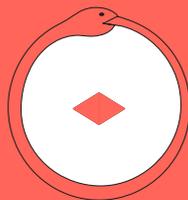


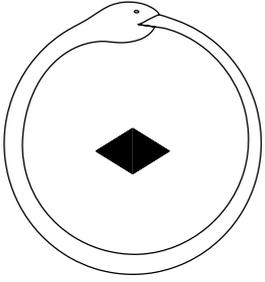
COMPLÉMENTARITÉ
ET TRANSFORMATION
YEPAMAHSÃ

João Paulo Lima Barreto

Cycle AVANT QUE LE MONDE N'EXISTE
2/4



cahiers
SELVAGEM



COMPLÉMENTARITÉ ET TRANSFORMATION YEPAMAHSÃ

João Paulo Lima Barreto

Cycle de lecture du livre *Antes o mundo não existia* 2/4

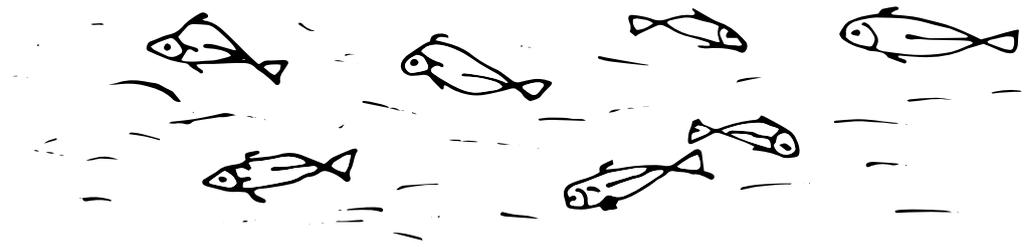
PRÉSENTATION

Idjahure Kadiwel

Poursuivant le voyage de la Pirogue de la Transformation dans lequel nous nous sommes embarqués à travers les rencontres virtuelles du cycle de lecture de *Antes o mundo não existia* [Avant que le monde n'existe], un livre de mythologie *Desana* écrit par Firmiano Lana (*Umusi Pãrõkumu*) et Luiz Lana (*Tõrãmũ Kêhíri*), nous avons invité, pour notre deuxième rencontre, les anthropologues du Rio Negro, Dagoberto Azevedo et João Paulo Lima Barreto. Ils sont tous deux doctorants au PPGAS/UFAM et membres du NEAI, et l'anthropologie qu'ils pratiquent en tant qu'indigènes *Tukano* (qui se nomment eux-mêmes *Yepamahsã* dans leur propre langue) a élargi dans toutes les directions les dimensions déjà multiples inscrites dans les récits. Si Jaime Diakara a appelé les mythologies *Desana* des géomythologies, en nous parlant de la perspective indigène qui prend en compte la subjectivité, la vie dans les objets, les entités et les lieux, notamment via la présentation des *Malocas*¹ de la Transformation, Dagoberto et João Paulo ont quant à eux dépassé les limites d'une compréhension restreinte de la mythologie, en reformulant les termes dans lesquels les ontologies, les mondes indigènes, doivent être conçus, avançant ainsi également dans l'affirmation d'une épistémologie propre, d'un mode de connaissance propre aux peuples indigènes. Comme l'a si brillamment expliqué João Paulo Lima Barreto, cette connaissance est centrée sur une compréhension particulière de ce qu'est le corps.

En raison de l'impossibilité de reproduire le contenu intégral de la rencontre, nous retrouvons ici uniquement des extraits d'interventions de João Paulo, sans les questions, présentant de la sorte un condensé de la pensée qui a animé ce cours. Lorsqu'il a accepté l'invitation à participer au cycle, l'anthropologue *yepamahsã* était en train de terminer sa thèse de doctorat, « *Kumuã na kahtiroti-ukuse : une "théorie" sur le corps et la connaissance pratique des spécialistes indigènes du haut Rio Negro* ». Partant du conflit entre les ontologies modernes et indigènes et de leurs perspectives sur les soins corporels, João Paulo rapporte s'être lancé dans un approfondissement de ces différences en compagnie de spécialistes de différents peuples de la matrice *Tukano* du haut Rio Negro. Les récits sur l'origine du monde, de l'humanité et des cataclysmes, présentés dans *Avant que le monde n'existe*, sont ainsi complétés par l'interprétation fine de l'anthropologue et coordinateur du *Bahserikowi - Centre de Médecine Indigène*, traducteur des concepts complexes avec lesquels travaillent les spécialistes *yepamahsã*, distinguant hiérarchie et complémentarité, corps et cosmos, santé et maladie.

1. Grande maison communautaire indigène (N.T.)



Il est fondamental de penser, et il y a déjà quelques travaux à ce sujet, la notion de hiérarchie, de frère majeur et mineur, de *sib*² majeur, mineur et dernier. Cela ne veut pas dire que c'est une société hiérarchisée, cela ne veut pas dire que l'obéissance y règne, que quelqu'un commande et que les autres obéissent, ce n'est pas tout à fait ça. Je lance donc la discussion en disant qu'il s'agit de sociétés ou de peuples de sociétés, nous qui sommes indigènes, et que nous aimons beaucoup la complémentarité. Plus c'est différent, plus ça nous convient. Nous ne sommes donc pas une société d'égalité, pas dans le sens de l'égalité des droits, mais plutôt en ce qui concerne la connaissance. Ainsi, mon grand frère me complète, parce qu'il a un certain domaine de connaissances ; je le complète, parce que j'ai un certain savoir. Cela ne veut pas dire que je suis un frère cadet obéissant à son commandement. C'est une société de complémentarité. D'où l'importance de pouvoir soulever cette question, cette particularité, qui suscite beaucoup de débats, beaucoup de discussions approfondissant les notions suivantes : qu'est-ce qu'une hiérarchie, une société hiérarchique, de style militaire, et que serait, de notre point de vue, une société de complémentarité? Cette notion de complémentarité, pour nous, est très importante, dans la mesure où la complémentarité n'est pas seulement dans la société, entre nous, au sein de la société, mais aussi dans les relations avec notre environnement ; c'est-à-dire avec la forêt, avec l'eau, avec l'air, avec les espaces, etc. C'est donc beaucoup plus grand, j'ose même dire que c'est notre philosophie. Vivre dans la complémentarité est notre philosophie de vie, de société, alors que d'autres sociétés valorisent peut-être davantage la hiérarchie. C'est un point que je sou mets à la discussion.

