

Université de Montréal

Kara et kakaram. Étude pragmatique de la vie sociale des rêves chez les Achuar du
Pastaza, Équateur

par Raphaël Preux

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade
de Maître ès Sciences en anthropologie

Avril 2018

©, Raphaël Preux, 2018

Résumé

Ce mémoire est une ethnographie des Achuar de la province du Pastaza (Équateur), qui s'attache à décrire et interpréter l'importance des rêves et des visions (terme générique *kara*), dans le processus de la vie sociale de cette population de langue jivaro. Il est montré que les récits de rêve ne sont pas seulement signifiants à titre de prédiction, ou de pré-condition de l'action – ce qui est le cas dans le contexte immédiat de la relation de la personne à son environnement – mais sont aussi des outils centraux de la construction et de la modulation du rapport à soi et aux autres. Ce travail part donc d'une description des modalités selon lesquelles les rêves et les visions participent conjointement de la composition ordinaire du bien-vivre (*pengker pujustin*) et du processus de subjectivation par lequel la personne acquiert une capacité d'agir et un « pouvoir vivre » (*kakaram*). Une analyse détaillée de la dimension corporelle et inter-corporelle des mises en récit ou en pratique des rêves et des visions dans plusieurs contextes cérémoniels et rituels, montre que celles-ci sont une forme sociale d'expressivité qui, au-delà de leur seule valeur référentielle, enracine l'idéal éthique de réalisation individuelle dans une expérience de réception esthétique. Cette acquisition du pouvoir, ou de la capacité d'agir, en position de récepteur, s'observe également à travers l'étude de la répartition des rôles de participation humains et autre qu'humains dans les événements de narration onirique ou visionnaire. La situation de communication onirique, où des entités autres qu'humaines sont placées en position de locuteur, produit en effet une dissociation entre une source extérieure (non-humaine) du pouvoir, et la personne du rêveur en position de récepteur du pouvoir. La communication avec les entités sources de pouvoir, qui mobilise aussi bien l'imaginaire et la mémoire collectifs que la créativité individuelle, à travers le processus d'interprétation, est ainsi comprise comme étant à la fois un outil de la continuité de l'identité collective, et un outil de la distinction des identités subjectives.

MOTS-CLÉS : Rêve, vision, Achuar, agentivité, pouvoir, animisme, pragmatique, corporéité, esthétique, bien-vivre.

Abstract

This ethnography of Achuar people from Pastaza (Ecuador) is an attempt to describe and interpret the importance of dreams and visions (generic term *kara*), in the social life process of this Jivaroan-speaking people. It is shown that dream narratives are not merely significant as omen, or as pre-condition in an ordered sequence of action – as is the case in the immediate relation one has to his environment – but are also important tools for the construction and modulation of the experience of oneself and others. This work starts with a description of the modalities by which dreams and visions jointly pertain to the ordinary making up of well-being (*pengker pujustin*) and to the process of making up subjectivity, by which a person achieves agentivity and a power to live (*kakaram*). A detailed analysis of the corporal and inter-corporal dimensions of dream and vision narratives and practices, through many ceremonial and ritual contexts, shows that these are a social form of expressiveness which, beyond their referential value alone, makes the ethical ideal of personal fulfilment firmly rooted in an experience of aesthetic reception. This achievement of power, or agentivity, from a receiver's position, can also be seen by studying the distribution of human and non-human participant roles in dreamlike and visionary narrative events. Indeed, the dreamlike communicative situation, in which other than human entities are brought as speakers, creates a separation between an external non-human source of power and the dreamer himself who acts and speaks as the power receiver. The dreamlike communication with power source entities, which calls upon collective memory and imaginary as well as individual creativity, through the interpretation process, is thus understood as a mean for both the continuity of collective identity and the separation between subjective identities.

KEY-WORDS: Dream, vision, Achuar, agentivity, power, animism, pragmatics, corporeality, aesthetic, well-being.

Remerciements

J'adresse mes remerciements en premier lieu aux personnes qui m'ont accueilli dans les trois communautés de Guarani, Numpaimé et Masurash, et de façon plus particulière, à la famille Vargas, pour leur fraternité, leur confiance, leurs soins, leur écoute, et leur présence. Je me réveille souvent auprès de votre feu. Apawa maaketai, nukua maaketai, yatsuru maaketai, umachir maaketai.

Je remercie la Nacionalidad Achuar del Ecuador pour sa confiance et son autorisation.

Je remercie également mon directeur de recherche, Robert Crépeau, pour son écoute, sa confiance et sa générosité. Yatsuru maaketai.

Mes remerciements vont ensuite à Luke Fleming, John Leavitt, Kevin Tuite, Simona Bealcovschi, Guy Lanoue, professeurs du département d'anthropologie de l'Université de Montréal, pour toute l'aide précieuse qu'ils m'ont apporté.

Enfin, il y a un merci qui se passe de mot mais qu'importe, à la femme au visage peint, qui a tout vécu avec moi, depuis l'intérieur.

Table des matières

RÉSUMÉ.....	I
ABSTRACT	II
REMERCIEMENTS	III
TABLE DES MATIÈRES.....	IV
LISTE DES FIGURES	VII
LISTE DES TABLEAUX	VIII

INTRODUCTION..... 1

1. <i>Contexte et problématique de recherche</i>	1
1.1. L'invention du terrain.	1
1.2. L'importance du « rêve » : question de vocabulaire.....	2
1.3. Émergence de la problématique de recherche : observations diagnostiques.	4
1.3.1. Pourquoi les rêves sont-ils racontés?.....	4
1.3.2. Les rêves ne sont pas susceptibles de vérité ou de fausseté.	5
1.3.3. Les récits de rêve ont une dimension indexicale et performative.	5
1.3.4. Problématique de recherche.	6

2. *Questions et objectifs de recherche* 6

CHAPITRE 1. LE RÊVE ACHUAR DANS LE CONTEXTE DE L'ANTHROPOLOGIE DU RÊVE EN AMAZONIE 8

1. <i>Ontologies dualistes: monde, temps, action</i>	8
2. <i>Rêves et conceptions de la personne</i>	11
3. <i>Rêves et pouvoirs</i>	13
4. <i>Valeurs et régimes de signification des rêves</i>	16

CHAPITRE 2. CHEMINEMENT MÉTHODOLOGIQUE 19

1. <i>Méthodologie du terrain : allers-retours entre démarche interprétative et expérience interculturelle</i>	19
2. <i>Cheminement conceptuel</i>	22
2.1. L'approche structuraliste et la dichotomie sujet/objet	22
2.2. L'approche psychanalytique et la dichotomie nature/culture.....	24
2.3. Construction de l'approche pragmatique de ce mémoire	25

PREMIÈRE PARTIE. « CE N'EST PAS UN AUTRE MONDE. C'EST LE MONDE, MAIS DIFFÉRENT »:POIÉTIQUE DE L'ESPACE-TEMPS ONIRIQUE 31

CHAPITRE 3. TERRITOIRES, TRAJECTOIRES ET HORIZONS : LES RÊVES ET LA COMPOSITION QUOTIDIENNE DU « BIEN VIVRE » 33

1. <i>« Parler dans la wayus »</i>	33
1.1. La composition de l'espace domestique.	35
1.1.1. La spatialisation de l'identité de genre.	36
1.1.2. La spatialisation des distances sociales.	38
1.2. La distance sociale comme matière de la cérémonie de la wayus.....	39
1.3. Le récit de rêve comme contexte de la continuité des corps.....	40
2. <i>Trajectoires rêvées</i>	42
2.1. Le chemin de la visite : jintia.....	43
2.2. Chemins de rencontres et d'errances.....	45
3. <i>Le chemin de la vision : personne, pouvoir et territoires</i>	49

3.1. Partir sur le chemin (jintia)	50
3.2 La composition ordinaire du bien vivre	51
4. <i>Intérieur et extérieur.</i>	52
1.1. Visions et pistes d'atterrissages	54
1.2. Vision et politique	55
<i>Conclusion</i>	57
CHAPITRE 4. MANIÈRES DE (SE) DONNER À VOIR : ACTE INTERPRÉTATIF, IMAGE DE SOI ET HISTORICITÉ.	58
1. <i>Quand les images prennent corps : comment le rêve est-il signifié?</i>	58
1.1. L'acte interprétatif comme construction d'un scénario.....	59
1.1.1. Du mythe au rêve : composition dramaturgique	60
1.2. L'acte interprétatif comme mise en scène.....	65
2. <i>La formation dialogique du soi</i>	67
2.1. Quand le cœur point.....	67
2.2. Analyse formelle du chant	69
2.3. Dédoublément de soi et temporalité du chant.....	70
3. <i>Formes d'historicité du rêve.</i>	72
3.1. Temps du rêve, temps du mythe.	73
3.2. Modalités oniriques : de la situation virtuelle à l'image-action.	75
SECONDE PARTIE. « COMME UNE PERSONNE »: LA MODALITÉ ONIRIQUE DES RELATIONS SOCIALES ... 77	
CHAPITRE 5. L'ANIMISME D'UN POINT DE VUE PRAGMATIQUE : INDÉTERMINATION DES RÔLES DE PARTICIPATION DANS LES RÉCITS DE RÊVE ET DE MYTHES.....	78
<i>Introduction : Communauté sémantique et communauté pragmatique</i>	78
1. <i>L'indétermination des rôles de participation dans les récits de mythe.</i>	79
1.1. Le contexte social de la transmission du savoir mythique.....	79
1.1.1. Valeurs de la parole, le mythe de Kijuancham.....	80
A) Asymétrie de la communication :.....	81
B) Méta-construction du pouvoir de la parole dans l'événement de narration	82
1.1.2. Transmission et évitement.	83
2. <i>Quand (pré)dire c'est (dé)faire.</i>	85
2. 1. Le rêve des deux singes.	85
3. <i>Le pouvoir du secret : valeurs performatives de l'évitement de la parole</i>	89
3.1. Le secret du kentuknar	89
3.2. Le secret des visions arutam	91
<i>Conclusion</i>	96
CHAPITRE 6. PERSONNE VIRTUELLE, RELATION RITUELLE: SCHISMOGÉNÈSES SYMÉTRIQUES ET COMPLÉMENTAIRES.....	98
<i>Introduction</i>	98
1. <i>Devenir kakaram, devenir uunt : de l'identité partagée au partage des identités.</i>	99
1.1. Chronique d'une scission communautaire.....	99
1.2. Le père, le beau-père et le propriétaire: dynamique des positions.	102
1.3. Condensation et schismogénèse : du rituel arutam à l'assemblée collective.	105
1.3.1. Le rituel arutam comme processus de méta-filiation.	106
1.3.2. De la maison familiale à la maison communale : image, mémoire et action.	108
2. <i>Agentivité complémentaire, agentivité symétrique : modalité rituelle de la relation conjugale.</i> 111	
2.1. « Je suis ta petite chemise »	112
2.2. Analyse des procédés formels du chant.	113
2.3. Le thème de la dépendance et la transformation de la personne.	115
TROISIÈME PARTIE. « KAKARAM WAJASTIN APAACHIRU »: RÊVES, PERSONNE, POUVOIR. ÉLÉMENTS DE DISCUSSION ET DE CONCLUSION.....	119
CHAPITRE 7. VERS UNE THÉORIE DE L'ACTION ONIRIQUE	120

1.	<i>La production de la corporéité visionnaire : pragmatique matérielle de l'action onirique.</i>	121
1.1.	Les outils dramaturgiques de l'expressivité corporelle.	123
1.1.1.	Premier outil : l'image onirique comme expérience sensorielle virtuelle.	124
1.1.2.	Second outil : le corps-médium dans la mise en scène du rêve.	128
1.2.	Corps fort, parole forte : dimensions esthétique et éthique de la corporéité visionnaire.	130
1.2.1.	Prendre position : la vision comme processus de subjectivation.	131
1.2.2.	La reproduction du pouvoir manquant : une dramaturgie sans synthèse.	133
2.	<i>Politique du rêve.</i>	134
2.1.	Performativités de la parole	135
2.2.	L'action onirique et l'extériorisation de la source du pouvoir.	138
2.2.1.	L'action onirique contre l'état de guerre	139
2.2.2.	L'action onirique contre l'incarnation du pouvoir	140
	<i>Conclusion. Agentivité fractale et bien vivre.</i>	142
	BIBLIOGRAPHIE	145

Liste des figures

Figure 1. Déclinaison théorique des différents rôles de locution	27
Figure 2. Constellation des rôles de locution dans les récits de mythe	84
Figure 3. Polarisation des régimes de spatialisation de la distance sociale	110
Figure 4. Polarisation des relations inter-corporelles	130
Figure 5. Production de la corporéité visionnaire	131

Liste des tableaux

Tableau 1. Valeur expressive de l'image corporelle dans les récits de rêve mesikar	126
Tableau 2. Valeur expressive de l'image corporelle dans les récits de rêve kuntuknar et karamprar	127
Tableau 3. Polarisation de l'expressivité du corps-médium.....	129

*À la mémoire d'Ilario Vargas,
membre fondateur de la NAE*

INTRODUCTION

1. Contexte et problématique de recherche

1.1. *L'invention du terrain.*

« Rêver, c'est toujours une rencontre », me dit un jour Ilario, mon hôte. La nôtre débuta un après-midi d'octobre 2014, lorsque j'atterris dans la communauté achuar de Guarani. Il s'agit d'une communauté de taille moyenne, comprenant environ 80 personnes, répartie en 8 maisonnées, toutes apparentées au fondateur de la communauté. Située en bordure de la rivière Kusutkau, un affluent du fleuve Pastaza, l'espace de Guarani est organisé autour de l'artère principale du *centro*, longue de 200 mètres environ, servant à la fois de piste d'atterrissage et de terrain de football. De part et d'autre de la piste, se répartissent les différentes maisonnées, l'école, un bâtiment en ruine qui, jadis, avait servi d'église, mais n'était plus en usage lors de mon séjour, et la maison communale. Celle-ci est le lieu quotidien du regroupement communautaire autour d'activités diverses : parties de volleyball, réunions politiques, festivités, ou plus simplement, lieu de détente et d'échanges informels, où l'on se restaure après une séance de travail communautaire (*minga*), et où l'on attend patiemment que cessent les pluies d'orage, dans un silence absolu. En aval du Kusutkau, à environ une demi-heure de marche, se situe la communauté « sœur » de Numpaima, fondée par le frère du fondateur de Guarani, et composée d'une cinquantaine de membres. Les échanges entre les deux communautés sont quotidiens et divers : visites informelles, ou invitations réciproques pour des rencontres sportives ou des festivités. En amont, à environ une heure et demie de marche, sur une bande de terre située entre les eaux mouvementées du Pastaza et les eaux calmes du Kusutkau, se trouve la petite communauté de Masurash (22 personnes). Celle-ci entretient des rapports constants avec Guarani mais plus épisodiques. Ces trois communautés forment l'espace de mon terrain de recherche. Le fait de rejoindre la communauté de Guarani n'a pas été un choix délibéré de ma part, mais repose sur les circonstances de ma prise de contact avec les Achuar.

Je prévoyais me rendre dans des communautés de la région du Pastaza, dans la mesure où ma connaissance de la société achuar reposait essentiellement sur les recherches que les anthropologues Philippe Descola et Anne-Christine Taylor avait mené dans cette région à la fin des années 1970. Mon désir n'était pas de refaire le même terrain, ni même de le « défaire », mais reposait, de façon assez naïve, sur une forme de curiosité pour les conditions de vie contemporaines des Achuar. Quels étaient les changements que la société achuar avait pu

connaître dans un intervalle de quarante années? Quelle pouvait être la modernité de cette société? Quels étaient ses rapports avec la société urbaine équatorienne? La résistance ou l'acculturation? Les trois mois de terrain m'ont appris à déconstruire cette alternative simpliste, et à tourner mon attention vers les ressources et la créativité que les Achuar mobilisent dans l'intention explicite d'être les acteurs du changement, et d'inventer, ou de composer, le monde à venir. Le fait d'effectuer mon séjour dans la communauté de Guarani a été décidé par le Président de la NAE (Nacionalidad Achuar del Ecuador), pour des raisons qui lui étaient personnelles, puisqu'il s'agissait du lieu de résidence de son père, Ilario, désigné par tous comme un homme important, en référence au fait qu'il avait été, dans le milieu des années 90, un des membres fondateurs de la NAE.

L'*avioneta* de l'Aérotsentsak au moyen duquel j'étais « entré », en compagnie du président, avait interrompu une partie de volleyball, qui se déroulait sous la maison communale. On me pressa de rejoindre les bancs des spectateurs pour que la partie puisse reprendre. On s'inquiéterait des raisons de ma présence plus tard. Le président m'indiqua ma place, aux côtés de son père, qui me dit calmement : « Nous attendons ». Il faisait nuit noire et nous avons déjà beaucoup bu de *puro*¹ lorsque nous sommes rentrés chez lui, après une vingtaine de minutes de marche depuis le *centro*, en amont du Kusutkau. Constatant mon état de fatigue, il me dit : « Vas te reposer, tout à l'heure nous prendrons la *wayus* ». Le partage de la *wayus* (*Ilex guayusa*), préparée en infusion, est une activité cérémonielle répétée quotidiennement. Entre trois heures et demie et quatre heures et demie du matin, soit un peu avant le lever du soleil (vers six heures du matin), les membres de la maisonnée, parfois accompagnés d'invités extérieurs, se réunissent autour du récipient contenant l'infusion, préparée en amont par l'épouse du foyer.

