanaparo y de sus Indios Yaruros. *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle* 21.
- 1951 —Quelques aspects de la religion des Indiens Yaruro (résumé de conférence). *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 2.
- 1954 —Contribution à l'étude des Indiens Yaruro du Vénézuéla. *Journal de la Société des Américanistes* XLIII.
- 1962 —Contribution à l'étude des Indiens Yaruro et Otomaco, suite II. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 24.

## LEEDS, A.

- 1960 —The ideology of the Yaruro Indians in relation to socio-economic organization. *Antropológica* 9.
- 1961 —"Yaruro incipient tropical forest horticulture - Possibilities and limits" en *The evolution of horticultural systems in native South America: Causes and consequences*. Edité par J. Wilbert. *Antropológica* supplement 2.
- 1962 —"Ecological determinants of chieftainship among the Yaruro Indians". *Proceedings XXXIV International Congress of Americanists*.
- 1964 —"Some problems of Yaruro ethnohistory". *Actas y Memorias. XXXV Congreso Internacional de Americanistas*.

## LODARES, B.

- 1922 —*Los Franciscanos Capuchinos en Venezuela*. Caracas.

## LOWIE, R. H.

- 1949 —"Social and political organization of the tropical forest and marginal tribes" en *Handbook of South American Indians*. Edité par J. H. Steward, vol. 5. Bureau of American Ethnology Bulletin 143.

## METRAUX, A.

- 1946 —La civilisation guyano-amazonienne et ses provinces culturelles. *Acta Americana* 3.

## MOSONYI, E. E.

- 1966 —*Morfología del verbo Yaruro*. Caracas.

## OSGOOD, C. &amp; S. D. HOWARD

- 1943 —*An archeological survey of Venezuela*. New Haven.

## OVIEDO Y BAÑOS, J.

- 1885/1946 —*Historia de la conquista y población de la Provincia de Venezuela*. Madrid/Caracas.

- PETRULLO, V.  
1939 —*The Yaruros of the Capanaparo River*. Bulletin of the Bureau of American Ethnology, Anthropological Papers 11.
- RIONEGRO, F.  
1918 —*Relaciones de las misiones de los Padres Capuchinos en las antiguas provincias españolas, hoy República de Venezuela. 1650-1817*. Sevilla.
- RIVERO, J.  
1883 —*Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá.
- RIVET, P.  
1943 —*La influencia Caribe en Colombia*. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* 1.
- STEWART, J. H. & L. C. FARON  
1959 —*Native peoples of South America*. New York.
- TAMAYO, F.  
1972 —*Los Llanos de Venezuela*. Caracas.
- VON HUMBOLDT, A. & A. BONPLAND  
1814/1825 —*Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent fait en 1799-1804*. Paris.
- WILBERT, J. Editor  
1961 —*The evolution of horticultural systems in native South America: Causes and consequences*. Antropológica supplement 2.

Adresse de l'auteur:  
42 avenue de Suffren  
Paris 75015  
France.