2. Dans le langage de l'anthropologie, *sib* peut être considéré comme un synonyme de « clan », un groupe social apparenté.

À propos du cataclysme, savoir ce que c'est, ce que ça veut dire, c'est aussi un principe, une philosophie indigène, qui dit que le cosmos est organisé, que le cosmos est habité. Il ne s'agit ni de vent ni d'air, mais d'êtres, d'habitants avec lesquels nous devons obligatoirement communiquer, entretenir une interlocution. Parce que chaque territoire a ses habitants, qui ont malheureusement été traduits par « esprits », mais qui, pour nous et nos spécialistes indigènes, ne sont pas des esprits, ne sont pas des dieux, mais des « humains » qui vivent chacun dans leurs propres territoires. Mais pour pouvoir y accéder, pour pouvoir avoir une interlocution avec eux, il faut passer par un processus de spécialisation.

Tout le monde ne peut donc pas y accéder ; il faut avoir suivi une formation pour pouvoir se préparer, construire son corps, puis y accéder afin de pouvoir dialoguer au sein de ces territoires. Le cosmos n'est pas simplement nuage, il n'est pas simplement étoile. Il est habité par des êtres avec lesquels nous interagissons et communiquons. Cette notion est fondamentale pour nous, que nous définissons comme *kihti-ukūse*, et qui a été traduite par « mythologies » ou par « récits mythiques » en portugais. Mais ce que nous avons essayé de faire, en tant qu'étudiants indigènes en anthropologie, c'est de dépasser notre mythologie, nos légendes et nos récits mythiques de la manière suivante : qu'est-ce que le *kihti* et l'*ukūse* ? Pourquoi avons-nous utilisé ce concept proprement *tukano* ? Il s'agit d'un ensemble de grilles sociales vécues par les organisateurs du cosmos, responsables de l'origine et de l'organisation du monde, de l'humanité, des êtres, des choses, des techniques, des paysages. En d'autres termes, nous aimerions dire que la lecture de ces publications, comme vous l'avez faite, n'est pas simplement une lecture pour le plaisir de lire. Il s'agit d'un modèle indigène d'explication des choses, de mise en relation des choses et de construction de relations interpersonnelles, que ce soit entre humains ou entre cosmos politiques. D'où la discussion sur l'importance du rôle des spécialistes dans cet ensemble. D'où le fait que nous poursuivions en disant que nous retrouvons aussi les leçons, les règles, les obligations, l'origine des maladies, le *bahsese*, les étiquettes et les comportements requis dans les relations entre humains et non-humains, et en particulier les êtres qui habitent le cosmos. En d'autres termes, ce sont nos codes de communication, qui

dépassent ces concepts que nous avons l'habitude d'entendre, comme nous l'a bien rappelé Dagoberto Azevedo, via tout le verbiage religieux qui affirme par exemple : « le *paJé* est le chef religieux, c'est un chaman ou c'est un chef spirituel ». Moi, je n'ai jamais entendu parler de chef spirituel dans ma culture, je n'ai jamais entendu dire que mon grand-père était un magicien, je n'ai jamais entendu dire que mon grand-père était un guérisseur. Ce sont donc des mots que nous nous approprions, et que les indigènes s'approprient et incorporent dans leur discours. Par conséquent, nous, indigènes qui sommes dans le monde académique, en tant que chercheurs, anthropologues, ou tout autre domaine, avons l'obligation d'introduire ce lexique même dans le débat.

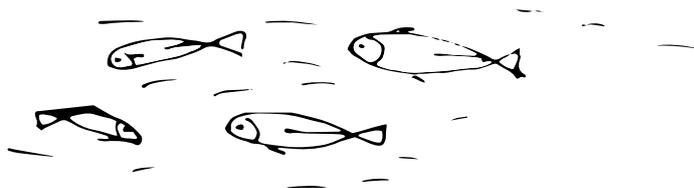
Je voudrais faire ici une critique et dire la chose suivante, que la connaissance indigène est maintenant devenue « ethno » ; tout est devenu « ethno » : on parle d'ethnomathématique, d'ethnoscience, d'ethnobotanique, d'ethnohistoire, d'ethno-tradition, tout est ethno, ethno, ethno,, dans une tentative de vouloir fondre la connaissance indigène dans le modèle occidental de compréhension des choses. Je veux dire par là que nous avons affaire à un autre modèle de connaissance. Il s'agit du modèle indigène de connaissance. Il a ses propres concepts, sa propre épistémologie. Et c'est sur la base de cette épistémologie que nous comprenons qui vous êtes, vous qui ne faites pas partie de notre communauté, qui n'appartenez pas à notre communauté.

Ces traductions que Dagoberto a soulevées, dans lesquelles ils ont essayé d'utiliser ce lexique religieux, nous ont plongés dans un autre abîme, celui de vouloir fondre notre connaissance dans un autre modèle de connaissance et ce, qu'il s'agisse de religion ou de science. C'est pourquoi, dans ces publications, reviennent souvent les mots – « sacré », « esprits » - pour tenter de faire comprendre à l'autre en langue portugaise.

J'apporte une réflexion au-delà de ces questions qui sont posées ici et que vous êtes en train de lire. Pour nous, cet effort est très important. Ce que vous faites, je trouve ça admirable, parce que j'ai toujours dit que je ne pouvais dialoguer ou promouvoir un dialogue symétrique, une conversation symétrique, que dans la mesure où je comprenais l'autre, ses concepts, ses conceptions. Donc, ce que vous faites, c'est que vous essayez de comprendre notre modèle pour que nous puissions

commencer à dialoguer, pour que nous puissions commencer à parler. Si nous sommes indigènes, ce n'est pas seulement ce corps biologique qui est en jeu. Ce corps biologique est relié à plusieurs autres dimensions : territoriale, politique, organisation sociale, travail, complémentarité, relations cosmopolitiques. Nous sommes dans un réseau de relations politiques et cosmopolitiques. Lorsque le corps souffre, c'est que quelque chose est déséquilibré dans ces relations.