1.2. L'importance du « rêve » : question de vocabulaire

C'est dans ce cadre cérémoniel qu'ont lieu les récits de rêves, entre autres discussions portant sur des problématiques personnelles. La focalisation de ma recherche sur la thématique du rêve est née de l'expérience que j'ai pu faire de l'importance de cette interaction particulière dans le processus de la vie sociale. L'importance de l'expérience onirique dans la vie achuar ne repose pas uniquement sur sa fréquence, ou son aspect répétitif, mais aussi et surtout sur son extension. Cela s'observe par le fait qu'elle excède le contexte cérémoniel du récit. Tout d'abord,

¹ Alcool de manioc filtré, réservé aux festivités, puisque plus fort que la boisson de manioc fermentée (*jiamanch*), qui constitue la seule source d'hydratation, et parfois d'alimentation, quotidienne.

les anciens rêves font partie des éléments biographiques que les personnes mobilisent pour rendre compte de leur trajectoire de vie personnelle et construire, narrativement, leur identité sociale.

Ensuite, le « rêve » pour les Achuar ne désigne pas seulement une expérience nocturne, opposée à la vie de veille. Les rêves nocturnes sont soit des présages pour les activités cynégétiques (rêves *kuntuknar*), soit reliés à des problématiques comme la mort, la maladie, l'agression (rêves *mesikar*), soit des situations de communication à distance entre parents éloignés (rêves *karamprar*). Mais sous sa forme générique, le terme *kara*, « rêve », désigne également des perceptions, en état éveillé, d'événements extra-ordinaires (rencontre avec le *wakan* d'une personne mourante, ou bien avec un esprit défunt *iwianch*, sous forme humaine ou animale, ou encore avec un ancêtre source de pouvoir (*arutam*) sous forme animale : un anaconda, un jaguar, etc. Le terme *kara* inclut également les visions d'un *arutam* obtenues au cours de la quête rituelle. La vision *arutam* apparaît alors dans un état de conscience altérée produit par la consommation de plantes hallucinogènes. L'objet de cette quête est la transmission d'un état de « pouvoir » (*kakaram*), qui se décline à travers différentes capacités, compétences ou dispositions spécifiques : longévité, invincibilité à la guerre, leadership politique, prospérité, descendance nombreuse, succès dans les activités de subsistance (chasse, pêche, jardinage), succès dans les études, communication avec l'« extérieur » (la ville). À travers l'ensemble de ces significations, le terme *kara* désigne une activité du *wakan*, qui correspond à une forme d'image spéculaire de la personne, toujours décrite sous une forme corporelle. Au cours de ce mémoire, je suivrai l'indication de Brown (1987) à propos des Aguaruna, selon laquelle la distinction entre rêves nocturnes et visions sous plantes hallucinogènes est une perspective ethnocentrique, qui ne rend pas compte adéquatement du phénomène observé dans ces sociétés. On ne peut par exemple opposer le caractère passif des rêves nocturnes au caractère actif des visions. Certains rêves sont explicitement induits par une préparation qui a lieu la veille, en fonction des intentions de la personne. Un présage favorable peut être préparé par un chant *anent* avant la période du sommeil. On ne peut pas non plus opposer les expériences nocturnes aux expériences diurnes, les « visions » de la vie de veille étant présentées comme des rencontres authentiques avec les mêmes entités invisibles que l'on rencontre pendant le sommeil ou *dans* l'*ayahuasca*. À défaut d'un terme français équivalent à la polysémie du terme achuar *kara*, j'utiliserai dans ce mémoire les substantifs « rêve » et « vision », et les adjectifs « onirique » et « visionnaire » comme des termes génériques.

Enfin, l'importance du rêve est révélée par la continuité explicite entre récits de rêve, chants *anent* et peintures corporelles. Les *anent* sont dits par les Achuar être adressés par le *wakan* (Taylor, 2017), et expriment une tonalité affective du soi analogue à celle que l'on trouve dans les rêves *mesikar* : tristesse, faiblesse, détresse, manque. Les peintures corporelles sont quant à elles des modalités de représentation de soi, articulées à des expériences oniriques ou visionnaires. Les différents types de peinture peuvent ainsi signaler, parmi d'autres exemples, l'obtention d'une vision *arutam*, l'intention de se protéger contre un esprit *iwianch*, l'occurrence occasionnelle d'un rêve favorable, etc.

Mes premières impressions ont donc été qu'il existait là quelque chose comme une vie sociale des rêves, c'est-à-dire une articulation, autour de l'expérience onirique et visionnaire, de différents espace-temps de la vie sociale, et du processus général de la vie sociale, à celui de la construction des personnes. C'est par un effet de retour sur ces premières impressions que ce mémoire cherche à construire son objet : la dimension onirique du processus de la vie sociale.

1.3. Émergence de la problématique de recherche : observations diagnostiques.

1.3.1. Pourquoi les rêves sont-ils racontés?

La première observation qui rend le récit de rêve problématique, est que l'interprétation du rêve ne fait jamais l'objet d'une délibération, ou n'est jamais soumise à une consultation collective. Les rêves sont soit racontés dans la sphère de l'intimité conjugale, soit dans la sphère semi-publique du foyer familial, soit, mais très occasionnellement, dans la sphère publique de la maison communale. Dans tous les cas, la personne qui a rêvé énonce conjointement l'événement onirique et son interprétation sémantique, c'est-à-dire son contenu référentiel. Par conséquent, la signification du rêve est bien sûr un élément important, mais la personne n'a pas besoin de partager publiquement son rêve pour qu'il acquiert une signification. Cela va de pair avec l'observation selon laquelle il n'existe pas chez les Achuar de spécialistes du rêve, contrairement à ce que l'on observe dans une majorité de sociétés amazoniennes². Le chamane (*uwishin*) possède bien des compétences spécifiques en la matière, puisqu'il est seul capable de voir les fléchettes chamaniques (*tsentsak*) dans le corps des personnes malades, de les retirer, d'identifier le chamane responsable de l'envoi des *tsentsak*, et enfin de voir les personnes à distance afin de leur envoyer ses propres fléchettes. Mais le processus quotidien de l'interprétation des rêves n'a

² Voir *infra* Introduction section 3.3

pas de finalité thérapeutique, et la signification de ses propres rêves n'est jamais caché à la personne qui a rêvé. Si le rêve n'est pas directement signifiant, alors la personne dira simplement qu'elle attend le prochain rêve afin d'en compléter l'interprétation.

1.3.2. Les rêves ne sont pas susceptibles de vérité ou de fausseté.

La seconde observation est que l'interprétation du rêve n'est jamais contestée ni remise en cause par le rêveur lui-même, quand bien même l'événement prévu ne se réalise pas. Mon attention s'est portée sur cet aspect particulier de l'expérience onirique, à la suite de la lecture d'un aphorisme de Paul Valéry, le hasard ayant voulu que j'emporte avec moi, sur le terrain, un exemplaire de ses *Mauvaises pensées* : « la prévision est un rêve duquel l'événement nous tire ». Mes observations ayant confirmé, si besoin en était, que mes hôtes n'étaient absolument pas étrangers à ce simple bon sens, j'en suis venu à interroger la pertinence d'une approche du rêve sous l'angle de la croyance. La proposition selon laquelle les Achuar croient en la vérité des prédictions oniriques, pour médiatiser leur relation à l'environnement, en dépit du manque fréquent de confirmations empiriques de ces prédictions, est en effet une proposition qui fait resurgir le spectre de la croyance fausse et de la rationalité pré-scientifique. Mon propos ne consiste pas non plus à dire que les Achuar ne croient pas vraiment dans leurs rêves, mais que la question de la croyance est nulle et non avenue. On constate en effet que les Achuar sont indifférents à la non-réalisation de leurs prédictions, au sens où ils ne disent jamais, *a posteriori*, que l'interprétation était fausse ou mensongère, ou le rêve trompeur. Mon hypothèse est que cela n'est pas le résultat d'une forme de croyance aveugle. Contrairement à ce que Karsten (1934) a affirmé à propos des Jivaros Shuar, et à une observation répandue, mais pas systématique, dans la littérature amazoniste³, les Achuar ne soutiennent jamais que le rêve est la véritable réalité, « the thing in itself », dont la réalité ordinaire serait un reflet mensonger. Par conséquent, j'en suis venu à aborder l'expérience onirique, non pas sous l'angle de la croyance, mais sous l'angle de l'action.

1.3.3. Les récits de rêve ont une dimension indexicale et performative.

La dernière observation diagnostique a été déduite des deux premières : si le récit de rêve n'est pas orienté vers la discussion de l'interprétation, et si la valeur de vérité de l'énoncé n'est

³ Voir section 3.2

jamais interrogée, alors le fait même de raconter ses rêves doit avoir sa propre finalité. Cela m'a conduit à envisager les différents contextes de présence du rêve, en eux-mêmes et pour eux-mêmes, et non seulement pour leur valeur instrumentale, ou leur valeur référentielle, dans une logique de prédiction. Mes observations ont ainsi rejoint plusieurs aspects essentiels de l'anthropologie du rêve dans le contexte amazonien. Tout d'abord, l'expérience onirique a une valeur indexicale, au sens où elle exprime l'identité sociale de la personne qui a rêvé et des destinataires du récit, selon des critères de genre, d'âge, de positions relatives en termes de parenté et d'alliance. Ensuite, l'expérience onirique a une valeur performative, au sens où elle contribue aux processus de construction des identités sociales respectives. Cela s'observe notamment à partir de la mise en contexte des récits de rêves. L'imagerie symbolique des rêves est non seulement culturellement déterminée, mais également peu soumise au changement : le répertoire d'images auquel j'ai eu accès est en effet identique à celui que l'on trouve dans les travaux ethnographiques des années 70. En revanche, les interprétations sont variables et font un usage dynamique de ce matériau stéréotypé, puisqu'elles sont articulées à la fois au contexte historique, au projet éthico-politique de la société achuar contemporaine, et aux intérêts sociaux particuliers.

1.3.4. Problématique de recherche.

La problématique qui a émergé de ces premières observations comprend les questions suivantes. Tout d'abord, pourquoi les Achuar racontent-ils leurs rêves quotidiennement? Autrement dit, quelle est la finalité du récit pris en lui-même et pour lui-même? Ensuite, pourquoi le rêve est-il central dans le processus de la vie sociale? Autrement dit, pourquoi les relations sociales sont-elles en partie médiatisées par les expériences oniriques? Enfin, comment rendre compte du rêve, non pas seulement en termes de croyances, ou de représentations culturelles qui « agissent » les individus, mais aussi en termes d'action? Autrement dit, qu'est-ce que les personnes font quand elles racontent leurs rêves et les interprètent?

2. Questions et objectifs de recherche

La question de recherche, ancrée dans cette problématisation, est la suivante : Dans quelle mesure le rêve est-il constitutif d'une forme d'agentivité? Et quelles sont les modalités spécifiques de cette agentivité?

Cette question générale articule les trois sous-questions suivantes : (A) Quelle est l'importance du rêve dans le processus de construction de la personne? (B) Qu'est-ce que le contexte pragmatique du récit de rêve (temporalité spécifique, organisation de l'espace, répartition des rôles de participation, comportements spécifiques) nous apprend sur la relation entre rêve et pouvoir? (C) Comment l'histoire locale et les intérêts sociaux, particuliers ou collectifs, prennent-ils place dans le processus d'interprétation des rêves?

L'objectif principal de ce mémoire est donc d'approcher une compréhension générale de la relation entre rêve, personne et pouvoir dans la société achuar contemporaine. À cela s'ajoute deux objectifs secondaires : (a) dynamiser l'étude des rêves en ne les analysant pas comme des formes textuelles, ou des images sans corporéité, mais en resituant les images oniriques dans le processus ordinaire de la vie sociale. (b) Interroger et préciser la pertinence de la notion d'agentivité pour décrire la relation entre rêve et pouvoir dans la société achuar, en cherchant notamment à comprendre comment l'expérience onirique articule les dimensions individuelle et collective de la vie sociale.

Chapitre 1

Le rêve achuar dans le contexte

de l'anthropologie du rêve en Amazonie

1. Ontologies dualistes: monde, temps, action

La question du type de réalité que constitue le rêve, ou auquel le rêve donne accès, a fait l'objet de nombreux commentaires de la littérature ethnographique dans le contexte amazonien. Perrin (1990 : 8) soutient l'idée d'une « conception générale qui suppose un monde divisé en deux parties : « ce monde » et « l'autre-monde » (« sacré », « surnaturel »); divisé en deux à l'image de l'homme, fait d'un corps et d'une âme, et dans lequel s'opposent l'apparence immédiate et les forces cachées ».

On peut en effet observer ce dualisme ontologique dans plusieurs sociétés. Les Guajiro conçoivent le rêve comme un « monde autre » (celui des esprits et ancêtres) qui est un « double » du monde ordinaire, comme le signale le fait que le terme *ei'paha*, « rêver », est dérivé du terme *e'ipa* qui désigne la partie d'un tout (Perrin, 1992 : 45). Le rêve n'est pas un médium mais une réalité autonome qui « s'insinue » dans le monde ordinaire, témoignant du fait que « chaque être a son double et chaque événement est anticipé sous la forme de reflets ou d'ombres hors d'atteinte dans les conditions ordinaires » (*idem*). De même, chez les Barasana, le terme *He* désigne à la fois le sacré, l'autre monde, le monde des esprits et le monde du mythe. Les êtres humains ont leur contrepartie *He*, qui vivent dans des maisons de pierre, les *people's wakin-up houses* (*masa yuhiri wi*), idée identique au concept de *Dreaming* des aborigènes australiens (Hughes-Jones, 1979 : 139). D'une façon quelque peu différente, le rêve makiritare, est pensé comme un « voyage du double » (*adekato*). Au cours du rêve, le double (*akato*) sort du corps pour participer aux événements du monde invisible. En revenant dans le corps, il informe le rêveur de ces événements qui ont alors valeur de présage (Guss, 1980). On trouve une conception similaire chez les Cashinahua, pour lesquels l'âme-œil, ou « âme véritable » (*yuxin kuin*) quitte le corps pour se rendre dans le village céleste des dieux cannibales (Lagrou, 1998 : 98) Chez les Toba, de la région du Formosa en Argentine, le rêve est également une réalité distincte de la réalité psychologique, les événements oniriques étant situés dans « l'autre-terre », celle des défunts (Wright, 1990). Ces exemples, en dépit de leur différence spécifique, illustrent tous l'idée que le rêve constitue en soi une réalité autonome. À propos des jivaro, Karsten (1934 : 444) soutient une

conception similaire: « Only the dream unveils to us the real essence of things, 'the thing in itself' », en appuyant cette idée sur le dualisme de la personne: « for here it is the souls (*wakani*) that meet, freed from the bonds of corporeal existence ».

On observe toutefois une version différente de ce dualisme dans les sociétés Wayana, Pumé, et Apinayé : le rêve n'y est pas une réalité en soi, mais le médium d'accès à un degré de réalité différent de la réalité ordinaire. Chez les Wayana, au cours de l'expérience onirique, les entités de « l'Autre-monde », soit les personnes défrites (*akuwalimpë*), soit les esprits (*jolok*) entrent en communication avec le rêveur (Chapuis, 1998 : 1140). Chez les Pumé, le terme *handikia* (sommeil, demi-veille) désigne le départ du *pumethó* (âme) pour « des contextes lointains : dans les terres des *Tío* et des *Oté* (saints et dieux), sur la ligne de l'horizon, dans la terre des morts, dans les terres des esprits des profondeurs des eaux et de la terre et dans les terres d'en haut, enfin, dans toutes les terres mythiques ». Le terme *handikia* désigne ainsi le déplacement vers un ailleurs, parce que « Ici, où nous vivons, nous ne voyons pas les bonnes choses qu'il y a là-bas » (Orobitg-Canal, 1998 : 210). Le rêve est ainsi un médium de déplacement entre deux spatialités différentes. La société apinayé présente une version sensiblement différente de ce dualisme. Le rêve n'y est pas le médium d'accès à un autre degré de réalité, mais un opérateur de conjonction entre deux niveaux ontologiques du monde réel : le monde humain et le monde animal. Le rêve devient ainsi une « réflexion en miroir du monde réel », dans la mesure où « tous les signes [oniriques] se définissent en tant que tels par la conjonction soudaine de traits appartenant normalement à deux mondes nettement opposés » (Da Matta, 1970 : 94).