Pour conclure, je dois poser une question. Un jour, je suis allé à São Paulo pour la première fois, et mes collègues là-bas m'ont emmené faire une promenade. La première chose qu'ils m'ont emmenée voir était le métro – il n'y a pas de métro ici. Nous sommes allés jusqu'à la Praça da Sé, nous sommes entrés dans un tunnel, comme des fourmis, et nous avons poursuivi notre chemin. Nous sommes descendus, descendus, descendus, et il y avait là des gens qui vendaient des choses, des gens qui circulaient, beaucoup de gens, tous très occupés. À un moment donné, j'ai demandé à mon collègue à quelle profondeur on se trouvait. Il a dit qu'on devait être à 30 ou 40 mètres de profondeur. Eh bien, pour quelqu'un qui n'en a pas l'habitude, c'est effrayant d'imaginer qu'on est à l'intérieur de la terre, qu'on y est tombé et qu'on va y mourir. C'est resté dans ma tête, et quand je suis revenu ici, à Manaus, j'ai dit à mon père : « Papa, l'histoire là-bas, c'est comme ça, tu y entres comme ça, comme une fourmi, tu vas, tu viens sous terre, il y a une voiture qui y circule, il y a beaucoup de gens, qui vendent des choses, qui chantent, et tu y rencontres beaucoup de gens ». Pour mon père, ce que je lui racontais était surréaliste, parce que ça n'appartient pas à notre cosmologie, ça n'existe pas dans notre vie quotidienne. Et là je me permets une comparaison : peut-être que pour vous, lire ce cahier est surréaliste, mais pour nous, c'est ce que je viens d'expliquer.



Bahse, une définition que nous en avons donnée, c'est la capacité d'un spécialiste à évoquer ou invoquer et mettre en action des substances curatives, préventives, tannées à partir de végétaux, d'animaux, de minéraux et d'autres éléments. En d'autres termes, lorsque notre spécialiste indigène **kumu** prend l'élément et commence à en parler, à converser, il ne prie pas, il ne parle pas aux esprits, il ne transforme pas des potions d'eau ou de tabac en élément magique. Il ne s'agit pas de potion magique. Par exemple, s'il fait du **bahse** sur une plaie, il invoquera et évoquera des substances actives contenues dans les végétaux, mais pour cela il devra bien connaître les végétaux qui contiennent ces substances. J'ai l'habitude de dire, pour que les gens comprennent, qu'au lieu de manipuler chimiquement, il manipule métachimiquement, de sorte que cela devient de la médecine. Mais, pour cela, il a dû suivre une formation, et pas n'importe laquelle, et pas pour n'importe qui. Moi, par exemple, je n'ai pas le pouvoir de faire ce qu'il fait, parce qu'il faut passer par un processus. Donc, le **bahsais** c'est ça, et on le traduit par « formules thérapeutiques », pour éviter le mot « bénédiction ». La bénédiction est un terme religieux, les catholiques peuvent très bien l'utiliser, les évangéliques peuvent très bien l'utiliser, personne n'est contre. Mais vouloir utiliser ce terme de « bénédiction » pour traduire nos connaissances est une très grosse erreur.

Dans la collection de livres intitulée *Reflexividades Indigenas* [Réflexivités indigènes], il y a mon livre, qui parle exactement du domaine aquatique, des êtres qui l'habitent, intitulé *Waimahsã : peixes e humanos* [Waimahsã : poissons et humains], dans lequel je discute de cette mauvaise traduction de *Waimahsã* comme « esprit », comme « peuple-poisson », et comment cela a conduit à une interprétation anthropologiquement erronée³. Il y a un livre de mon collègue Dagoberto sur l'espace

3. Dans *Waimahsã : poissons et humains* (2018), João Paulo aborde largement cette catégorie complexe *yepamahsã/tukano*. À un moment de sa réflexion, il déclare : « Les *Waimahsã* sont des créatures qui possèdent les mêmes qualités et capacités que les humains, y compris leur apparence physique, mais qui ne sont pas visibles par les gens ordinaires et dans la vie quotidienne. Ils ne peuvent être vus que par un spécialiste, *Yai* ou *Kumu*, ou dans des rêves – des situations qui permettent même une interaction entre eux. Ils sont responsables, gardiens ou protecteurs des espaces et de tous les animaux qui y circulent, ce qui ne fait pas d'eux, pour autant, les "propriétaires" de ces animaux, mais des espaces eux-mêmes. Les *waimahsã* sont également des êtres de nature multiple, dans la mesure où ils sont capables de développer des qualités et des capacités animales et végétales pour agir dans certaines situations. Compte tenu de leur complexité, trouver une traduction qui en rende compte est une tâche que j'ai préféré abandonner dans ce travail » (2018, p. 68).

terre/forêt, dans lequel il présente comment nous organisons l'espace terre/forêt et quels sont les êtres *Waimahsã* qui habitent ces lieux, avec lesquels nous devons maintenir une relation et un dialogue. Et un autre de nos collègues, Gabriel Maia, traite dans son livre de l'espace aérien, de ses habitants, des bio-indicateurs et de leurs relations avec les maladies. Pourquoi sommes-nous arrivés à ces trois espaces majeurs ? Parce que, comme nous l'avons étudié, comme toute une équipe du NEAI (Centre d'études indigènes de l'Amazonie) l'a étudié et démontré, nous, peuples indigènes *Yepamahsã*, organisons l'espace, notre cosmos, en trois espaces majeurs : l'espace aérien, l'espace terre/forêt et l'espace aquatique, avec leurs sous-domaines habités par des êtres appelés *wa-imahsã* ou « humains ». C'est donc ce que nous apportons dans cette collection. Mais elle est déjà épuisée, tout a été vendu, et nous ne savons même pas quand une seconde édition sortira.

Et dans le livre *Omerõ*, nous abordons justement cette question des concepts *yepamahsã*, des trois concepts fondamentaux pour comprendre les pratiques sociales, les règles sociales, l'étiquette et l'organisation sociale des *Yepamahsã*, en apportant une discussion : sur les *kihti-ukũse*, qui ont été traduits par « mythes » ou « mythologies » ou « récits mythiques » ; sur la notion de *bahsese*, dont je viens de dire qu'elle est traduite par « bénédiction », mais qui n'a rien à voir avec le sens premier de ce terme ; et sur le concept de *bahsamori*, qui a été traduit par « rituels », mais qui n'est rien de tel, et que nous préférons traduire « pratiques sociales ». Pour ceux qui veulent comprendre tout cet ensemble de détails, nous recommandons de commencer par lire ce livre intitulé *Omerõ*, qui est également épuisé. Nous n'avons plus d'exemplaires disponibles, mais si vous voulez, nous pouvons vous en envoyer des copies numériques, puisque nous les avons également numérisés.⁴

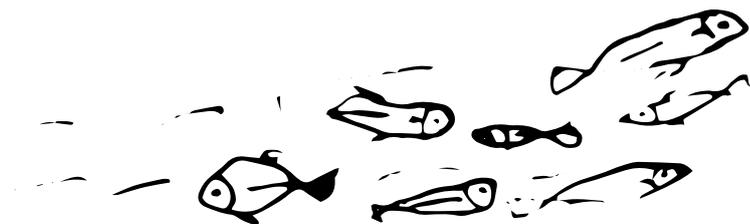


4. L'intégralité de la collection *Reflexividades Indígenas*, produite par le Centre d'études indigènes américaines de l'Université fédérale d'Amazonas (NEAI/UFAM), est accessible [ici](#) (en portugais)

Le Centre de Médecine Indigène *Bahserikowi* a été fondé exactement sur ces concepts, sur cette notion, mais il a surtout été créé pour promouvoir une discussion, un débat, un dialogue symétrique sur ce modèle occidental. Mais il a aussi été créé à partir de nombreuses expériences douloureuses, j'insiste toujours là-dessus. Environ 2 950 personnes s'y sont déjà rendues ; de cet ensemble, 99,9% sont des non-indigènes, avec des problèmes divers – dépression, anxiété, insomnie, menstruations incontrôlées, plaies, maux de tête – et des personnes qui s'y rendent avec des boîtes et des boîtes de médicaments. Et le Centre de Médecine est justement là pour ça, pour renforcer notre effort d'exprimer nos connaissances, de mettre en pratique la façon dont cela fonctionne, parce que dans l'imaginaire de la société, cette idée de *paJé*, construite tout au long de l'histoire, est très présente, que ce soit dans une dimension folklorique, que ce soit dans une dimension de traduction, que ce soit dans le cadre de livres didactiques : l'image du *paJé* qui guérit en dansant, en chantant, en jouant de la maraca, avec une coiffe de plumes sur la tête, le corps peint, sautillant, etc. Je dis cela parce que nous avons connu des désaccords profonds lorsque nous avons essayé de faire comprendre nos pratiques. Par exemple, quand ma nièce est venue se faire soigner pour une morsure de serpent, ils ont voulu amputer son pied, alors que nous avons proposé de commencer par faire un traitement conjoint, avec la biomédecine et notre médecine, et que l'amputation interviendrait en dernier recours. Suivant la loi, c'était la procédure à suivre, garantie par la loi, par la Constitution, etc. Nous pensions que les choses se passeraient simplement, mais ça n'a pas été le cas, ça a été compliqué. Le médecin, lors d'une réunion arbitrée par le ministère, nous a dit textuellement la chose suivante : « Je ne permettrai pas qu'un *paJé* entre dans l'hôpital en dansant, sautant, chantant, avec sa fumée, son tambour, sa maraca, sa coiffe, son *chocalho*, et fasse un rituel de guérison ». Je lui ai dit : « Tu as raison, absolument raison, parce que tu regardes et aimes beaucoup le *paJé* du *boi-bumbá*⁵. Le *paJé* du *boi-bumbá* guérit le bœuf. Mais nous, Indiens du haut Rio Negro, nous le mangeons, le bœuf ». Ce sont donc ces questions qui nous ont fait réfléchir à la création d'un Centre de

5. Fête du folklore populaire brésilien.

Médecine Indigène. Et aussi, juste pour compléter, ce qui était très intéressant, quand nous l'avons fondé en 2017, c'est que les gens y venaient avec ce même imaginaire, en pensant y trouver une *maloca*, y trouver un *pajé* qui effectuerait un rituel de guérison, en dansant et en chantant. Et ils partaient frustrés, parce qu'il n'y avait rien de tel. Ils disaient « c'est vous, le *pajé* ? » à mon père, qui était présent, et à mon oncle, « mais il ne porte pas de coiffe, ce n'est pas un vrai ! Et cette maison, ce n'est pas une *maloca* ! Tout ça parce que nous vivons en ville ». La société a donc un imaginaire en son sein, et c'est très important pour nous, et aujourd'hui nous recevons la visite d'étudiants en médecine, en droit et dans d'autres disciplines, qui souhaitent nous connaître. Nous avons également pris le problème à bras le corps et sommes en train de normaliser la relation entre ces programmes de santé qui servent les communautés indigènes de manière différenciée. Depuis 20 ou 25 ans que nous avons affaire à ces programmes, nous, du moins les gens de ma région, de ma communauté, sommes devenus des dépendants chimiques, littéralement. Nous avons oublié nos spécialistes, nous avons oublié l'utilisation des plantes médicinales, et maintenant nous sommes dépendants de la dipyrone, de l'aspirine, du paracétamol, d'un médecin, d'une infirmière, d'un pédagogue, d'un anthropologue, d'un sociologue, d'un physiothérapeute, et chaque jour nous nous plaignons de ne pas avoir d'argent. Mais nous oublions littéralement notre système thérapeutique. Le Centre de médecine veut aussi provoquer cela et, dans ce sens, il a participé à plusieurs réunions et a reçu plusieurs visites de leaders indigènes, dont Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Álvaro Tukano, Fran Baniwa elle-même, des étudiants, Dago qui s'est impliqué, donc tout cela nous l'avons promu et diffusé.