Cependant, la conception dualiste selon laquelle le rêve est soit un monde-autre, soit l'accès à un autre monde, n'est pas systématiquement soutenue dans le contexte amazonien. On peut résumer une première conception alternative par la notion d'un « temps-autre ». Chez les Pilaga, qui appartiennent comme les Toba (voir *supra*) à la famille linguistique waykuruane, le *paqál* (âme sombre) sort du corps pendant le rêve, mais pour poursuivre les activités ordinaires de la personne, dans le monde ordinaire. Les narrations oniriques se construisent ainsi sans effet de discontinuité, simplement situées dans la temporalité nocturne (Idayoga Molina, 1990). Chez les Zapara d'Équateur, le rêve est un autre temps, comme le signale l'expression selon laquelle rêver c'est « être l'histoire ». Le rêve est un voyage dans le passé pour accéder au même degré de connaissance que celui des ancêtres (Bilhaut, 2011 : 68-69). Dans ce cas le rêve n'est pas seulement un médium de connaissance, mais également un médium de transformation de la personne, qui, en rêvant, devient autre. On retrouve cette conception d'un devenir-autre chez les

Ette, pour qui le rêve consiste à voir « du côté de Yaau », c'est-à-dire à adopter le point de vue d'une entité surnaturelle (Niño Vargas, 2007 : 305), mais également chez les Candoshi, pour qui rêver consiste en un « travail sur la subjectivité », qui permet de transformer les affects de la personne, par l'adoption d'un nouveau « point de vue » (Surrallés, 2003).

Enfin, certaines sociétés s'écartent plus franchement d'un dualisme ontologique, en percevant le rêve comme une modalité de l'action. Dans les sociétés Zuni et Quiché (Tedlock, 1987), mais aussi chez les Kalapalo (Basso, 1987), les rêves sont des formes d'action qui sont amenées à être complétées par d'autres actions dans la vie éveillée, notamment à travers l'accomplissement de performances rituelles. Chez les Jivaro Aguaruna, les rêves sont des moyens de créer « a more pervasive, multidimensional order than which would otherwise exist », qui repose sur la compétence du rêveur de structurer les événements du rêve, et donc de « domestiquer l'ineffable »⁴. Les prédictions oniriques ne sont donc pas des événements en soi, à la différence de ce que Karsten attribue à l'ensemble Jivaro, mais des « possibilités émergentes » (Brown, 1987 : 65).

Au regard de ces quelques exemples, la société achuar semble présenter à la fois quelques caractéristiques communes et quelques spécificités. Bolla (1993) relate à un chant adressé à *arutam* dans lequel sont mentionnés des entités *karakam* (de *kara*, « rêve »), que ces informateurs ont décrit comme des *yakiya aents*, des « gens d'en haut ». Cette source semble soutenir la conception du rêve comme étant en soi une réalité autonome. D'une façon différente, Descola (1986) soutient que le rêve achuar correspond à un « voyage de l'âme » (*wakan*), ce qui laisserait supposer qu'il s'agit plutôt d'un médium de communication entre deux mondes. La notion de « voyage de l'âme » ne peut cependant pas être généralisée à l'ensemble des expériences oniriques achuar, si l'on prend en compte notamment le fait que ce sont les esprits *iwianch* qui « approchent » la personne du rêveur. Taylor (1993 : 443) propose de différencier, au sein de l'ensemble des expériences oniriques achuar, la nature déceptive des rêves induits par des *iwianch* (défunts récents), qui représenteraient un « degré zéro de la croyance », c'est-à-dire des formes de « fiction reconnue », et les rêves induits par un *arutam* (ancêtre générique) qui suscite le même degré de certitude que celui de la perception ordinaire. Le rêve serait alors un médium de connaissance, c'est-à-dire l'outil à partir duquel s'opère la distinction de l'apparence et de la réalité.

⁴ Voir p. 15

2. Rêves et conceptions de la personne

La littérature montre par ailleurs que les différentes conceptions du rêve sont articulées à différentes conceptions de la personne, à travers différentes configurations des rapports entre rêve, subjectivité et corporéité. Gregor (1981b : 719) soutient que les rêves sont focalisés sur le soi et ses frontières dans les sociétés à petite échelle dans la mesure où il s'agit de « person-centered systems », qui accordent davantage d'attention aux « représentations culturelles du soi qu'à l'organisation des groupes sociaux ».

Tout d'abord, on observe l'importance du thème de l'instabilité de la personne, dans le sens où l'expérience onirique la menace soit de mort, soit d'une forme d'errance, soit d'une perte de son intégrité physique. Au cours du rituel d'initiation masculine (*He wi*) barasana, les hommes ne doivent pas s'endormir dans la partie de la maloca où reposent les ancêtres (*He bukura*), sans quoi ils rêveront que ceux-ci leur donneront une grande quantité de poissons, qui causera leur dépérissement, puis la mort (Hughes-Jones, 1979 : 81) Le rêve barasana, tout comme la maladie, est ainsi une forme de communication incontrôlée et dangereuse avec les ancêtres. Chez les Makiritare, le voyage du double dans l'autre monde est également une entreprise dangereuse, puisqu'il est constamment menacé d'être enlevé par une autre espèce, d'être capturé ou dévoré par différents esprits. Si le double ne parvient pas à revenir dans le corps, alors le rêve est en lui-même une forme de maladie qui ne pourra aboutir qu'à la mort (Guss, 1980 : 304). L'âme-œil des Cashinahua peut également être « désorientée » ou « capturée » par un esprit, lorsqu'elle quitte le corps (Lagrou, 1998 : 98) Les Mehinaku distinguent l'âme-œil, qui n'est active que pendant le sommeil, de l'âme-ombre, dimension passive de la personne, qui peut être volée par l'esprit du cervidé de façon à ce qu'elle erre dans la forêt (Gregor, 1977 : 328; 1981b : 710). On retrouve un thème similaire dans l'ensemble jivaro, où un esprit *iwianch* (défunt récent) peut venir enlever la personne, dans son intégralité, afin qu'elle erre avec lui dans la forêt, un prenant par exemple la forme d'un cervidé (Fast Movitz, 1978), mais aussi d'un hibou ou d'un papillon (Taylor, 1993 : 431). À ce thème de l'errance s'ajoute celui de la perte d'intégrité physique. Chez les Achuar, la perte de dents ou de cheveux est un motif onirique fréquent, ces deux éléments du corps étant associés à des sentiments de force et de vitalité (Descola, 1989 : 447). Cette thématique de la perte d'intégrité physique n'est toutefois pas spécifique au contexte amazonien. Les Otomi du Mexique central, décrivent le rêve comme un « autre-monde » (*tākwati*), et le double rencontré en rêve est appelé *zithūes*, « celui qui vole l'identité ». Ce vol est principalement exprimé à

l'intérieur des récits de rêves mettant en scène une autocastration (Galinier, 1990 : 73). On retrouve également l'importance de ce thème pour les hommes Mehinaku, dont 75% des rêves seraient concernés par l'anxiété de la castration (Gregor, 1981a : 381). Quant à la confusion entre la personne du rêveur et l'esprit rencontré en rêve, on la retrouve chez les Wayana, qui distinguent le rêve simple (*tëhetihë*), au cours duquel l'*omole* sort du corps du rêveur, et le cauchemar (*amoleptëtöp*) où une personne défunte vient remplir l'*omole* du rêveur (Chapuis, 1998 : 1139). Le thème de l'instabilité de la personne renvoie donc bien à la problématisation du soi, de sa préservation et de ses frontières.

Ensuite, à l'opposé de cette thématique de l'instabilité de la personne, on observe l'importance, sous différents aspects, du rêve dans le processus de construction de la personne. La rencontre en rêve de différents esprits ou d'autres subjectivités n'apparaît alors pas comme un danger, mais comme un moyen du développement ou de la formation de l'identité et de l'agentivité. Chez les Ese Eja, le rêve est une interaction entre l'*eshawa* (« personne »), et d'autres *eshawa* invisibles, interaction constitutive d'une forme d'agentivité, puisqu'elle permet à la personne d'agir à l'intérieur du rêve et d'en contrôler le résultat (Peluso, 2004). L'exercice onirique de l'agentivité se retrouve également chez les Ette, qui conçoivent le rêve comme une activité au cours de laquelle le *too* sort du corps. Or, le processus de maturation de la personne rend le *too* de plus en plus mobile et donc capable de nouvelles connaissances. Ainsi les jeunes, dont le *too* est peu mobile, ont une expérience passive du rêve, tandis que les anciens ont des expériences oniriques actives (Niño Vargas, 2007 : 307). Chez les Candoshi, les rêves et les visions participent du processus de l'ontogenèse, c'est-à-dire du développement du *vani* (« personne »), qui reposent sur un « travail sur la subjectivité » (*magomaama*) : « ce verbe représente tout le travail effectué pour influencer les états d'âme à partir des moyens que les états de choses offrent. Les visions constituent des signes clairs que le pas est franchi et que l'on a acquis le pouvoir d'agir : l'action s'entame donc dans un niveau affectif » (Surrallés, 2003 : 246).

Enfin, la littérature a porté l'attention sur le fait que le rêve peut assigner, indiquer ou problématiser une identité sociale. Chez les Xavante, le processus cérémoniel *da-ño2re*, articule « l'expérience intérieure » onirique de composition des chants, et la performance collective au cours de laquelle le chant rêve devient une expérience socialement partagée. La capacité de représenter ses rêves par des chants constitue, pour un homme jeune, « un critère important de son statut social en tant qu'homme adulte » (Graham, 1994 : 725). Ainsi, le rêve Xavante ne doit pas être décrit comme une expérience individuelle privée, mais comme un processus dialogique

d'assignation des identités sociales. L'idée selon laquelle le rêve problématise l'identité sociale de la personne se trouve dans l'analyse que Lucien Sebag, à partir de son terrain chez les Guayaki, a livré des rêves de Baipurangi. L'auteur affirme que les rêves de son interlocutrice étaient traversés par la question « comment être une femme? », et explique qu'en naissant « femme », elle avait contracté une dette envers son père : « seule la mise au monde d'un enfant mâle peut la justifier comme femme » (Sebag, 1964). On trouve un exemple de l'idée selon laquelle le rêve indique les identités respectives, dans l'analyse statistique des rêves Mehinaku : Gregor (1981 : 381) soutient que dans cette société, 61% des rêves masculins sont des rêves où la personne est active, contre 42% des rêves féminins. L'auteur analyse ces statistiques comme le reflet de la position sociale dominante des hommes, et parallèlement le défaut d'agentivité sociale des femmes. Chez les Pumé, les différentes capacités oniriques indiquent également l'identité sociale des personnes, selon les critères de la classe d'âge et du genre. Les jeunes Pumé ne rêvent qu'à des personnes ou à des lieux proches, tandis que les adultes sont capables d'avoir de bons rêves (*handikia*) c'est-à-dire de « voir loin », d'être au plus près des entités *Oté* (Orobitg Canal, 1998 : 267). En revanche, les rites de puberté des jeunes filles consiste en un « jeûne de rêves », et elles seront interdites de rêver à chaque période de menstruation. Dans la mesure où le rêve participe à « la construction et la compréhension du réel », l'interdiction féminine de rêver est l'indice d'une forme de domination masculine (*idem*, 295). Cela nous amène à la question de la relation entre rêves et pouvoirs.

3. Rêves et pouvoirs

La mise en question et la construction de l'identité personnelle et sociale sont également articulées à la relation entre rêves et pouvoirs. On peut ainsi distinguer les rêves qui sont l'occasion de la transmission d'un pouvoir spécifique, dont l'acquisition transforme ou confirme l'identité sociale de la personne, et l'exercice d'un pouvoir par le moyen du rêve, exercice qui est soit à la disposition de tous, soit la compétence spécifique de « spécialistes » du rêve.

L'expérience onirique peut être dans un premier temps source de nouvelles compétences, ou d'un nouveau statut de pouvoir, à travers la communication avec des entités non-humaines. Chez les Toba, les esprits *nowet* rencontrés lors des rêves ou des visions sont déterminants dans la distribution des rôles sociaux, dans la mesure où ils sont la source des compétences dans toutes les sphères d'activités (Wright, 1990). Chez les Wayapi, celui qui rêve peut devenir chef de guerre (Grenand, 1982). On trouve une relation similaire dans l'ensemble jivaro. L'obtention de visions

arutam, au moyen de plantes hallucinogènes, transforme la personne en *kakaram*, ou *kakajam* chez les Aguaruna, qui acquiert le pouvoir de tuer son ennemi et de ne pas être tué par lui (Harner, 1972; Brown, 1987; Descola, 1993). L'importance des visions ne se limite toutefois pas au contexte guerrier. Harner (1972) rapporte qu'un hallucinogène était donné aux enfants shuar en bas âge afin qu'ils obtiennent le pouvoir de rester en vie. Cette pratique est également rapportée dans Mader (1999 : 165) qui mentionne par ailleurs que chez les Shuar, la vision est « un instrument pour éduquer, transmettre la connaissance, et effectuer un changement des qualités personnelles; elle est une source de force et elle accompagne les actes importants et les crises transcendantales de la vie adulte. [...] toutes les personnes qui cherchent des habiletés de haute valeur sociale, condition nécessaire de la reconnaissance et du prestige dans la société, doivent passer par la recherche de visions » (Mader, 1999 : 164). Celle-ci concerne aussi bien les hommes que les femmes (Perruchon, 2003). La capacité d'obtenir des connaissances ou des pouvoirs au moyen des rêves et des visions n'est pas une compétence spécifique. Les compétences chamaniques correspondent à un champ de connaissance et à une modalité du pouvoir particuliers : la vision des sources de la maladie (fléchettes *tsentsak* situées dans le corps du patient) et la capacité d'agir à distance en envoyant ses propres fléchettes.

L'idée selon laquelle les rêves et les visions constituent des « instruments » de contrôle a été particulièrement développée par Brown (1987) à propos des Aguaruna. La théorie instrumentale du rêve repose sur une distinction préliminaire entre rêve canonique (dont le contenu est culturellement déterminé) et rêve intentionnel (dont le contenu est intentionnellement déterminé). Cette distinction oppose deux modalités de la relation entre la personne et son expérience onirique : soit elle est en état de réception passive d'une imagerie communément partagée, sur laquelle elle n'exerce aucune activité, soit le contenu du rêve est façonné par ses intentions, c'est-à-dire qu'il est l'objet sur lequel s'exerce une certaine habileté ou une certaine compétence. Parmi les Aguaruna, « the importance of a given dream depends on the extent to which it falls within the established dream canon and on whether it is spontaneous or intentionally sought, the latter being more significant than the former » (*ibid.*: 158). Les expériences oniriques les plus significatives sont ainsi celles qui ont lieu au sein du rituel *ajutap*, puisqu'elles sont le résultat d'un effort important (jeûne, abstinence sexuelle), et donc de l'exercice d'une force de la volonté. L'état *kakajam* n'est alors pas pensé comme un devenir, mais comme un substrat de la personne, indexé par son habileté à produire des visions puissantes, qui sont en retour source d'autorité (relative au contexte guerrier en ce qui concerne la personne

kakajam). Le schéma de cette production autarcique, ou autoréférentielle, d'une autorité est essentiellement circulaire : l'exercice d'une force de la volonté permet d'exercer un contrôle symbolique sur l'imagerie onirique, qui à son tour permet d'accéder à une position d'autorité. En retour, par sa compétence à contrôler l'imagerie désordonnée des rêves, la personne *kakajam* augmente son habileté à obtenir des visions favorables, comme de bons présages de chasse par exemple, ou de nouvelles visions *ajutap*. La théorie instrumentale repose donc sur l'idée que le rêve est avant tout une expérience intérieure de représentation orientée vers l'exercice d'un contrôle par le sujet des entités puissantes qui peuplent le monde invisible. Aussi l'efficace du rêve, « is based on the proposition that human beings influence events by creating order and simultaneously avoiding or neutralizing sources of disorder. [...] Dreams are a particularly potent field for the exercising of human control because they take place in an area of direct contact between people and powerful beings such as the *ajutap*. If a person can by force of will structure the events that take place in this area – in a sense, domesticating the ineffable – then he or she will have succeeded in imposing order in a domain that is critically important to the outcome of an activity » (*ibid.*: 165).

Cela contraste, dans un second temps, avec un certain nombre de sociétés dans lesquelles le rêve est une compétence spécifique, soit celle du chamane, soit celle des anciens. Chez les Wayana, le chamane est décrit comme le « grand rêveur », spécialiste de la communication avec l'Autre-monde (Chapuis, 1990 : 1140). Chez les Makiritare, nous avons vu que le double courait le risque de se faire capturer lors de son voyage dans l'autre monde. Le chamane, au moyen d'une transe hallucinatoire, peut suivre le double de la personne malade pour voir où il est retenu captif et tenter de la ramener. Il peut aussi, par sa maîtrise de l'état de rêve volontaire, l'*ensoñacion*, protéger les membres de son groupe d'une agression chamanique extérieure (Guss, 1980 : 305). Chez les Mataco, l'*ensoñacion* (*tohuislek*) est plutôt l'état de l'initiation chamanique, par lequel l'apprenti reçoit le véritable pouvoir (*lakahnaiah*), c'est-à-dire la double compétence de la guérison et du voyage de l'âme (Califano et Dasso, 1990 : 242). Chez les Arakmbut, le chamane (*wayorokeri*) est le spécialiste des rêves, c'est-à-dire de la communication avec les esprits du rêve. Les présages et les différentes indications pratiques qui proviennent des rêves (lieux favorables aux succès cynégétiques, diagnostics thérapeutiques) passent donc systématiquement par la personne du chamane (Gray, 1996 : 166).

Cette spécialisation chamanique de la compétence onirique n'est toutefois pas systématique. Chez les Ette, ce sont les anciens qui acquièrent la compétence d'*ensoñacion*, en même temps

qu'un *too* plus mobile (voir *supra*), grâce à laquelle ils sont capables d'intervenir à l'intérieur de la réalité onirique (Niño Vargas, 2007 : 304). Chez les Kagwahiv, ce sont bien les chamanes qui peuvent intervenir dans les rêves pour agir, c'est-à-dire pour produire le succès de leur action et non seulement le produire. Cependant, dans la mesure où le rêve est toujours compris comme un mode d'action, « toute personne qui rêve est un peu chamane » (Kracke, 1990 : 147).

Enfin, le déchiffrement, ou l'interprétation du rêve n'est pas non plus toujours une compétence spécifique, ou d'une relation de pouvoir. Chez les Apinayé par exemple, le déchiffrement n'est pas une tâche spécialisée parce que les événements présagés n'ont aucune cause « sociale ni morale », mais sont simplement « incontrôlables et inéluctables » (Da Matta, 1970 : 78). En revanche, l'interprétation des rêves suit toujours des règles spécifiques.

4. Valeurs et régimes de signification des rêves

La valeur signifiante du rêve repose sur deux critères : la distinction des différents modes de signification de l'image onirique, et la distinction des différents modes de communication de l'événement onirique.

Tout d'abord, les rêves sont généralement signifiants en ce qu'ils ont une qualité de présage. La raison pour laquelle le rêve est vu comme un présage n'a pas fait l'objet de nombreux commentaires. Chez les Pilaga, nous avons vu que le *paqál* sort du corps pour poursuivre ces activités ordinaires. Le rêve a donc valeur de prédiction parce que le *paqál* a effectué à l'avance les actions (Idayoga Molina, 1990). Cette explication n'est toutefois pas généralisable. Chez les Apinayé, ce serait l'anormalité de la situation onirique, c'est-à-dire la confusion qu'elle opère entre « plans et catégories », entre l'humain et l'animal par exemple, qui fonderait sa valeur de présage. Le rêve serait donc signifiant en ce qu'il produit un effet de discontinuité. À l'inverse, les bonnes choses se passent de présages oniriques puisqu'elles s'insèrent dans la continuité de la vie normale, et ne constituent donc pas des événements notables (Da Matta, 1970 : 95). Cette proposition n'est pas non plus généralisable. Chez les Achuar, « il ne semble pas que l'inversion entre le contenu du rêve et son message postulé soit perçue comme le signe d'une conjonction anormale, introduite par une homologie bizarre. En effet, loin d'être exceptionnels, les *kuntuknar* sont quasi quotidiens et ils annoncent, pour l'essentiel, un résultat positif et désirable qui n'est pas susceptible d'être interprété comme une discontinuité » (Descola, 1986 : 327).

Cependant, une dimension générale de la valeur signifiante du rêve est qu'elle se construit selon une logique d'inversion de deux champs de réalités opposés, et irréductibles l'un à l'autre :

animalité/humanité, monde aquatique/monde terrestre, ici/ailleurs, etc. De nombreuses sociétés construisent la signification des rêves par une distinction entre deux modalités de cette relation : indexicale (ou littérale) et iconique (ou métaphorique). Les premières se distinguent des secondes, en ce qu'elles ne nécessitent pas de travail d'interprétation, c'est-à-dire de déchiffrement du contenu sémantique. Les Achuar opèrent cette distinction par une terminologie spécifique. Les rêves *karamprar* sont des rencontres littérales avec une autre personne, et ne font pas l'objet d'un déchiffrement, tandis que les rêves *kuntuknar*, présages favorables de chasse, et *mesekamprar*, augures défavorables, ont une valeur métaphorique (Descola, 1989 : 444). Le processus d'interprétation des symboles oniriques est moins appliqué à leur « contenu » qu'aux « relations » qu'ils expriment (*ibid.*). Les rêves *kuntuknar* sont interprétés à partir des règles de conversion suivantes : inversion des opérations (*p.e.* une activité féminine signifie une activité masculine), conversion culture/nature ou humain/animal (*p.e.* une troupe de guerriers ennemis signifie un troupeau de gibier). Les rêves *mesekamprar* sont interprétés selon les règles de conversion suivantes : inversion selon l'axe humain/animal (il peut s'agir d'un signifiant animal et d'un signifié humain, ou bien d'un signifiant humain et d'un signifié animal, auquel cas il peut s'agir de l'action d'un homme sur un homme qui signifie l'action d'un animal sur un homme, ou bien de l'action d'un homme sur un animal qui signifie l'action d'un animal sur un homme), homologie des effets, et enfin homologie métonymique (*ibid.* : 446).

On retrouve cette relation entre valeur signifiante et valeur prédictive chez les Kalapalo : « while a dreaming can incorporate both iconic and indexical signs, only iconic images and the vision of self signifying the future of the dreamer are treated as significant in public dreams reports », ce qui signifie que « only that images that refer to the future of that person are considered socially meaningful » (Basso, 1987: 97). Chez les Kalapalo, les rêves littéraux, ou indiciaires, sont traités comme non signifiants parce qu'ils sont considérés comme étant essentiellement des « incidents » du passé récent du rêveur, ou des interactions avec des entités surnaturelles. À l'inverse, certains rêves sont considérés comme signifiants, parce qu'ils constituent une relation métaphorique « between images of the dreamer's own self as imagined in contexts of the future, and those of self's active participation in the event of the dreaming » (*ibid.*). L'opposition entre indice et icône dérive ainsi, pour les Kalapalo, d'une ambivalence constitutive du langage humain, qui, par analogie avec la figure du héros culturel décepteur, peut être véridique ou trompeur. Parce qu'ils sont causés par des sources extérieures au rêveur (événements de la veille, intervention d'entités surnaturelles), certains rêves sont tenus pour

indiciaires, constituant un degré zéro d'activité du sujet. En revanche, certains rêves sont tenus pour iconiques parce qu'ils sont un message visuel de l'« *interactive self* » (*akua*) du rêveur. Dans la mesure où les personnes apparaissent différemment de ce qu'elles sont réellement, en vertu d'une compréhension déceptive du langage (modèle du *trickster*), ces rêves doivent être interprétés métaphoriquement, c'est-à-dire comme des messages voilés par le référent visuel.

La relation entre rêve iconique et partage du rêve en public n'est pas systématique. Chez les Achuar, les rêves *kuntuknar*, présages métaphoriques de succès cynégétique, ne doivent pas faire l'objet d'un récit, sous peine de laisser le gibier accéder aux intentions du chasseur (Descola, 1986 : 326). De façon similaire, les Zuni et les Quiché partagent publiquement les mauvais rêves et gardent secrets les bons rêves (Tedlock, 1987). En revanche, chez les Kagwahiv, les rêves de mauvais augure sont « dit » rapidement près du feu, pour annuler la prédiction, tandis que les rêves de bonne augure sont racontés publiquement, loin du feu domestique, pour s'assurer que la prédiction ne s'annule pas (Kracke, 1987).

Yvinec (2005) soutient que la distinction entre rêves littéraux et métaphoriques est coextensive d'une distinction entre acte et signe. Les rêves littéraux se passeraient d'interprétation parce qu'ils ne renverraient pas à autre chose qu'eux-mêmes. Par exemple, à travers les rêves littéraux *karamprar*, les Achuar obtiennent des pierres ou des chants magiques (Descola, 1993). Les Xavante composent littéralement des chants au cours de l'expérience onirique. À l'inverse, certains rêves seraient métaphoriques parce que la relation qu'ils expriment « n'est pas actualisée sous sa forme définitive, qu'elle est encore instable, qu'il y a un écart entre la relation telle qu'elle est au moment du rêve et telle qu'elle sera lorsqu'elle aura atteint l'état vers lequel elle semble tendre. Pour le dire succinctement, les « présages » n'annoncent pas le futur, ils ne sont que des symptômes du présent » (Yvinec, 2005 : 45).

Chapitre 2

Cheminement méthodologique

Je me permets d'ouvrir cette section méthodologique par une pensée d'ordre philosophique qui, j'en ai la conviction, parle aussi de la position d'exilé de l'anthropologue sur le terrain, attaché à comprendre, et à se faire comprendre d'un autre dont il ne partage dans un premier temps ni les attitudes, ni les savoir-faire, ni les croyances : « on ne sait rien dans l'immersion pure, dans l'en-soi, dans le terreau du trop près. On ne saura rien, non plus, dans l'abstraction pure, dans la transcendance hautaine, dans le ciel du trop loin. Pour savoir, il faut prendre position, ce qui suppose de se mouvoir et de constamment assumer la responsabilité d'un tel mouvement. Ce mouvement est approche autant qu'écart : approche avec réserve, écart avec désir. [...] Telle est, après tout, la position de l'exilé, quelque part entre ce qu'Adorno appelait « la vie mutilée » (là où cruellement nous manque le contact) et la possibilité même d'une vie de la pensée (là où, dans le regard même, nous requiert la distance) » (Didi-Huberman, 2009 : 11).

Ce mouvement est au cœur de la méthodologie de ce projet de recherche, qui se caractérise par une série d'allers et retours entre une « démarche interprétative » et une « démarche expérientielle » (Goulet, 2011).

1. Méthodologie du terrain : allers-retours entre démarche interprétative et expérience interculturelle.

La démarche interprétative répond à la question : « que penser, et que faire comme anthropologue, une fois que l'on est confronté à des récits qui, à prime abord, paraissent bizarres? » (Goulet, 2011 : 115). Dans le cadre de ce mémoire, cette question va bien au-delà du caractère ésotérique de l'imagerie onirique pour une personne extérieure à la société achuar, et la réponse à cette question va également au-delà de l'apprentissage des règles d'interprétation des symboles. La démarche interprétative, ou ce que Marc Augé appelle « ethnologie participante », cherche ainsi à « entrer dans les raisons d'un individu ou d'une collectivité sans se confondre avec eux » (Augé, 2001 : 62; cité par Goulet, *idem*), c'est-à-dire à « converser avec eux », sans chercher « à devenir des indigènes [...] ni même à les imiter » (Geertz, 2003 : 217). Cela implique une certaine maîtrise des « codes socialement disponibles » (Goulet : 2011 : 115). L'adoption de cette démarche m'a permis d'accéder à un degré d'intersubjectivité avec mes hôtes, qui n'existait pas initialement, et conjointement à construire l'objet de ma recherche. Dans

un premier temps, je ne faisais pas part de mes propres rêves, notamment en raison de leur imagerie étrangère aux Achuar, et je me contentais de prendre des notes manuscrites des récits que l'on me faisait spontanément ou sur ma demande. Un jour, Ilario me demanda s'il existait des chamanes (*uwishin*) dans mon pays. Je lui répondais que ce n'était pas le cas, mais il me corrigea : « Si, les anthropologues sont *uwishin*. Ils écrivent dans des petits carnets noirs et avec ça ils connaissent toute la vie des gens. Ils ont des *tsentsak* (fléchettes magiques) qu'ils trouvent dans les arbres. Ces *tsentsak* sont puissants parce que l'*uwishin* achuar ne peut pas les voir ».

Outre le fait qu'elle me rappelait que tout savoir est une forme de pouvoir, cette analyse a permis d'améliorer la qualité de mon interprétation des récits de rêves. Le fait de ne pas partager ses rêves est compris comme une forme de dissimulation de l'intentionnalité, que les Achuar associent à une forme de pouvoir. Par exemple, les rêves *kuntuknar*, présages de succès à la chasse ne sont pas racontés. Ou encore, le pouvoir chamanique repose sur une capacité d'action cachée aux yeux de tous. Cette démarche interprétative m'a permis de prendre une distance avec une explication proximale des récits de rêve, basée sur la seule compréhension de leur valeur référentielle. J'en suis venu à considérer ces narrations plus généralement comme des formes de discours sur soi, et sur le rapport entre soi-même et les autres. Cela a déterminé la construction de mon objet de recherche, et permis d'ouvrir le champ de mes observations. Aussi, les données sur lesquelles reposent ce mémoire sont composées :

1. De mises en relation entre les récits de rêve et leur contexte pragmatique, qui comprennent : des données biographiques sur la personne du rêveur, des récits par le rêveur de l'histoire locale de la communauté, de la façon dont il conçoit sa relation à l'environnement, sa position relative à la vie communautaire, son rapport au territoire. (Notes manuscrites et enregistrements vocaux).
2. De l'observation des différentes pratiques, verbales et non-verbales, qui fonctionnent comme des modalités de la représentation de soi : peintures faciales, discours publics, performances sportives, mais aussi, gestes et attitudes diverses. (Notes manuscrites, enregistrements vocaux et photographies)
3. De l'observation pour lui-même du contexte cérémoniel des récits de rêve comme pratique performative : organisation de l'espace, succession des différents moments, répartition des temps de parole, et régimes de distribution de la parole, corporalité spécifique (regards, postures, gestes, distances, proximités), selon des critères d'âge, de genre et de position sociale. (Notes manuscrites, photographies et dessins).

4. De mises en perspective du récit de rêve avec d'autres formes de pratiques discursives, notamment les chants *anent* et les récits de mythes. (Enregistrements vocaux).

Outre cette démarche interprétative, ma méthodologie de terrain se caractérise par une démarche expérientielle, à travers laquelle « la connaissance d'autrui est générée par le biais d'une participation radicale dans son monde de la vie » (Goulet, 2011 : 121). Au sens strict, les deux démarches sont contradictoires, puisque la première cherche à « entrer dans les raisons » des personnes en refusant d'entrer dans leurs croyances, tandis que la seconde repose sur une expérience de déstabilisation du chercheur, qui l'appelle à « devenir autre » (Goulet, *ibid.* : 120), parce qu'« il se reconnaît [...] non comme une pure intelligence contemplatrice, mais comme l'agent involontaire d'une transformation qui s'opère à travers lui » (Lévi-Strauss 1963 : 11; cité par Goulet, *ibid.*). Il me semble cependant possible de voir une relation dynamique entre les deux démarches, et le terrain comme un mouvement d'allers et retours de l'une à l'autre.

Dans le cadre de mon terrain, la démarche expérientielle s'est formulée comme la transformation d'une posture d'étudiant (prendre le rêve comme objet), vers ce que j'appellerai une posture d'apprenant, ou d'initiation (prendre le rêve comme outil). Lorsque j'ai commencé à faire le récit de mes propres rêves, mes interlocuteurs les interprétaient systématiquement comme des rêves *mesikar*, c'est-à-dire soit, pour eux, des mauvais présages indiquant qu'ils ne devaient pas aller chasser, soit, pour moi, des signes de mon défaut de pouvoir (*kakaram*). À ces interprétations étaient articulés un ensemble de jugements négatifs sur ma personne : j'avais « peur », puisque je ne parlais pas pendant les discussions collectives, j'étais « faible » parce que je ne savais pas vomir, à la suite de l'absorption de l'infusion de *wayus*, j'étais « triste » enfin, parce que mes rêves étaient essentiellement tournés vers mes relations de l'extérieur. La transformation ne s'est pas réalisée par une conversion spontanée aux croyances achuar, mais par une incorporation progressive des savoir-faire, attitudes et comportements « socialement disponibles » dans ce contexte de vie. J'ai commencé petit à petit à savoir vomir, appréciant les effets corporels de cette pratique : un sentiment de vigueur et d'acuité sensorielle. J'ai pris part aux discussions collectives, notamment en partageant publiquement les données enregistrées (écoutes collectives de chants enregistrés, traductions en collaboration, etc.). Enfin, certains de mes rêves sont devenus des *kuntuknar*, des présages favorables aux activités de chasse (sans que l'imagerie mobilisée change radicalement), au succès desquelles j'ai été amené à participer. Mon intention pour ce mémoire n'est pas de faire de ces éléments autobiographiques des données de

recherche en tant que telle. Mais cette dimension expérientielle est importante puisqu'elle a permis de porter mon attention sur la dimension corporelle et affective des récits de rêve. Cette médiatisation de ma relation au terrain par les récits de rêve et les pratiques qui l'accompagnent déterminent ainsi le mode de distanciation théorique qui opère dans ce mémoire. Celui-ci s'est construit à partir d'un dialogue entre une attention aux contextes pragmatiques des récits de rêve (démarche interprétative) et une attention à la dimension corporelle, à la fois sensorielle et affective, qui accompagne ses récits (démarche expérientielle).