Être un expert, c'est tout une construction, n'est-ce pas ? Je suis donc très sceptique à l'idée de dire que c'est un don. Selon les données, selon les orientations, dès la conception, la mère et le père prennent soin du corps de l'enfant, en vue de sa formation. Ensuite, il y a tous les soins qui sont adoptés, comme le régime alimentaire, l'abstinence sexuelle, l'utilisation de certaines plantes médicinales, le suivi par un spécialiste. Tout le processus de génération de la vie de l'enfant est accompagné, qu'il soit homme ou femme. Et la première étape consiste à prendre soin du corps de la mère et du père. Puis, lorsque l'enfant est né, on prend le temps de prendre soin du corps du petit, via l'alimentation. Ensuite vient une étape très importante, qui est celle où l'enfant commence à manger des aliments solides, comme le *beiju*, le poisson, la viande de gibier, les fruits, etc. Il passe notamment par un processus de décontamination des aliments, qui sont porteurs de maladies. Et nous pourrions évoquer plusieurs autres questions. Vient également une autre phase de soin du corps de l'enfant, qui passe par le nettoyage de l'estomac, l'inhalation de jus de poivre et la consommation de certains éléments comme le *kahpi*⁶, le *wihõ*⁷, le *rapé*⁸, ce genre de choses-là, et qui passe aussi par le soin apporté à sa nourriture. Dans cette période où il se forme, il ne peut pas manger d'aliments gras, de gros gibier, de gros poissons ; il y a plusieurs restrictions à suivre et il y a des raisons à cela.

La constitution du corps est fondamentale pour nous, pour devenir un bon spécialiste, disent les *kumuã*, les spécialistes eux-mêmes. Le corps doit être léger, le corps doit bien se porter, disent-ils. D'où l'importance de l'usage du tabac, d'où l'importance de l'usage du *patu*, de l'*ipadu*, comme les collègues Diakara et Dago l'ont mentionné, ce sont des éléments importants pour la construction du corps. Ensuite vient le processus de formation proprement dit, la formation spécifique, qui est

6. Boisson enthéogène cérémoniale de certains peuples indigènes d'Amazonie, préparée à partir de la vigne traditionnellement plantée dans les champs, *Banisteriopsis sp.*

7. Une espèce de tabac à priser végétal, appelé paricá en *Nheengatu* ou langue générale, soigneusement préparé par les spécialistes *Yepamahsã*, qui est ingéré par les jeunes en formation lors des cérémonies et des grandes fêtes *dabucuri*, dans le but de se connecter au domaine de la communication et de la sociabilité des *Waimahsã*.

8. Tabac à priser composé de feuilles de tabac finement moulues, combinées à diverses plantes, herbes, fleurs et écorces d'arbres. (N.T.)



celle qui consiste à isoler les stagiaires ou les candidats à la formation de spécialiste. Et là nous avons trois spécialités : *yai*, *kumu* et *baya*. Alors ils suivent une formation. La formation est spécifique, ils sont isolés et passent sous la responsabilité de personnes spécialisées. Ils n'ont aucun contact avec la société, aucun contact avec les femmes – d'ailleurs, l'abstinence sexuelle pour nous est fondamentale, parce que cela fait partie de la condition du corps pour être un spécialiste. Pour pouvoir acquérir et construire des connaissances, mon grand-père avait l'habitude de dire : « Petit-fils, ici, nous n'avons pas de connaissances. Le savoir se trouve dans les maisons des *Waimahsã* ». Plus précisément, il disait : « les domaines de ces « humains » qui vivent dans le monde aquatique, dans l'air, dans la forêt. » Je n'oublierai jamais ses mots. « C'est là que se trouvent les laboratoires. C'est là qu'on apprend des choses. Mais pour pouvoir y accéder, il faut utiliser du *rapé*, mais pas n'importe lequel ; du *rapé* qui te relie à ces domaines. Il faut utiliser le *kahpi* qui te connecte à ces domaines. » Et voici donc mon interrogation : lorsque nous étions au contact des missionnaires, nous avons été contraints de rompre ce lien. Dans la mesure où nous nous reconnectons à cela, nous aurons de bons spécialistes. Mais ce n'est toujours pas le cas, car la problématique de ce contact reste entière. Il est également intéressant de se rappeler que la formation a lieu pendant l'adolescence, jusqu'à l'âge de 14, 15 ans tout au plus. Mon père avait l'habitude de dire : « C'est la période où le corps se forme. Après cela, le corps ne peut plus supporter la tentation ». Le jeune veut faire des rencontres, le corps veut du sexe. Le sexe est dangereux pour la personne qui veut être un spécialiste. Il y a donc toutes ces précautions pour ceux qui veulent devenir des spécialistes. Ainsi, nous maintenons que *kumu*, *baya* et *yai* sont des spécialistes. Ils passent par une formation comme n'importe quel autre professionnel formé, comme l'anthropologue, le sociologue, le médecin, l'infirmière ; ils ont l'équivalence.⁹

6. *Yai*, *Kumu* et *Baya*, sont donc trois catégories de spécialités *Yepamahsã* ou *Tukano*, acquises après une longue période de formation, qui désignent des maîtres de cérémonie de qualités différentes.



La question de savoir si une femme peut aussi se spécialiser, la question (de la formation) ne concerne pas le masculin ou le féminin, l'homme ou la femme, mais bien le corps. Dans la mesure où un corps est construit pour cette qualité, pour cette question, qu'il s'agisse d'un corps de femme ou d'un corps d'homme, il a la même possibilité d'être un spécialiste. Seulement, il y a une différence : le corps de la femme émet des fluides, donc il faut que la formation ait lieu avant ou après l'émanation de ces fluides, les menstruations. Le sang est très dangereux ; le fluide de la femme lorsqu'elle a ses menstruations, lorsqu'elle accouche, est très dangereux. Ce sujet, je le traite dans ma thèse, donc je n'en parlerai pas pour le moment. C'est donc le corps qui est en jeu. Et je vais ici faire référence à ma propre histoire. Dans ma famille, nous avons une histoire qui dit que, lorsque mon arrière-arrière-grand-père, notre grand-père, est mort, celle qui a transmis le savoir à mon arrière-arrière-grand-père était ma grand-mère. C'est elle qui savait, et c'est pourquoi j'ai ce point de vue, de dire que ce qui est en jeu est le corps.

Une autre question qui est posée lors de conférences est : « Et l'homme blanc, peut-il être un *pajé*, un *yai*, un *kumu*, un *baya* ? » Eh bien, concernant cette question, si l'on suit la même logique, je crois que oui. S'il construit son corps comme il se doit, il pourra le devenir.



L'idée de complémentarité est récente, il n'y a pas encore d'écrits à ce sujet, nous n'avons rien produit, mais c'est une idée que nous discutons et que nous débattons, pour aussi contrer un peu cette notion de hiérarchie, qui est très présente dans le matériel didactique, dans les publications. Nous n'avons aucun document écrit à ce sujet. Cette notion

de complémentarité, au sein de l'école, nous pouvons la comprendre à travers l'élément-clé qu'est la collectivité. Nous, peuples indigènes, sommes très collectifs. Il y a un article de Marcio Silva, qui était ici il y a quelque temps, lorsqu'il a commencé à faire de l'anthropologie, faisant des recherches parmi les *Waimiri-Atroari*, qui apporte une très bonne réflexion sur ce sujet, sur ce qu'est être collectif. Il nous raconte la chose suivante : s'il donne un cours aux élèves et qu'il attribue à chacun une tâche à faire, l'un d'entre eux la fera en premier et se mettra ensuite à aider quelqu'un d'autre. Et lorsqu'ils auront tous deux fini, ils se mettront alors à aider les autres jusqu'à ce que l'élève le plus en difficulté soit aidé par la classe tout entière afin d'accomplir la tâche. Je passe de cette réalité à une certaine idée de la didactique, selon laquelle l'école elle-même serait un espace d'éducation à l'individualisme, à la compétition de tous contre tous. Cette pratique éducative est le reflet de la construction d'une société individualiste. Pour moi, le défi de l'éducation scolaire indigène est de comprendre cette notion de collectivité afin de promouvoir une certaine éducation. Je vais donner un exemple, et pour cela je citerai à nouveau *Omerõ*. Ce livre a été réalisé par une équipe – Dago, moi-même, Gabriel, nos professeurs Gilton Mendes dos Santos, Carlos Machado Dias Jr et d'autres collègues non-indigènes – qui a débattu, étudié, réfléchi à des concepts, analysé et parvenu à présenter ce travail. En d'autres termes, il a été construit collectivement. La plupart des publications de la collection *Reflexividade indígena* [Réflexivité indigène], des mémoires et des thèses sont également réalisés collectivement, non pas dans le sens d'écrire ensemble, mais dans le sens de débattre des idées, de réfléchir aux concepts. Cette question de la complémentarité, de la collectivité, passerait pour moi par cette notion que l'école ou la classe n'est pas un lieu de promotion individuelle, mais pourrait être un espace collectif suivant le point de vue indigène. C'est ce que j'apporte comme réflexion. Mais ce n'est pas écrit, à aucun moment nous n'avons couché cette idée sur le papier, mais nous souhaitons en débattre.

En lisant le livre *Avant que le monde n'existe*, vous percevrez comment le corps a été modelé. Il donne les étapes, avec un premier temps concernant le cataclysme. Puis vous verrez l'origine de l'humain, l'origine du corps de la femme, l'origine du corps de l'homme, comment le corps

a été modelé. Car le corps a été modelé. Tout est ainsi consigné dans ce livre. Ce que j'apporte est un peu plus que cela. Le débat a suscité ma curiosité pour cette relation entre les médecins et les *kumuã*, les spécialistes indigènes, parce que le médecin ne pouvait pas comprendre les spécialistes indigènes, leur façon d'agir sur le corps, de le traiter, de l'aider à prévenir des maladies, de prendre soin de lui. C'était mon point de départ, et cette question m'a conduit à l'étude du corps du point de vue indigène dans le haut Rio Negro. Pour cette étude, j'ai eu principalement trois interlocuteurs, un *Tukano*, un *Desana* et un *Tuyuka*, appartenant chacun à ces trois grands groupes de peuples indigènes du haut Rio Negro. J'ai remarqué, et j'ouvre cette discussion, que le corps est compris par les spécialistes indigènes comme une synthèse de tout. Ils disent que dans le corps il y a la vie animale, la vie végétale, la vie de l'air, la vie du feu, la vie de la terre, la vie de l'eau et *mahsã*, qui est la vie humaine. Quand ils parlent de vie végétale, par exemple, ils ne parlent pas d'un seul type de végétal, mais de l'ensemble des végétaux, c'est-à-dire de tout ce qui constitue la terre, la forêt, de tout ce qui est là, de ce qu'on voit, indépendamment de toute classification, de toute la vie qui est là. Et aussi, quand ils parlent des animaux, ils ne parlent pas d'un certain type d'animal, ils parlent de la condition de vie animale, c'est une synthèse. La terre aussi, quand on parle de la vie sur terre, on ne parle pas d'un certain type de terre, mais de ce domaine, de cet ensemble qui constitue la terre. Ils disent que le corps est composé de ces substances, et qu'il est la synthèse de tout cela. Par conséquent, le corps se porte bien lorsque toutes les substances sont égalisées, lorsqu'elles sont bien équilibrées. Et lorsque l'une de ces substances est déséquilibrée, ou n'est pas égalisée, le corps commence à le ressentir, et cela se manifeste par des maladies, des malaises ou des affections. D'où la notion très claire de ce qu'est le corps, pour les spécialistes du haut Rio Negro. C'est ce qui leur permet d'agir sur lui. Il s'agit d'égaliser ces substances, soit en ajoutant les substances dont le corps a besoin, soit en le protégeant.