2. Cheminement conceptuel.

Le cadre théorique de ce mémoire se construit à partir d'une lecture critique des positions structuralistes et psychanalytiques. La première a pour défaut de réduire le rêve à un texte, la seconde de le réduire à un affect. L'une et l'autre de ces approches envisagent le rêve dans les termes d'une « représentation », la première estimant qu'il s'agit d'une opération de mise en ordre de données sensibles au moyen de schèmes disponibles, comme pré-condition de l'action, la seconde estimant qu'il s'agit de la symbolisation, ou de l'expression sous sa forme culturelle, d'un conflit psychique déterminé par l'histoire affective individuelle. La première approche présuppose qu'on lise le rêve depuis une opposition entre sujet et objet, la seconde depuis une opposition entre nature et culture. Après la lecture critique de ces deux approches, je présenterai l'orientation pragmatique de ce mémoire.

2.1. L'approche structuraliste et la dichotomie sujet/objet

L'approche structuraliste construit une compréhension littérale du rêve, en réduisant son potentiel de signification à sa seule valeur référentielle. Autrement dit, elle est réductrice au sens où elle remplace la diachronicité de la séquence narrative par la synchronicité des relations logiques sous-jacentes au récit. Cette dichotomie diachronique/synchronique, héritée de Saussure, constitue ce que Lévi-Strauss a appelé la double dimension du système de référence du mythe (Lévi-Strauss, 1958 : 234). En comparant le texte du mythe à une partition, il explique : « une partition d'orchestre n'a de sens que lue diachroniquement selon un axe (page après page, de gauche à droite), mais en même temps synchroniquement selon l'autre axe, de haut en bas. Autrement dit, toutes les notes placées sur la même ligne verticale forment une grosse unité constitutive, un paquet de relations » (*ibid.*). Dans le mythe, « c'est seulement sous forme de combinaisons de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante »

(*idem*). La méthode structurale vise donc à subsumer la séquence narrative sous son ordre logique. On doit à cette méthode la reconnaissance du fait que le mythe, à travers une certaine mise en ordre d'un matériau sensible, est avant tout concerné par la résolution d'un problème intellectuel.

Dans son analyse des règles d'interprétation des rêves chez les Achuar, Philippe Descola reprend cette méthode, ou plutôt affirme que les Achuar eux-mêmes procèdent à leurs interprétations en structuralistes : « While Levi-Strauss brings to light the intellectual problems that the myth tries to resolve by studying the relations between latent properties revealed by characters, situations and concatenations of narrative sequences, the Achuar dissect the dream imagery to extract elementary relations, themselves suggestive by homology of other relations that desired or dreaded events might materialise. Levi-Strauss splits up the empirical data of myths to discover the formula of a relation of ideas, whereas the Achuar break up nocturnal images into minimal logical units to draw from them practical indications » (Descola, 1989: 448). Cette analyse est essentielle pour comprendre les règles sémantiques de l'interprétation des rêves. Cependant, le problème de cette approche lévi-straussienne est qu'elle ne prend comme objet d'étude que l'événement narré, au détriment de l'événement de narration. Dès lors que les rêves sont perçus comme des textes, on suppose que pour en donner l'interprétation, il suffit de faire parler l'image onirique au moyen de la manipulation d'un code culturellement prescrit. Le structuralisme, dans sa version lévi-straussienne, est donc « a machine for the annihilation of time » (Turner, 1977). Ce qui manque à cette analyse, c'est la reconnaissance de la forme d'historicité propre au travail du rêve, et des micro-diachronicités (biographie du rêveur, histoire locale) constitutives de la singularité de l'événement de narration. Les Achuar ne font pas que réagir, dans un présent atemporel, à l'imprévisibilité de l'environnement au moyen d'une opération logique exercée sur les images nocturnes, qui serait destinée à produire une description des événements à venir (prédiction).

Cette perspective, enfin, est essentiellement cognitive, puisqu'elle envisage le rêve sous l'angle d'une opération de traitement de l'information empiriquement disponible. Elle présuppose ainsi que les interprétations servent à dissocier le contenu apparent du contenu réel des rêves. Taylor (1993) affirme ainsi que les récits de rêve constituent des commentaires sur les critères formels d'un énoncé vrai : les entités *iwianch* représenteraient « une sorte de « degré zéro » de la croyance, des irréalités à peine plus consistantes que des fictions reconnues » (Taylor, 1993 : 443), tandis que la rencontre avec un arutam susciterait « un degré de croyance dont la

certitude s'assimile à l'évidence du réel » (*ibid.*). Autrement dit, les entités *iwianch* et *arutam* « relèvent en définitive d'une sorte d'épistémologie ontologisée : il faut les prendre comme un bestiaire de commentaires réifiés [...] sur la coupure problématique entre langage et silence, entre fiction et réalité, entre objet du désir et objet de croyance » (*ibid.* : 445). Cependant, une telle conclusion ne peut se faire que si l'on reconnaît « la pertinence épistémologique de la question : qu'est-ce qui rend vraiment vrai? Ce qui revient à admettre l'existence de la distinction apparence-réalité et la nécessaire médiation des représentations » (Crépeau, 1996 : 23), c'est-à-dire en définitive admettre le dualisme « du sujet et de l'objet ou du schème et du contenu » (*ibid.*).

2.2. L'approche psychanalytique et la dichotomie nature/culture

La prise en compte de l'approche psychanalytique est essentielle, dans la mesure où elle cherche à appréhender la dimension diachronique du récit de rêve, en connectant celui-ci à la biographie du rêveur. Cependant, l'anthropologie d'inspiration psychanalytique n'a fait cela qu'en niant au rêve toute forme d'historicité propre, et en présentant le mythe comme la méthode d'intelligibilité du rêve. Selon Bidou (2001), « le mythe n'est pas un rêve, mais le traitement d'un rêve ancien et récurrent, comme dans une 'cure' » (21). Cette idée synthétise deux approches différentes : d'une part, l'opposition développée par Karl Abraham entre l'origine individuelle du rêve et l'origine collective du mythe. D'autre part, la critique par Malinowski de ce qu'il appelle une « naturalistic interpretation of myths » et sa réinterprétation comme « a hard-working, extremely important cultural force » (Malinowski, 1948 : 75). Bidou (2001) en arrive ainsi à la proposition selon laquelle « entre le rêve et le mythe, la relation est moins de gémellité que d'instrumentalisation. Le mythe instrumentalise le rêve, il le copie, l'utilise, lui emprunte ses procédés, son efficace » (*ibid.* : 20). Aussi, l'axe de distinction nature/culture s'est-il déplacé, puisque le mythe ne serait « pas une production sauvage comme le rêve, ou à demi sauvage comme le rêve raconté. Pour dire les choses autrement, les images et les scénarios du rêve figurent dans la syntaxe du mythe [...] non comme un 'effet de l'inconscient', mais comme 'un effet d'inconscient', comme on parle au théâtre, d' 'effet comique' ou 'tragique' » (*ibid.*).

Le problème de cette lecture me semble être dans la négation de temporalité qui est alors attribuée au rêve, compris comme « une sorte de présent atemporel », lieu de transfert des « désirs infantiles du rêveur » (*ibid.* : 24). Suivant Didi-Huberman (2009), on peut aussi dire que le problème de l'approche psychanalytique est dans le « remontage » du rêve comme « temps

subi ». Or, cette interprétation naturaliste du rêve, qui suppose la reconnaissance de la pertinence de la distinction nature/culture, et individu/collectif, peut être réfutée à partir de l'observation du caractère stéréotypé des expériences oniriques individuelles chez les Achuar. Le contenu manifeste des rêves, retenu par les interprétations achuar, ne varie pas d'un individu à l'autre, et est donc relié à une mémoire sociale, ou une imagerie communément partagée. Ce qui varie d'une personne à l'autre, ce sont les actes interprétatifs. Ces interprétations sont dépendantes du contexte, d'une problématique familiale, sociale, ou d'une discussion préalable.

L'opposition entre rêve individuel, sauvage ou informe, et mythe collectif, structuré et régulateur, suppose de reconnaître, en définitive, que les constructions syntactiques culturelles opèrent comme un canal de régulation des désirs individuels. Mon hypothèse est que cette opposition est annexée à une conception des rapports entre rêves et pouvoirs spécifique à un mode d'organisation sociale dépendant d'un pouvoir centralisé. Face aux règles communes auxquelles chacun doit conformer son comportement, l'activité de libre association du rêve est comprise comme l'expression d'un particularisme, et partant comme porteuse d'un potentiel subversif. L'étude des rapports entre temporalité mythique et temporalité onirique, dans la société achuar, permettra de tracer les lignes d'une conception alternative des rapports entre rêves et pouvoirs.

2.3. Construction de l'approche pragmatique de ce mémoire

Appréhender les rapports entre les personnes, et les rapports entre les personnes et le monde, en prenant le rêve comme outil, exige que l'on déplace le niveau d'analyse de la compréhension d'un environnement structural (comment les représentations symboliques médiatisent-elles la relation de la personne à son environnement?), vers une approche de la production interactionnelle des significations (comment la combinaison d'éléments de significations disjoints permet la production d'un nouvel énoncé ayant une valeur efficiente dans le contexte historique et social?).

L'étude spécifique de la valeur pragmatique du récit de rêve pourra s'appuyer sur la théorie *expressive* des rêves développée par Graham (1995) : « In considering the forms in which individuals [...] choose to publicly re-present their dreams I envisage dream sharing as a form of social action. In a very Bakhtinian sense the representational forms that circulate within communities influence the ways in which "inner experiences" such as dreams are externalized. [...] My approach to dreams reflects a shift that is currently under way in the anthropological

orientation toward dreams, a shift away from the focus of content – the result of the dominant Freudian perspective – toward a perspective that views dreams as communicative process. This reorientation enables me to consider instances of dream sharing as potentially multifunctional expressive acts » (Graham, 1995 : 5). La théorie expressive cherche donc à analyser l'expérience onirique comme un processus à travers lequel la personne se construit, se détermine, se dispose à agir. En étudiant la valeur pragmatique du récit de rêve, j'interrogerai donc la façon dont celui-ci concerne le devenir même de la personne, à travers le partage et la mise en forme sociale d'une expérience intérieure. Cette perspective rejoint l'observation selon laquelle « the dreaming experience itself is *performative*, in the sense that it is already part of the *doing* of something, and not merely a *description of the doing* of something" (Tedlock, 1987: 7). Une analyse pragmatique des rêves suppose donc que l'on prenne ses distances avec l'*épistémé* propre à l'interprétation psychanalytique des rêves, qui donne une « priorité idéologique » à « la fonction référentielle du langage » (Crapanzano, 1981 : 123), et qui réduit le récit de rêve à un « texte » (Kracke, 1987), négligeant ainsi la nature « spatio-sensorielle » de l'expérience onirique (*idem*). Cela suppose, en outre, de prendre ses distances avec un modèle de l'interaction communicationnelle réduit à un échange d'informations entre émetteur et récepteur.

Les participants de l'événement de narration du rêve sont engagés dans une perception différente des choses parce que l'acte interprétatif est avant tout une interaction entre l'image du rêve et une imagerie culturelle plus générale, à l'intérieur d'un contexte défini. Autrement dit, l'interprétation du rêve est une relation triangulaire entre l'image rêvée, le contexte historique et social dans lequel a lieu l'occurrence du rêve et son interprétation, et l'imagerie culturelle. On peut donc dire que sur le plan à la fois sémantique et pragmatique, « toute métaphore réussie présuppose un contexte de référence, et de relecture, très vaste » (Eco, 1990 : 172). Une certaine contextualité est nécessaire pour interpréter sémantiquement le message du rêve. Mais également une certaine « intertextualité » est nécessaire pour interpréter l'image, non plus seulement dans le but de produire un sens, mais pour « rendre sensible [...] ce qui n'existe qu'à l'état virtuel » (Larousse, « interprétation »). Cela suppose de comprendre les entités autres qu'humaines (animaux, entités humaines surnaturelles), dont les discours ou les actions oniriques sont rapportées dans l'acte interprétatif, comme des participants de l'événement de narration.

Une telle situation de communication problématise la stabilité du modèle classique de l'énoncé basé sur le couple locuteur/destinataire. Comme l'a noté Dell Hymes (1974: 54), « the common dyadic model of speaker-hearer specifies sometimes too many, sometimes too few,

sometimes the wrong participants ». Bien souvent, le récit de rêve ressemble à une forme de *self-talk*, dans lequel l'auditoire joue un certain rôle sans que le message ne lui soit destiné pour autant. Le problème du modèle locuteur/destinataire est donc son caractère décontextualisé. Il faudrait pouvoir décomposer la position de locuteur et celle de destinataire en différents rôles secondaires. Pour autant, comme l'a montré Judith Irvine (1996) dans sa critique du modèle de Levinson, une approche décompositionnelle ne résout pas ce problème de décontextualisation, si les différents rôles fragments sont compris à leur tour comme des universaux de toute situation de communication. Par exemple, le modèle suivant est opérationnel dans certaines situations d'énonciation particulières, mais ne peut pas être universalisé. Dans ce chapitre, j'utiliserai les termes de ce modèle en montrant (1) qu'ils ne correspondent pas à des rôles strictement identifiables (plusieurs rôles possibles pour un participant), et (2) qu'ils deviennent problématiques au regard de la temporalité spécifique du récit de rêve.

		Responsabilité		
		Source	Transmission	Forme
Locution	Auteur	+	+	+
	Transmetteur	-	+	-
	Commanditaire (<i>Sponsor</i>)	+	-	-
	Relayeur	-	-	+

Figure 1. Déclinaison théorique des différents rôles de locution

Ce modèle présente la fragmentation de la locution à travers différents rôles, qui assument tous des responsabilités différentes (Source, Transmission, Forme) vis-à-vis de la production de l'énoncé. L'auteur est le locuteur complet qui assume à la fois être la source de l'énoncé (Source), celui qui communique le message (Transmission) et qui est responsable du code à travers lequel le message est transmis (Forme). La notion de rôle moteur ici est déterminante, dans le sens où le locuteur qui assume ce rôle se présente comme responsable de l'efficacité de la parole. Celui qui assume cette responsabilité est donc celui dont la parole commande l'action des autres ou le cours des événements. À l'inverse le transmetteur (S-, T+, F-) n'est pas tenu pour pleinement responsable de sa parole, au sens où il parle au nom de, dans l'intérêt d'un autre que lui. Sa parole commande, mais il ne s'agit pas de son propre

commandement. Le relayeur (S-, T-, F+) n'assume même pas la responsabilité d'un tel commandement indirect. Il ne fait que répéter, relayer ce qui a été dit par un autre, sans se constituer en porte-parole. Enfin le commanditaire (S+, T-, F-) est le responsable de l'événement de parole porté par un autre. Le commanditaire intervient donc en amont de la séquence narrative.

Un tel modèle implique que l'on puisse distinguer, dans un ensemble d'énoncés particuliers, les différentes personnes qui assument respectivement ces différents rôles de locution. Or, nous observons plutôt dans les récits de mythes et de rêves une « indétermination des rôles de participation » (Irvine, 1996). En effet, il faut distinguer dans ces récits d'un côté l'événement de la narration, qui fait intervenir des acteurs réels, et l'événement narré, qui met en scène des agents virtuels. Celui qui assume la position d'auteur (S+, T+, F+) dans l'événement de narration, n'est en même temps que le transmetteur (S-, T+, F-), voire le relayeur (S-, T-, F+) de la parole produite dans l'événement narré. La personne du rêveur produit, à partir d'elle-même, un ensemble de locuteurs (entités naturelles ou surnaturelles, humaines ou animales), qui ne parlent qu'à travers elle, mais qui en sont pour autant distincts. Or cette « indétermination des rôles de participation » (*ibid.*) semble être précisément l'objet même de ces situations d'énonciations qui font intervenir des participants autres qu'humains. Plutôt que de chercher à attribuer, de façon rigide, différents rôles de participations aux différents acteurs réels ou agents virtuels de la communication, nous chercherons donc à comprendre comment l'établissement de cette communauté pragmatique produit une indétermination, une ambiguïté dans la répartition de la responsabilité de la parole.

Ces outils d'analyse permettront en définitive de théoriser la relation entre rêve et agentivité. Afin de les rendre opérant, ils seront mis en relation avec une attention spécifique portée à la dimension corporelle, et inter-corporelle, de l'expérience onirique, en tant qu'expérience socialement partagée. L'analyse pragmatique de la situation de communication onirique sera ainsi mise en relation avec une pragmatique matérielle. Ce mémoire s'attachera à décrire les rythmes et les processus corporels et intercorporels par lesquels l'expérience onirique est signifiée, en les replaçant dans leurs différents contextes cérémoniels et rituels. Ces contextes seront décrits (1) en eux-mêmes et pour eux-mêmes : l'analyse portera alors sur « l'élaboration esthétique des sens » (Leavitt, 1990), et sur le caractère dynamique de la « corporéité » (Bernard, 2002) qu'on observe au sein des contextes cérémoniels et rituels; (2) comme une modalité des

relations sociales (humains-ancêtres, humains-animaux, humains-humains) à part entière (Houseman et Severi, 1994).