Le corps est également soumis à des agressions extérieures, ce qui est une notion fondamentale. Ces agressions subies par le corps sont encadrées par des protocoles mis en place par les spécialistes. Le corps est attaqué par de nombreux phénomènes ; par exemple, le soleil, qui est

dangereux et peut provoquer toute une série de maladies de la peau ; la nuit, qui est dangereuse, tout comme l'obscurité, car elles peuvent provoquer une série de désagréments pour le corps ; la pluie, qui est elle aussi dangereuse, tout comme d'autres éléments, qui peuvent attaquer le corps. Je parle ici de la dimension des phénomènes. La foudre et l'orage sont aussi très dangereux, ils peuvent attaquer le corps. Une autre source d'agression vient de la nourriture. Les aliments peuvent attaquer le corps parce qu'ils sont contaminés. L'idée, avec les aliments, c'est qu'il ne suffit pas de les laver à l'eau ou de les faire bouillir. Car ils ont tendance à être neutralisés par l'action des insectes qui mangent de la viande, des micro-organismes qui la composent.

Si vous ne nettoyez pas les aliments, les insectes qui sont dans la viande, dans le poisson, etc., finiront par manger votre corps de la même façon qu'ils mangent cette viande et cette nourriture. Et les insectes auront donc une action métaphysique continue sur votre corps. Surgiront alors les démangeaisons, les plaies, les maladies de la peau, mais aussi les maladies internes, des problèmes avec l'estomac, etc. C'est toute une série d'agressions que la nourriture peut provoquer sur le corps. Une autre agression provient des aliments chauds ou frits. L'idée est que la chaleur qui cuit, le feu, vous finissez par le manger en même temps que la viande, le poisson ou la nourriture. Si vous ne modérez pas le feu, les aliments fermenteront dans votre estomac, provoquant une série de désagréments internes, qui se manifesteront par des brûlures d'estomac, des plaies, des ulcères, avec plusieurs explications à cela.

Un autre type d'agression vient de cette relation dont nous venons de parler : tous les domaines – montagne, lac, rivière, forêt – sont des maisons habitées par ces « humains », que nous appelons *waimahsã*. De la même manière que nous prenons soin de notre maison, en disposant un mur, des barbelés, un chien, voire un gardien, eux aussi prennent soin de leur maison. Ils mettent en place des appareils de protection ; pas comme ceux que je viens de citer, mais d'autres. Ainsi, si vous allez chasser dans une région où vous n'êtes jamais allé, ces « humains » vous attaqueront, car ils ne vous connaîtront pas. Vous subirez une série d'attaques : morsure de serpent, accident mortel, nausées, et même mort. Donc ces êtres, que nous appelons *waimahsã*, attaquent les gens qui ne se

soucient pas de communiquer avec eux. Il existe d'autres types d'agressions possibles, mais j'en resterai à ces exemples. Cette notion d'agression subie par le corps est donc dans la tête des spécialistes indigènes. Lorsqu'ils voient que vous avez des nausées, ils savent déjà que vous avez été attaqué par ces êtres. Lorsqu'ils voient sur votre peau que vous avez des démangeaisons, que vous vous grattez trop et que vous avez certaines caractéristiques, ils savent déjà que vous avez mangé tel ou tel aliment, que vous vous portez mal parce que les insectes mangent votre peau. C'est fondamental et c'est pourquoi ils agissent sur le corps. Il ne s'agit donc pas de sorcellerie, un spécialiste indigène n'est pas un sorcier.

Je veux vous raconter un fait qui s'est produit au Centre de Médecine. Une dame est arrivée et a dit devant mon père qui était en pleine consultation : « Vous êtes un **paJé** ? Alors, trouvez quelle maladie j'ai dans mon corps ». Mon père lui a répondu : « Mais c'est vous qui devez me dire quel est votre problème ». Puis elle a dit : « Vous n'êtes pas un **paJé** ? Vous n'êtes pas magicien ? Vous n'êtes pas sorcier ? » Et il a répondu : « Je ne suis pas sorcier, non ».

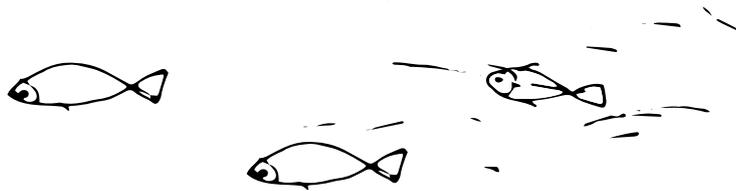
Et la discussion a continué. C'est-à-dire qu'une fois de plus un certain imaginaire était bien présent.

Une autre question que je soulève à propos du corps est que, pour nous, il n'est pas quelque chose de stationnaire, quelque chose de fixe, quelque chose qui est coincé ; c'est quelque chose qui se transforme. Et il ne cesse de se transformer, de diverses manières. Dans ma thèse, je présente et discute de plusieurs exemples. L'une de ces manières est la protection du corps par le **bahsese** ou par la bénédiction. L'une des techniques pour protéger le corps est le **bahsese**, en tant que forme thérapeutique, et consiste à transformer le corps en pierre, à transformer le corps en un corps résistant, en un corps musclé, en un corps explosif, car le corps doit résister aux agressions. Cette stratégie, cette technique, a été beaucoup utilisée récemment pour combattre le coronavirus dans ma région, pour la protection du corps, sa transformation en corps résistant, en corps de pierre, en corps explosif. Et pour cela, le spécialiste doit connaître les éléments qui s'y trouvent, car il est entendu que ces Covid-19 sont des êtres qui voyagent à travers les courants d'air. Donc, s'ils rencontrent un mur, ils ne pourront pas le traverser. Ainsi, du point

de vue du spécialiste, le corps devient un mur, un corps impénétrable. Et de là vient toute cette notion de protection.

Une autre manière est la transformation par l'utilisation des qualités des animaux comme s'il s'agissait de vêtements, de vrais habits. Par exemple, nous avons une histoire bien connue, dont on a été témoin, selon laquelle les spécialistes indigènes, principalement du groupe *Desana*, de l'auteur du livre *Avant que le monde n'existe*, sont des spécialistes de la transformation en jaguar. Ils sont capables de prendre cette qualité de l'animal, comme un habit, et de partir en jaguar pourchasser leurs ennemis. C'est une autre forme de transformation du corps.

Une autre manière est de se transformer en animal après la mort. Le corps ou la personne qui n'a pas obéi aux règles durant sa vie, verra son corps transformé en un animal ; il peut s'agir d'un puma, d'un jaguar, d'un serpent, etc. Il est clair que, pour nous, l'idée du corps biologique peut connaître ce genre de transformations. D'où le fait que j'aborde la question du corps.