Ces analyses permettront en définitive de préciser la relation spécifique entre rêves, personnes et pouvoirs dans la société achuar. Je discuterai pour cela la théorie présentée par Michael Brown (1987) concernant cette relation chez les Jivaro Aguaruna. Son hypothèse, fondée sur la théorie de la nature distribuée du pouvoir dans les sociétés à petite échelle (Adams, 1975), est que la société Aguaruna, constituée de noyaux familiaux indépendants, basée sur une économie de chasse et de cueillette qui ne permet qu'une très faible accumulation des biens, et structurée par des relations d'échange très relâchées, n'autorise l'acquisition d'un pouvoir personnel qu'à travers la compétence technique (*skill authority*). Les Aguaruna, comme l'ensemble des jivaros, médiatisent leurs actions sur l'environnement naturel et social par différentes pratiques culturelles comme l'interprétation des rêves ou les « chants magiques » (*anen*). Selon l'auteur, ces pratiques culturelles fonctionnent comme des compétences symboliques, qui assurent à l'individu un contrôle sur son environnement. Il ajoute que, par opposition aux sociétés occidentales dans lesquelles le rêve fonctionne comme un espace imaginaire privé, par lequel l'individu résiste ou s'extrait des structures de pouvoir officielles, les sociétés à petite échelle utilisent le rêve pour fonder un pouvoir individuel précaire. Cette hypothèse sera testée dans le cadre de l'analyse de la relation entre rêve et pouvoir chez les Achuar. Pour cela, j'analyserai la structure de participation des événements de narration des rêves, afin de comprendre si celles-ci sont orientées, et si oui selon quelles modalités, vers la production d'un pouvoir symbolique pour le rêveur.

Première Partie

« Ce n'est pas un autre monde. C'est le monde, mais différent »

Poïétique de l'espace-temps onirique

Les Achuar n'utilisent pas de terminologie spécifique pour décrire ce qui serait un espace-temps du rêve et des visions. Il est vrai que rêves et visions sont le lieu d'une rencontre avec des entités invisibles, mais il ne faut pas oublier en route que ces rencontres, d'une part, peuvent survenir pendant le quotidien, à l'état de veille, et d'autre part, sont constamment mises en dialogue avec les différents contextes ordinaires de l'action. Il n'y a pas chez les Achuar quelque chose comme « le rêve », ou « le monde des rêves », mais simplement un ensemble de discours et de pratiques non-verbales à l'intérieur desquels se trouve projetée une certaine imagerie privée ou collective, à laquelle les différents acteurs reconnaissent à la fois une signification et une valeur pragmatique dans le contexte de leur interaction. Ainsi, on ne trouve pas chez les Achuar l'idée que le rêve serait une réalité en soi, que ce soit sous la forme d'un « monde-autre » (Perrin, 1992 : 53), ou d'un monde des essences (Harner, 1972). Les Achuar ont bien un discours de contextualisation spatiale de l'événement onirique, mais celui-ci ne saurait être traduit dans les termes d'une hiérarchisation entre différents degrés de réalité. Concernant les visions induites par la consommation de substances hallucinogènes, les Achuar utilisent l'expression « voir dans ». On « voit *dans* » le *natem* (ayahuasca), *dans* la *maikua* (Datura), ou *dans* le *tsaank* (tabac). La plante hallucinogène est donc décrite comme un canal de perception alternatif, qui a une valeur d'espace métaphorique. Pour expliquer comment le chamane voit *dans* le tabac, l'un de mes hôtes évoqua l'image suivante : « C'est *comme* s'il voyait le monde entier à l'intérieur d'une petite boule de verre. C'est notre monde, mais tout petit. Ainsi il peut tout voir. C'est comme ça qu'il peut connaître la vie des gens et les atteindre (*hacer dano*) ». Une autre personne utilisa l'image de la télévision pour expliquer que le *natem* lui permettait de voir sa femme lors des séjours de celle-ci à l'extérieur (la ville). L'utilisation de ces deux images (boule de verre, télévision) indique que l'expérience visionnaire ne donne pas accès à un « monde-autre », mais au même monde *autrement*. En développant la métaphore télévisuelle, on peut dire qu'il s'agit moins d'une « vision du monde » - la perception par un sujet d'une réalité extérieure à lui - que d'une *mondovision*, c'est-à-dire la synchronicité, dans un même acte de perception, d'espace-temps ordinairement discontinus. L'expression « voir dans » désigne donc une modalité spatio-sensorielle : « voir dans », c'est opérer une déréalisation des distances, et actualiser un contact

autrement irréalisable. Cette modalité ne concerne pas seulement les visions induites par l'effet de psychotropes, mais permet de caractériser l'ensemble des expériences oniriques et visionnaires. Le thème de l'approche (*acercar*) et de la distance à parcourir est en effet un épisode narratif omniprésent dans tous les récits de rêves et de vision. Par exemple, lorsqu'une figure ancestrale fait son apparition au cours de la nuit, les Achuar ne disent pas qu'elle « apparaît », ou qu'elle « transmet un message », mais qu'elle « s'approche ». La réaction que le rêveur doit avoir dans cette circonstance est alors présentée en termes de travail sur ses propres émotions et de distance à parcourir. Après avoir été approché au cours d'un rêve, il doit se préparer à la quête d'une vision à travers la forêt. Lorsque la vision commence, il perçoit tout d'abord des formes monstrueuses ou effrayantes. Il doit « ne pas avoir peur », et « s'approcher », ou « toucher du bout du doigt » l'apparition. Celle-ci « disparaît » alors, pour faire place à l'apparition de l'ancêtre, terme de la quête. Ou encore, l'un de mes hôtes évoqua un rêve dans lequel des chiens géants s'avançaient vers lui en menaçant de le mordre, rêve qu'il mit en relation avec son projet de rendre visite à l'un de ses beaux-frères pendant la journée. À travers les rêves et les visions, les entités humaines et animales, qu'elles soient surnaturelles ou non, sont soit approchées par le rêveur, soit approchantes. Les rêves et les visions médiatisent donc la relation de la personne à l'espace, par la métaphore visuelle du mouvement approchant, produisant un « déplacement » de la perception. Un jeune de la communauté de Guarani, s'est un jour exilé en forêt prendre de la *datura*. À son retour, comme je l'interrogeai sur le contenu de sa vision, il me répondit : « Tout ce que je peux dire c'est que ce n'est pas un autre monde. C'est bien le monde, mais différent ».

La première partie de ce mémoire cherche à rendre compte de ce que l'on peut appeler la poïétique de l'espace-temps onirique. J'utilise le terme « poïétique » dans le sens où, à partir du contexte cérémoniel du récit de rêve, s'ouvre un ensemble de potentialités du rapport à soi, aux autres et à l'environnement. L'actualisation de ces potentialités ne repose pas uniquement sur des représentations culturellement déterminées, mais est plutôt le résultat d'une composition quotidienne et d'une forme de créativité culturelle. Loin d'être une donnée culturelle statique, le rêve est un rapport social actif et dynamique. Le chapitre 3 concentre son analyse sur les différentes configurations de la spatialité des rapports entre les personnes, en partant du contexte cérémoniel du récit de rêve. Le chapitre 4 se focalise sur la temporalité de l'expérience onirique, et plus spécifiquement sur la forme d'historicité propre à cette expérience.

Chapitre 3

Territoires, trajectoires et horizons :

les rêves et la composition quotidienne du « bien vivre »

Ce premier chapitre cherche à rendre compte, à partir de mes observations et participations de terrain, des modalités selon lesquelles l'imagerie onirique prend corps dans le cours de la vie quotidienne. Le motif du rêve est présent de manière diffuse à travers une diversité de pratiques verbales et non-verbales, et se trouve toujours être l'occasion d'un rapport constructif des individus ou des groupes à leur environnement, à travers lequel peuvent être observés conjointement des processus divers comme la formation de la personnalité, l'aménagement des territoires, ou l'évolution de l'identité culturelle. Il y a ainsi une vie sociale des images oniriques, qui dépasse le strict cadre de la communication des rêves nocturnes, et qui est articulée à la composition quotidienne du « bien vivre »⁵. Pour commencer, dans quel contexte se déroulent les récits de rêve? Et selon quelles modalités les différents contextes sociaux s'articulent-ils à l'espace-temps des récits de rêve?

1. « Parler dans la wayus ».

L'espace-temps privilégié des récits de rêve est la cérémonie matinale de l'infusion de *wayus* (*Ilex guayusa*). Cette cérémonie se déroule dans la maison (*jea*) : aux alentours de trois heures du matin, l'épouse se lève pour raviver les braises de la veille, et préparer l'infusion dans une grande marmite réservée à cet usage. L'époux est ensuite le premier à se lever et prend place sur son tabouret attitré (*chimpui*) au centre de la maison. La plupart du temps, les autres membres masculins du cercle familial restreint, les fils et les gendres vivant à proximité du foyer parental, se lèvent spontanément pour venir s'asseoir aux côtés du père de famille, au compte-goutte, mais toujours avant quatre heures du matin. En certaines occasions, le père choisit de les réveiller sans sortir de la maison. D'après mes observations, il utilise pour cela différentes stratégies : jouer un air de flûte et/ou siffler ce même air, souffler dans une trompe, déclamer un discours à voix haute depuis l'entrée de la maison, allumer le poste de radio, qui retransmet les programmes culturels de *La Voz de la NAE*⁶. Ces stratégies renforcent la formalité de la cérémonie de la *wayus* et, dans

⁵ Voir *infra*.

⁶ Les programmes en question sont le fruit de la politique éducative du gouvernement de la NAE. *La Voz de la NAE* diffuse des récits de mythes, des *anent*, des discours protocolaires (*aujmatsumu*), et est également

les occasions où je les ai observées, sont toujours utilisées par le père pour signaler qu'il veut aborder des sujets qui sont particulièrement importants pour l'ensemble du groupe familial. De façon régulière, des personnes extérieures au cercle familial restreint sont aussi invitées à venir prendre la wayus. L'invitation se fait la veille et ses motifs ne sont pas explicitement évoqués. On se contente simplement d'un échange informel, que l'on conclut par la formule *arum wayus umurtai*, « tout à l'heure nous prendrons la wayus ». Ces invitations répondent à une diversité de motifs, mais elles sont toujours adressées par une personne qui a une problématique spécifique à résoudre (conflit interpersonnel, demande de collaboration ponctuelle, difficultés familiales, etc.). Comme le résumait Ilario Vargas, mon premier hôte : « La chicha [bière de manioc] est juste pour converser, mais parler dans la wayus, c'est pour régler les problèmes ». L'événementialité des récits de rêve doit donc être replacée dans cet espace-temps spécifique d'une interaction orientée vers la discussion de problématiques individuelles. Cela ne signifie pas que les rêves ne sont racontés que dans l'intention de régler des conflits. Le récit de rêve est un moment où la trajectoire individuelle fait l'objet d'une élaboration collective, que ce soit sous la forme de négociations, de manifestations d'intention, de demandes de collaboration ou d'inventions d'un projet commun. Seul l'hôte, ou le père de famille parle dans un premier temps. Tous ne racontent pas leurs rêves. Si une personne a une problématique spécifique, différente de celle du père, il attend la fin de la cérémonie pour en faire le récit, et ne le fait pas publiquement. J'ai ainsi été plusieurs fois pris à parti, une fois la cérémonie terminée, par un fils ou un gendre qui me faisait le récit de son rêve à voix basse. Une fois la problématique du père exposée, la cérémonie de la wayus prend fin. Les hommes sortent alors tour à tour devant la maison pour vomir. Cette boisson n'a pas de réelles propriétés émétiques. En réalité, il semble que ce soit surtout le fait de boire rapidement plusieurs gorgées à la fin de la cérémonie, associé à une technique de contraction violente du diaphragme, qui permettent véritablement d'expulser la boisson. Quoiqu'il en soit, la régurgitation est toujours accompagnée de râles bruyants et est régulièrement suivie de quelque chose comme une déclamation, ou une affirmation, de sa propre force. À leur retour dans la maison, les hommes occupent chacun une place différenciée : le père de famille retrouve son siège central, tandis que les fils, gendres ou invités s'installent sur des bancs de part et d'autre de l'entrée de la maison. La cérémonie de la wayus est en fait le seul moment de la journée où la segmentation de l'espace du foyer est abolie. Pour comprendre comment ces différents éléments

utilisée comme un canal de transmission de messages personnels, seul moyen de communication avec leur famille pour les personnes qui résident temporairement en ville.

(suspension de la segmentation de l'espace, distribution de la parole, vomissements) participent de la construction de la valeur pragmatique des récits de rêve, il faut maintenant décrire la relation que ces éléments entretiennent avec la composition plus générale de l'espace.

1.1. La composition de l'espace domestique.

L'unité du groupe domestique se réalise à travers la coopération économique et un ensemble d'obligations morales entre parents proches. Il est attendu de chacun qu'il soit performant dans ses tâches spécifiques, et la capacité d'agir individuelle est constitutive de la réalisation de cette unité, en même temps qu'elle en est l'indice. En ce qui concerne l'identité de genre, l'épouse exerce une pression de rendement sur son époux ainsi que sur ses fils non-mariés. L'homme doit mettre ses compétences de chasseur au service de son épouse ou de sa mère. Les chasses infructueuses sont l'objet des contrariétés de l'épouse, ainsi que des moqueries des autres hommes de la communauté. Le fait d'être bon chasseur réalise donc l'unité domestique. Mais l'incapacité d'un homme à réaliser ses tâches est l'indice d'une anomalie des relations, ou d'un non-respect des obligations morales par l'un des membres du groupe familial. Ainsi, le veuvage, le célibat prolongé, l'adultère ont un pouvoir invalidant pour l'homme qui est victime de cette situation. Cela est notamment formulé à travers le motif du rêve négatif *mesikar*. Le terme *mesikar* désigne à la fois un type de rêve, de mauvais augure, et un état de somnolence, d'apathie prolongé. Cet état se traduit par une incapacité d'agir et est le signe qu'il y a eu transgression d'un interdit familial. Les exemples qui m'ont été fournis sont les suivants : adultère masculin, vision d'un cadavre, médisance envers le père ou un aîné quelconque, vol, mensonge. En ce qui concerne les relations entre hommes, les obligations réciproques sont soumises aux critères de l'âge et de la relation d'affinité. Ainsi il y a une coopération faible, ou occasionnelle entre cognats de même génération (frères), tandis qu'il y a une exigence de coopération forte entre génération différente (exigence du père envers ses fils) et entre affins. Concernant l'affinité, l'homme aura une relation de coopération privilégiée avec le frère de son épouse, et l'habileté du beau-père à obtenir l'aide de ses gendres dans la réalisation de ses différentes tâches est constitutif d'un statut social prestigieux (*uunt*, « ancien ») dont il peut jouir au sein de la communauté.

L'unité du groupe domestique est donc réalisée à travers le respect d'obligations morales, lesquelles constituent l'idéal achuar du « bien-vivre » (*pengker pujustin*). Cet idéal est un horizon régulateur pour l'action individuelle, et est constitutif de la notion achuar de « pouvoir » (*kakaram*), qui désigne à la fois une capacité d'agir et un savoir-agir. La maison constitue le cœur

des interactions orientées vers le bien-vivre, et opère à cet égard une spatialisation des relations selon quatre critères : l'âge, le genre, la consanguinité, et l'affinité.

1.1.1. La spatialisation de l'identité de genre.

La maison, traditionnellement de forme ovale, est un espace divisé en deux moitiés, une moitié dite féminine (*ekent*) et une moitié masculine (*tangkamash*). Cette division est l'indice de la spécialisation économique de l'homme dans les activités de chasse et de pêche, et de la femme dans la culture des jardins et la préparation de la nourriture.

L'*ekent* est la partie « arrière » de la maison, où l'on trouve principalement le feu de cuisine, ou les feux lorsqu'il y a plusieurs épouses, les récipients de fermentation du manioc, les différents lits des épouses, ainsi que les hamacs ou les couches au sol des enfants. Les femmes invitées y sont reçues sans formalité, peuvent utiliser sans distinction l'un des feux de la maison, distribuent leur propre stock de bière de manioc. En revanche, l'accès à cet espace est proscrit aux hommes extérieurs à la maison. Les fils y dorment jusqu'à l'âge de 10-12 ans, et le gendre y dormira avec sa nouvelle épouse pendant les quelques années de résidence postnuptiale uxorilocale. Lorsque le temps de résidence chez les parents de l'épouse s'achève, le gendre peut alors fonder son propre foyer et s'installer dans la communauté de son choix. La mobilité uxorilocale est aujourd'hui pratiquée dans les trois communautés où j'ai séjourné. Elle est vécue comme un devoir envers le beau-père, mais se trouve souvent reportée ou réduite à quelques mois, au profit d'une plus grande proximité avec le foyer du père de l'époux. Si bien que la résidence postmaritale est aujourd'hui, de fait, patri-uxorilocale. Lorsque le fils du foyer atteint 10-12 ans, il quitte l'*ekent* pour dormir dans le *tangkamash*.

Le *tangkamash* correspond au « devant » de la maison, c'est-à-dire qu'il est l'espace par lequel doivent entrer tous les hommes qui ne sont pas l'époux résident (Ego). Cette règle s'applique sans distinction de distance sociale ou générationnelle. Les fils adultes, le père d'Ego et ses gendres eux-mêmes, malgré leur appartenance au cercle familial restreint, y sont soumis. Autour de l'entrée se trouvent répartis plusieurs bancs sur lesquels les hommes invités prennent place, après s'être annoncés au loin. Dans cette partie sont en outre rangés les effets personnels d'Ego : matériel de chasse, de peinture faciale, mais pas ses vêtements. Ego siège traditionnellement au centre de la maison, à la frontière entre les deux moitiés. Les hommes qui arrivent de l'extérieur au cours de la journée sont reçus par des salutations formelles. Les discours d'accueil protocolaire n'ont plus cours dans les communautés que j'ai visité, mais les hommes

s'attachent toujours à marquer une distance maximale avec leurs invités, notamment à travers la gestion de différents rythmes corporels et de la parole. Les corps sont dans un premier temps figés et les regards tournés vers le sol scrutent l'autre discrètement, chacun gardant le silence. Puis l'hôte demande *taumek*, « tu es arrivé? », à quoi l'invité répond *ai tajai*, « oui, je suis arrivé ». Après quoi la parole se libère, et commencent quelques échanges formels et courtois. Pendant que les hommes parlent, l'épouse ou l'une des épouses d'Ego commence alors à distribuer silencieusement la bière de manioc (*jiamanch*), en commençant par son époux. Lorsqu'elle sert des invités, elle prend toujours soin de détourner le regard au moment de tendre le bol de bière. À partir du tabou spatialisé que constitue l'*ekent*, et de cette pratique d'évitement de la part de l'épouse, on peut dire que tout invité de l'extérieur occupe la position de rival potentiel pour l'époux. La composition de la maison est donc orientée vers le maintien ou l'affirmation de l'unité consanguine, qui est à la fois une unité de reproduction, de production (division sexuelle des tâches) et de consommation. Le maintien de cette unité passe par la spatialisation de l'identité de genre, spatialisation qui constitue un indice de la « réussite » de la complémentarité économique. Autrement dit, l'activité économique du foyer familial ne doit pas être comprise comme une simple activité de production des biens de subsistance et de consommation. Elle est aussi orientée vers une production des personnes. Cette idée de *production des personnes* se manifeste dans la société achuar par le fait que la division sexuelle du travail repose sur une division sexuelle symbolique, dans les relations de communication avec les entités autres qu'humaines, entre consanguinité et alliance. La productivité dans les jardins prend sa source dans la relation de consanguinité que les femmes entretiennent avec le manioc. Dans les *anent* destinés à favoriser la reproduction du manioc, les femmes s'identifient à *Nunkui*, la « mère du manioc », et font référence au manioc par le terme *uchiru*, « mon fils ». Le domaine de production des femmes réalise donc un degré maximal de reproduction consanguine, qui repose sur la maîtrise du mécanisme d'auto-reproduction du manioc (bouture). La productivité masculine quant à elle repose sur la capacité de l'homme à séduire le gibier. La division sexuelle des tâches entre époux traduit donc la complémentarité entre deux paradigmes de reproduction, c'est-à-dire de prolongement dans le temps de l'unité du groupe familial : la consanguinité et l'alliance. C'est pourquoi, à la spatialisation des identités de genre dans la maison, se superpose une spatialisation des distances sociales, c'est-à-dire des relations entre le proche et le lointain, entre l'intériorité et l'extériorité au groupe.

1.1.2. La spatialisation des distances sociales.

Au sein de la maison, l'identité de chaque homme est fortement différenciée. Tout d'abord, l'époux/chef de famille (Ego) occupe une position centrale, à mi-chemin de l'*ekent et du tangkamash*, tandis que les autres hommes occupent de façon indifférenciée des positions périphériques, en prenant place sur les bancs répartis autour de l'entrée du *tangkamash*. La différenciation des hommes est ensuite marquée à travers plusieurs pratiques. Lorsque les invités entrent dans la maison, les salutations sont adressées individuellement, à tour de rôle. Si l'échange comporte un degré élevé de formalité, chacun effectue un ensemble de performances verbales (les salutations sont alors déclamées avec un niveau de voix élevée, sur un rythme saccadé, avec une accentuation tonique de la première syllabe du dernier mot de la phrase), ou non-verbales (peintures faciales distinctives, ou, plus rarement aujourd'hui mais traditionnellement, ports d'arme à feu, de couronne de plumes *tawasap*). Enfin, les échanges donnent lieu à une manipulation asymétrique de la terminologie de parenté. Lorsqu'ils s'adressent à l'épouse d'Ego pour la remercier ou lui demander un surplus de bière, les affins « consanguinisent » leur terme d'adresse. Ainsi un homme va s'adresser à une belle-mère par le terme *nukua*, qui signifie « mère », ou bien à une cousine croisée, c'est-à-dire une épouse potentielle, par le vocatif *umachiru*, « ma sœur ». En revanche, Ego souligne toujours sa relation d'affinité envers les hommes présents, en utilisant par exemple le terme *sai*, « beau-frère », pour identifier un cousin croisé de même sexe, c'est-à-dire un beau-frère potentiel, ou *awe*, pour désigner aussi bien le mari de sa fille que le fils de sa sœur, alors identifié comme un gendre potentiel (Taylor, 1983 : 336). Cette pratique indique que les relations d'alliance entre hommes constituent la matière privilégiée des interactions sociales orientées vers le bien-vivre. Mais elle indique aussi et surtout que la possibilité des alliances repose sur une asymétrie fondamentale entre la position centrale d'Ego, fortement particularisée, et la position périphérique des autres hommes qui constituent, du point de vue d'Ego, les termes interchangeables d'une extériorité, conditions de possibilité de l'alliance. La notion d'interchangeabilité est ici utilisée dans le sens où les consanguins sont identifiés par Ego « comme » des affins, c'est-à-dire du point de vue leur potentiel d'alliance productive. En effet, Ego n'accède à une pleine capacité d'agir (*kakaram*) que lorsqu'il occupe cette position centrale, à partir de laquelle il peut composer des alliances, dont la condition logique minimale est la production d'une extériorité au groupe familial restreint. À l'inverse, le fait de ne pas occuper cette position centrale est une condition limitante de la capacité d'agir. Par exemple, Franklin, le fils d'Ilario Vargas, mon premier hôte, était un homme

marié et père de deux enfants, mais vivait encore chez son père. Il expliquait lui-même cette situation par un manque de pouvoir (*kakaram*), qui se traduisait, d'après son propre diagnostic, par un faible rendement de ses activités de chasse. Cela l'empêchait, comme par l'effet d'un cercle vicieux, de construire sa propre maison, puisque disait-il, il devait d'abord effectuer une chasse fructueuse afin de tranquilliser son quotidien et de trouver le temps nécessaire à la construction. Ainsi, la construction de sa propre maison, c'est-à-dire la réalisation de sa propre unité de reproduction/production/consommation, ouvre-t-elle pour l'homme ses potentialités d'action. Mais seulement dans la mesure où elle devient le terrain de formation de nouvelles alliances. Pour résumer, la composition de la maison est traversée par une tension entre l'idéal d'une capacité d'action et de reproduction autarcique et l'idéal d'un renforcement de cette même capacité par l'alliance avec une extériorité.

1.2. La distance sociale comme matière de la cérémonie de la wayus.

Comme dit précédemment, la cérémonie de la wayus est le seul moment de la journée où les distances physiques sont abolies. Tous les invités masculins prennent place, autour de la grande marmite contenant l'infusion, au côté d'Ego qui siège au centre de la maison. Celui-ci distribue des demies Calebasses oblongues (*hanguiship*), conservées dans un panier tressé (*chankin*) au-dessus du foyer de cuisine. Chaque personne plonge la Calebasse dans le récipient de wayus. Les premières gorgées ne sont pas avalées, mais sont destinées à se rincer la bouche avant d'être recrachées. En certaines occasions, lorsque le nombre de Calebasses étaient inférieur au nombre des participants, j'ai aussi pu observer que plusieurs participants partageaient la même Calebasse. L'effet immédiatement observable est la suppression de la situation de confrontation, ou de face à face, décrite ci-dessus. Comme le disait Ilario, « parler dans la wayus, c'est pour régler les problèmes ». Cela se traduit par la suppression de la polarisation entre le centre (Ego) et la périphérie, au profit de l'inclusion de tous dans une même problématique. Ego, qui a dans un premier temps le monopole de la parole, représente toujours le centre de l'interaction. Mais les récits de rêve prennent globalement place dans un espace-temps où les distances sociales sont suspendues.

Or, ce ne sont pas tous les types de rêves qui font l'objet d'un récit dans ce contexte. Les rêves *kuntuknar*, qui sont des présages de chasse favorables, sont racontés par l'époux à sa femme à leur réveil. Un exposé public de ce type de rêve est en effet perçu comme une condition d'infélicité du présage. Dire à voix haute a pour effet d'agir sur le référent du discours. Dans

l'ensemble de la culture jivaro, il y a une relation de causalité entre la dénotation directe et l'activation ou l'animation du référent⁷. Cette relation se retrouve par exemple dans le mythe de l'origine des plantes cultivables, dans lequel la fille de *Nungkui* (mère du manioc) « appelle » les plantes à l'existence. Si donc un rêve de chasse favorable est raconté publiquement, on considère que la parole agira sur le référent, qui prendra la fuite.

Les rêves qui font l'objet d'un récit dans le contexte de la cérémonie de la *wayus* sont les rêves *mesikar*. Or ces rêves sont essentiellement des mauvais présages concernant soit la personne du rêveur, soit un membre de sa famille restreinte (femme, fille ou fils), soit l'une des personnes invitées à partager la *wayus* (gendre réel ou potentiel, beau-père). Si, par exemple, un homme rêve que l'un de ses proches (enfant, femme, gendre, etc.) va mourir, deux causes possibles sont envisageables : 1. Une agression chamanique : auquel cas la problématique du rêveur est exposée pour créer les conditions d'une alliance contre la figure extérieure du chamane. 2. Une déviance comportementale de l'un de ses affins par rapport à ses obligations morales (par exemple la violence conjugale d'un gendre exercée à l'encontre de sa fille) : dans ce cas, la conjonction opérée par la cérémonie de la *wayus* permet un rappel de la norme. Un affin qui s'est comporté en ennemi doit modifier son comportement pour réactualiser l'alliance. Par conséquent on peut dire que la cérémonie de la *wayus* a pour *matière* une certaine relation aux distances sociales.

1.3. Le récit de rêve comme contexte de la continuité des corps.

Les récits de rêve *mesikar* prennent lieu dans un espace-temps spécifique qui construit une relation entre trois éléments problématiques : 1. La reproduction de l'unité domestique; 2. La capacité d'agir du chef de famille; 3. L'effacement des signes de l'extériorité sociale. La reproduction de l'unité domestique et la capacité d'agir du chef de famille sont dans un rapport de causalité réciproque. Les pratiques polygynes et le fait d'avoir une descendance nombreuse, à travers plusieurs générations, est un indice du pouvoir effectif de l'époux, qui parvient à assumer les coûts d'une famille nombreuse par ses seuls succès cynégétiques. Mais réciproquement, cette situation d'« abondance » domestique doit être vue comme la cause du pouvoir de l'époux, non pas au sens de sa seule potentialité d'action, mais au sens de l'actualisation de cette potentialité.

⁷ Chez les Aguaruna par exemple, le fait de nommer directement un jaguar que l'on rencontre a pour effet de le rendre féroce et provoque son attaque. « Les mots peuvent activer les choses auxquelles ils réfèrent » (Brown, 1986). Par conséquent il est nécessaire d'éviter la dénotation directe et on utilisera un diminutif (*yawa* : chien domestique) pour désigner le jaguar (*ikia yawa*, « le chien de la forêt »).

Un homme qui siège à sa place (*pujawai*), au centre d'une maison prospère, est un homme qui vit véritablement (*pengker pujawai*). La notion de *pengker pujustin*, « vivre bien », est en effet une notion tout autant quantitative que qualitative. « Vivre bien » est une affaire d'éthique, qui implique un ensemble d'obligations et de prescriptions morales, mais est aussi et avant tout une éthique de la vertu⁸. Les activités cynégétiques comprises comme les parties d'un complexe de reproduction culturellement prescrite articulent la réalisation du « vivre bien » au processus d'actualisation d'un corps fort, vigoureux, capable. Certains Achuar hispanophones présentent cette idée en traduisant la notion de *kakaram*, « fort », par l'expression *poder vivir*, « pouvoir vivre ». Cet état *kakaram* de la personne, autrefois attribut d'invincibilité des guerriers, est une abondance de force vive, et les hommes Achuar prennent un grand soin à en performer les signes, que ce soit à travers une humeur joyeuse, une rapidité d'exécution des tâches lors des travaux communautaires, l'affirmation répétitive qu'ils ne ressentent pas la fatigue, une implication physique totale lors des rencontres sportives inter-communautés, etc.

Or, les rêves *mesikar* annoncent une double faillite : celle de la reproduction (mort ou maladie d'un parent consanguin), et celle de la capacité d'agir du père/époux. Cette annonce se fait à l'intérieur d'une situation d'énonciation spécifique : l'effacement des signes de l'extériorité sociale (conjonction autour du récipient contenant la *wayus*). Comme déjà mentionné, cette conjonction n'est que temporaire et s'achève par la pratique des vomissements. L'expulsion bruyante du faible contenu de l'estomac à ce moment de la journée est destinée à rendre le corps plus fort, plus vigoureux. Plusieurs interprétations de cela sont possibles, sans qu'il n'y ait eu, parmi mes hôtes, de véritables consensus. Mon premier hôte, Ilario, mentionnait d'éventuels résidus dans l'estomac du repas de la veille. Le professeur de la communauté de Masurash évoqua la nécessité de régurgiter la salive avalée au cours du sommeil. L'un des fils de l'*uunt* de Guarani parlait d'éventuelles substances chamaniques (*tsentsak*) absorbées pendant le moment d'affaiblissement nocturne. Sans risquer trop de spéculation, on peut dire *a minima* que le vomissement fait partie de cet ensemble de pratiques culturelles qui, parce qu'elles sont prises au sérieux par les acteurs, constituent des fins en soi. Le bon accomplissement du vomissement réalise le « bien interne » à cette pratique. Le vomissement n'est en effet pas présenté par les Achuar comme une simple action, mais comme une pratique, qui requiert un certain savoir-faire.

⁸ J'utilise ici le mot « vertu » dans le sens philosophique d'une « qualité humaine acquise dont la possession et l'exercice tendent à permettre l'accomplissement des biens internes aux pratiques et dont le manque rend impossible cet accomplissement » (MacIntyre, 1981).

J'ai noté de nombreuses occurrences de la phrase « ils ne savent pas vomir » lorsqu'un homme exprime la faible estime dans laquelle il tient les hommes d'une communauté voisine. « Ils ne savent pas vomir » signifie que ces « voisins » ne maîtrisent pas cette technique, n'ont pas ce savoir-faire, et en même temps qu'ils ne réalisent pas le bien interne à cette pratique : la production d'un corps fort. Dans certaines occasions, certaines personnes affirment qu'elles ne sont plus capables de vomir, temporairement. Elles utilisent alors une brindille pour chatouiller le fond de la gorge, ou bien s'abstiennent de consommer l'infusion. Si le problème persiste, il s'agit d'un signe de maladie, et donc d'agression chamanique. Par conséquent l'absence de contrôle sur son corps (non-vomissement) est comprise comme un signe de faiblesse et de non-réalisation d'une norme éthique, tandis que l'exercice d'un contrôle sur son corps (vomissement) est compris comme le signe d'une force et d'un « bien vivre ». À cela s'ajoute que la plante *Ilex guayusa* contient de la caféine, et que sa consommation produit une sensation de vigueur et une certaine acuité sensorielle. Sur le plan de l'expérience intercorporelle, l'élément important de la cérémonie de la *wayus* est que cet exercice, par lequel une substance sort du corps, est subordonné à l'effacement de l'extériorité sociale, qui permet l'intégration de tous les participants à la problématique de la production du corps d'Ego.