Nous parlons de modèles de connaissance qui diffèrent. Dans notre modèle, vous pouvez être ce que vous voulez être tant que vous maîtrisez cette connaissance, le *bahsais*, dont nous parlons tout le temps, et qui est décrit dans le livre dont il est question ici. Vous pouvez en faire usage comme il vous semble, par exemple pour vous transformer en animal ou en autre chose, et même pour vous marier si vous êtes laid et que vous voulez séduire des femmes. Vous pouvez ainsi manipuler tout un ensemble de choses. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de frontières ; la frontière est la limite de votre maîtrise de cette connaissance.

Comme l'exemple du métro que je vous ai donné tout à l'heure. Ça peut paraître surréaliste, mais pour nos spécialistes, c'est ça qui est réel. Et ça le sera encore davantage le jour où vous préparerez votre corps et où vous prendrez de l'*ayahuasca*. Ensuite, vous verrez, vous prendrez

contact avec les personnes qui vivent là-bas, vous leur parlerez, vous leur demanderez de vous guider. Cet élément est fondamental. Si un jour vous voulez faire cela, pour apprendre à connaître l'endroit où vous vivez, vous aurez des contacts avec eux. Mais vous devez vous préparer, comme je l'ai dit, vous devez préparer votre corps, le nettoyer, avoir une orientation spécialisée pour pouvoir le faire. Ce n'est pas si loin, et peut-être qu'un jour vous en aurez l'occasion. Et pour nous, c'est donc ça, ce sont les maisons où se trouve notre savoir. C'est la même chose que lorsque vous allez à Harvard pour étudier, pour faire un doctorat ou une thèse. Pour nous, Rio de Janeiro est notre Harvard, c'est notre université. Belém, Manaus sont des maisons où se trouve la connaissance, où ces détenteurs de la connaissance sont présents, mais je ne peux y accéder et dialoguer avec eux que dans la mesure où je prépare mon corps, où je nettoie mon corps, et où j'utilise ces éléments que j'ai mentionnés, l'*ayahuasca*, le *rapé*, mais pas n'importe quelle *ayahuasca*, pas n'importe quel *rapé*, mais des instruments importants afin de prendre contact et d'accéder à eux. C'est pourquoi, comme nous l'expliquons, la destruction de ces maisons est suivie de diffusion de maladies. Non seulement des maladies de la peau et autres affections, mais aussi des conflits, des morts et toute une désorganisation sociale, politique, économique et environnementale.

Merci pour votre désir de nous comprendre, cela nous renforce, cela nous donne de l'énergie, cela nous encourage à poursuivre la lutte, à poursuivre notre travail de diffusion et à nous assurer que nous avons des partenaires comme vous, qui nous écoutent. Merci beaucoup pour cela !

JOÃO PAULO LIMA BARRETO

João Paulo Lima Barreto est un anthropologue indigène du peuple *Yepamahsã* (Tukano), né dans le village de São Domingos, dans la Terre Indigène Alto Rio Negro, à São Gabriel da Cachoeira (Amazonas). Il est titulaire d'une licence en philosophie (2010), d'un master (2013) et d'un doctorat en anthropologie sociale (2021) de l'Université fédérale d'Amazonas (UFAM). Sa thèse, qu'il a défendue via internet le 4 février 2021, est accessible [ici](#). Il est également chercheur au Núcleo de Estudos da Amazônica Indígena (NEAI). En 2017, il a fondé le Centre de médecine indigène *Bahserikowi* à Manaus.

REMERCIEMENTS

Institut du climat et de la société
Conservation International Brésil

Ce cahier est une coédition avec Idjahure Kadiwel, qui a guidé le cycle de lecture du livre *Avant que le monde n'existe*. Afin de contribuer à la fluidité du texte, nous avons recherché des dessins de petits poissons réalisés par Luiz Lana, qui font partie d'une série sur le cycle des poissons. Les originaux font partie de la collection de la Fondation Darcy Ribeiro.

IDJAHURE KADIWEL

Est poète et anthropologue, également actif comme éditeur, traducteur, interprète et scénariste. Né à Rio de Janeiro, il appartient aux peuples Terena et Kadiwéu du Pantanal, dans l'État du Mato Grosso. Il est titulaire d'une licence en sciences sociales de la PUC-Rio de Janeiro (2017), d'un master en anthropologie sociale du Musée national/UFRJ (Université fédérale de Rio de Janeiro, 2020) et est doctorant en anthropologie sociale à l'USP (Université de São Paulo). Depuis 2016, il est correspondant de Radio Yandê. Son travail et ses recherches portent sur les ethno médias et les arts indigènes.

La production éditoriale des Cahiers Selvagem est réalisée collectivement avec la communauté Selvagem. La coordination éditoriale est faite par Mariana Rotili et la mise en page a été faite par Isabelle Passos. La coordination éditoriale des cahiers en français est faite par Christophe Dorkeld, qui a également traduit ce texte. La révision a été réalisée par Antoine de Mena.

Plus d'informations sur selvagemciclo.com.br

Toutes les activités et le matériel de Selvagem sont partagés gratuitement. Pour ceux qui souhaitent donner quelque chose en retour, nous vous invitons à soutenir financièrement les Écoles vivantes, un réseau de 4 centres de formation pour la transmission de la culture et des connaissances indigènes.

Pour en savoir plus : selvagemciclo.com.br/colabore

TRADUCTION

CHRISTOPHE DORKELD

Travaille depuis vingt ans dans la production de films documentaires pour le cinéma et la télévision. Français installé depuis quelques années dans l'État du Mato Grosso do Sul, au Brésil, il collabore également avec des communautés Kaiowá, Guarani et Terena dans le cadre de projets culturels.

RÉVISION

ANTOINE DE MENA

Artiste, cinéaste et traducteur franco-espagnol. Il vit actuellement à Rio de Janeiro. Il réalise un travail pluridisciplinaire : cinéma d'art, essai documentaire, vidéo, poésie, dessin, peinture calligraphique et installation. Membre du groupe de recherche Eiras-Paracambi et coordinateur de l'espace xow.rumi / Capacete (Glória – RJ).