La question qui se pose est de savoir si cette forme d'expérience corporelle, et intercorporelle est spécifique à la cérémonie de la *wayus*, ou bien si elle est caractéristique de ce que l'on pourrait nommer un espace-temps onirique, c'est-à-dire un contexte de présence de l'imagerie rêvée dans le cours ordinaire de la vie quotidienne. Quelle relation observe-t-on entre le corps et le rêve en dehors de la cérémonie de la *wayus*?

2. Trajectoires rêvées.

La cérémonie de la *wayus* a une fonction liminale de par l'espace-temps spécifique dans lequel elle se situe. Elle se déroule aux heures tardives de la nuit, juste avant le lever du jour. La temporalité de cette cérémonie, comme dit précédemment, est exprimée de façon vague sur le plan sémantique. L'expression « tout à l'heure [*arum*] nous prendrons la *wayus* », indique la continuité entre le crépuscule et la nuit matinale. Le sommeil n'est donc pas toujours exprimé dans les termes d'une interruption, et pour signaler qu'il était temps d'aller dormir, mes hôtes utilisaient régulièrement par euphémisme le verbe *ayamratin*, qui contient la même polysémie que l'espagnol *descansar* : « se reposer », ou « se divertir ». Ainsi, *ayamrata*, selon les contextes, peut être utilisé comme une invitation à aller dormir, ou à danser avec la femme d'un autre.

L'euphémisme ici contribue à la création d'une temporalité continue. L'« heure de la *wayus* » devait correspondre, selon certaines de mes hôtes, au moment de la nuit où les Pléiades atteignent leur point le plus haut au-dessus de l'horizon, ou selon d'autres, au moment où la Lune atteint son zénith. Traditionnellement, la Lune était « source de présages », (Descola, 1986 : 90), le halo lumineux de la pleine Lune étant iconiquement associé à la couronne de plumes *tawasap* dont se parent les hommes lorsqu'ils partent à la guerre. Dans le contexte contemporain, que mes hôtes identifiaient eux-mêmes comme une période post-guerrière, de tels « présages » n'ont plus cours. Cependant, l'époque des guerres n'est pas lointaine et fonctionne aujourd'hui comme une valeur de référence, soumise à réinterprétation dans les questionnements constants des Achuar sur leur identité culturelle moderne. Face à une sorte d'insécurité culturelle, la mémoire et l'incorporation de l'ethos guerrier des anciens, bien que non systématique, sont des éléments déterminants dans la composition du monde de l'action. Ainsi, bien que ne redoutant plus la menace d'une attaque surprise au cours de la nuit, mes hôtes conservent une disposition à dormir peu, et maintiennent l'importance d'une continuité temporelle en effaçant dans les discours et les pratiques les traces de l'interruption du sommeil. Le monde de l'action est donc composé par la succession continue de différents « rythmes » corporels : le repos et le mouvement, le déplacement et l'attente, l'approche et l'écart, l'ingestion et l'expulsion, le temps de la faiblesse et le temps de la force. L'espace-temps des récits de rêve, où prend corps le désir d'une situation qui n'est pas encore là, c'est-à-dire où émerge un corps liminal, avant l'action, doit alors être mis en relation avec les autres moments qui constituent la trajectoire de la personne dans son environnement naturel et social.

2.1. Le chemin de la visite : jintia.

Les visites entre maisonnées voisines, ou entre deux communautés voisines sont un aspect important de l'événementialité sociale. Elles peuvent être motivées par un besoin ponctuel de collaboration, la nécessité de régler un différend, un mariage, une rencontre sportive entre deux communautés, l'invitation aux festivités d'une communauté voisine, etc. D'après mes observations, la personne qui rend visite fait usage du motif des rêves dans un type de contexte précis, à savoir lorsque la nature de ses liens avec l'hôte est questionnée, c'est-à-dire lorsque les identités sociales relatives sont perçues comme problématiques. Le chemin de la visite qui relie deux maisonnées entre elles, ou une maison périphérique avec le village (*centro*), acquiert alors

une valeur sémiotique. Il devient l'objet d'un discours par lequel le locuteur agit sur son environnement.

Le motif du rêve est central dans cette démarche de sémiotisation de l'espace. Non pas au sens où il permet d'établir des correspondances symboliques, mais au sens où le locuteur fait un usage pragmatique d'une imagerie symbolique conventionnelle, en lui conférant une valeur indexicale et/ou iconique. Par exemple, Vicente, un membre du village de Masurash, m'invita un jour à prendre la *wayus* chez lui. Au cours de la cérémonie, il me fit en espagnol le récit d'un rêve au cours duquel il avait vu de grands chiens qui s'«*approchaient* » (*se acercaron*) de lui en menaçant de le mordre. Son discours insistait sur la taille des chiens, dont il mimait la démesure par de grands gestes, et sur leurs intentions hostiles : proximité extrême et anormale, démonstration de férocité. En même temps, il construisait une image de sa propre personne rêvant ou rêvée, en proie à une peur incontrôlée et en situation d'extrême danger. Dans un second temps, il se dit « très inquiet » d'avoir fait ce rêve. Il me révéla ensuite que l'un de ses beaux-frères, d'une communauté éloignée, lui avait demandé de lui rendre visite le jour même pour l'aider à abattre une vache souffrante. Il fournit alors un ensemble de détails préalables à la contextualisation du rêve. La sœur qui avait épousé cet homme était morte quelques mois plus tôt, et le beau-frère s'était remarié à une femme de sa propre communauté. C'était aussi un éleveur de bétail qui possédait un certain capital financier du fait des relations commerciales qu'il entretenait avec les fermiers blancs installés sur le front pionnier de déforestation. Il avait ainsi fait l'acquisition des nombreux biens de consommation industriels, comme un générateur électrique, une télévision et un lecteur dvd. L'ensemble de ces détails fournis par Vicente signalaient des sentiments ambivalents (mélange de crainte, de méfiance et de reconnaissance d'un certain prestige) envers ce « beau-frère ». Le récit de rêve, accompagné des autres détails, semblait en fait indiquer de la part de Vicente la volonté d'une désaffinisation, ou d'un processus de transformation d'une affinité réelle en affinité étrangère. La figure des chiens féroces ne signifierait alors pas tant d'éventuelles intentions belliqueuses du beau-frère que la perception par Vicente de l'échec de la relation d'apprivoisement, ou de domestication entre affins⁹. L'interprétation qu'il donna de son propre rêve est à cet égard significative : « Je dois éviter le

⁹ On trouve des exemples similaires chez les Candoshi, pour lesquels « Un rêve de chiens est en général le signe d'une dégénération des rapports avec les parents très proches ». (Surrallès, 2003 : 245), et également chez les Makiritaré, pour lesquels le rêve d'être mordu par un chien est une annonce de la colère contre soi d'un parent proche (Guss, 1980).

chemin pour lui rendre visite. Parce que sur le chemin, je vais rencontrer une personne mauvaise (*mala persona*), qui pourrait me nuire. Je ne sais pas de qui il s'agit, peut-être qu'elle attend pour me tuer ». Le motif du rêve permet donc la construction d'un espace-temps spécifique à l'intérieur duquel le chemin de la visite acquiert une valeur sémiotique contextuelle. Le résultat est, littéralement, l'ouverture d'un nouveau chemin, qui n'existe pas dans l'état actuel du monde.

Le récit de rêve spatialise la distance sociale, et ouvre par là-même la possibilité d'intervenir sur cette distance. Le chemin qui est alors inventé, ou composé, est un chemin d'évitement. Appréhender les rapports entre les personnes, et les rapports entre les personnes et le monde, en prenant le rêve comme outil, exige donc que l'on déplace le niveau d'analyse de la compréhension d'un environnement structural (comment les représentations symboliques médiatisent-elles la relation de la personne à son environnement?), vers une approche de la production interactionnelle des significations (comment la combinaison d'éléments de significations disjoints permet la production d'un nouvel énoncé ayant une valeur adaptative face aux pressions exercées par l'environnement?). Pour dire les choses plus simplement, la problématique de Vicente n'est pas de savoir ce qui a le plus de réalité (la relation d'affinité ou le rêve indiquant la faillite de cette relation), mais de savoir agir.

2.2. *Chemins de rencontres et d'errances.*

L'espace de la forêt est le théâtre d'une événementialité essentiellement différente de celle que nous venons de décrire : la rencontre avec des êtres autres qu'humains. La dimension caractéristique de ce type d'interaction, qui constitue la matière travaillée par le rêve, est la distance ontologique, c'est-à-dire la limite des possibilités de la communication : entre humains et animaux d'une part, et entre humains et entités humanoïdes de l'autre. Dans ce cadre les occurrences du motif du rêve sont de deux sortes : 1. Les récits de rêve, favorables ou non, par lesquels le chasseur se dispose à interagir avec cet environnement spécifique. 2. Les récits de rencontres en état éveillé avec des entités surnaturelles. Ces récits de seconde sorte sont soit présentés comme des témoignages d'événements ayant effectivement eu lieu, soit comme des événements-types, héritage d'une tradition orale, généralement destinés à dispenser un enseignement.

Les récits de rêve concernant la chasse sont deux sortes. Les rêves *kuntuknar*, qui annoncent la rencontre avec le gros gibier, et les rêves *mesikar* qui annoncent une rencontre mortelle sur le chemin de la chasse (morsure de serpent, attaque surprise d'un ennemi, etc.). Les

rêves de cette sorte dissuadent systématiquement le chasseur de partir en forêt. À l'inverse, il ne se décidera à partir à la chasse que s'il a effectué un *kuntutnar*. J'utilise ici le terme « effectuer » pour souligner la forme verbale active sous laquelle l'occurrence du rêve est signalée : *kuntutnarjai* (1^{ère} personne du singulier). Ce type de rêve n'est en effet pas d'une occurrence hasardeuse, mais consiste en une sorte de disposition acquise par le chasseur. Non seulement il peut se disposer à effectuer un tel rêve : traditionnellement les hommes pouvaient « interpréter sur la vielle *arawir* des *anent* destinés à « appeler » un *kuntutnar* » (Descola, 1986 : 327). Mais de façon plus générale, mes hôtes précisait que l'occurrence d'un *kuntutnar* était conditionnée par la planification intentionnelle, mais secrète, de l'activité de chasse. Le secret qui pèse sur la formulation du projet, tout comme sur le récit du rêve *kuntutnar*, tient à la relation d'affinité que les hommes entretiennent avec le gibier, et leur compréhension de la chasse comme une « séduction des affins animaux [qui] peut difficilement s'accorder avec l'annonce du sort final qui leur est réservé ». (*ibid.* : 329) Aussi mes hôtes ne m'invitaient-ils à la chasse que par des euphémismes : *Vamos a andar*, « allons marcher », par exemple. On voit quelle relation le rêve *kuntutnar* entretient avec l'idéal achuar du bien-vivre, c'est-à-dire l'idéal de capacité de reproduction par l'alliance avec une extériorité relative. Or, comme signalé plus haut, cet idéal est en tension avec un idéal de production/reproduction autarcique. Nous retrouvons cette tension au niveau de l'économie de la parole, dans les deux données que nous avons décrites : l'établissement d'une relation de communication avec des affins animaux, et l'effacement, dans l'événement de parole, des signes de l'intentionnalité prédatrice. Il y a alors une indétermination de la source du pouvoir d'agir : provient-elle de ces affins animaux rencontrés en rêve, ou bien de la capacité du rêveur d'auto-produire les conditions de son succès futur? Ou bien ni l'une ni l'autre de ces deux options? Le récit de rêve *kuntutnar* présente donc une ambivalence que nous avons déjà décrite dans la section précédente : l'ambiguïté entre l'image et le médium, ou entre fiction et présence. Nous pouvons maintenant donner un nouvel équivalent sur le plan de l'économie de la parole: l'ambiguïté, au niveau de la locution, entre la source et le transmetteur du message.

Cette ambiguïté se retrouve également, mais à travers une configuration différente, dans les occurrences de second type du motif du rêve, c'est-à-dire les récits de rencontres en état éveillé avec des entités surnaturelles. C'est le cas par exemple de ce récit de Vicente témoignant de sa rencontre avec un *iwianch* au cours de son enfance, alors qu'il s'était éloigné pendant la nuit du campement de chasse de son père, et s'était perdu. *Iwianch* désigne une catégorie

d'esprits errant dans la forêt, défunts ignorant qu'ils le sont effectivement, aveugles et d'apparence monstrueuse ou difforme. Ils sont particulièrement suspectés de chercher à « enlever » les enfants. Le récit de Vicente insistait particulièrement sur une double ambivalence : celle de la perception, et celle de la communication. Au niveau perceptif, il décrivait cette entité à la fois comme une silhouette humaine entièrement noire avec de longs poils, puis comme quelque chose que l'on ne peut pas voir, et enfin comme une entité aveugle. Au niveau de la communication, le récit décrivait *Iwianch* comme une entité muette, mais avec des paroles trompeuses destinées à le perdre en forêt. De plus, une fois *Iwianch* parti, Vicente se décrivait comme ayant été dans un état de stupeur, incapable de prononcer un mot, en proie à une tristesse inconsolable, et dans un état proche de la mort, qu'il formulait dans les termes d'un état de somnolence et d'apathie prolongé (*mesikar*). Une seconde personne, Esteban, m'a communiqué un récit proche de celui-ci, à l'occasion d'un entretien que nous avons à propos des différentes causes possibles de mortalité. Il ne s'agissait pas toutefois du témoignage d'une expérience directe, mais du récit d'un événement vécu par son oncle, que je traduis ici de l'espagnol : « Il faut faire attention quand tu tues un dague, c'est peut-être un cerf *iwianch*. Si tu le tues, il vient te voir dans les rêves, comme une personne (*como persona*) et dit, « pourquoi tu m'as tué? Je venais te visiter ». Mon oncle m'a raconté cette histoire : « j'ai tué à la chasse le dague, parce que je n'avais rien trouvé d'autre. Dans un rêve, comme une personne, il m'a dit : « pourquoi m'as-tu tué? Je venais visiter ma famille. Tu ne vas pas vivre longtemps et ton fils va mourir ». Et deux de ses fils sont morts. Et lui aussi. Un matin, il a pris la wayus et il ne pouvait pas vomir. Après, il ne savait plus manger. Il est parti à l'hôpital et il est mort trois jours après ». Dans ce récit, *Iwianch* n'est ni imperceptible ni muet. Il se donne à voir sous l'apparence d'un cervidé et prononce des paroles de malédiction. L'apparence que prend *Iwianch* est conditionnée par l'âge de celui à qui il apparaît : sous forme de dague rouge aux hommes et femmes adultes, ainsi qu'aux adolescents, sous forme humaine aux enfants. Il faut noter dans ces deux récits le passage du souvenir direct ou souvenir indirect, qui opère un glissement au niveau du genre du récit. Le rêve oscille entre la mémoire individuelle et la tradition orale collective. Les rêves peuvent en certaines occasions devenir les événements fondateurs d'une histoire sociale locale, et sous cette forme, sont dans un rapport de contiguïté temporelle avec les mythes. Ceux-ci sont présentés comme des événements d'époques lointaines, mais transmis jusqu'à l'événement de narration présent à travers une chaîne continue de références au locuteur précédent : « ainsi parlaient nos anciens », « c'est ce que racontaient mes grands-parents ». La distinction des deux genres de

récit, rêves et mythes, semble donc opérer une répartition territoriale de l'histoire sociale, entre une histoire locale (propre à un village, ou un ensemble de villages en rapports étroits) et une histoire globale (propre à un groupe culturel dispersé).

Un autre exemple de ce type de rencontre surnaturelle en état éveillé est celui des récits d'une rencontre surprise avec un *arutam*, à l'occasion d'une « promenade en forêt ». Ces récits m'ont exclusivement été communiqués comme des événements-types, pouvant virtuellement se produire. À l'occasion d'une visite et passant devant un plant de tabac, Esteban m'expliqua ainsi : « si tu croises le *pangki* (anaconda) sur le chemin, alors tu ne dois pas le tuer, mais tu t'approches et tu vas dire « *kakaram wajastin apachiru* » [mon grand-père à moi, que je devienne valeureux]. Alors tu rentres chez toi, tu jeûnes, tu ne touches pas à ta femme et tu prends le tabac. Et la nuit, *arutam* vient te voir, comme une personne. Et il te donne son pouvoir. Tu peux aussi avoir peur. Mais si tu as peur, tu peux mourir vite, ou prendre une mauvaise épouse. Si tu as peur, tu as la malchance (*malasuerte*), mais si tu as le pouvoir, tu vivras bien ». Récit de quelque chose comme un événement idéal-typique donc, présenté conjointement comme une expérience esthétique (voir et s'approcher, ressentir et ne pas toucher, etc.) et une pratique éthique (vivre bien).

En quoi consiste l'ambiguïté propre à ces récits de rencontres oniriques? Tout d'abord, il faut distinguer les modalités perceptives de la rencontre : dans la version donnée par Vicente, *iwianch* ne peut pas être « vu » dans un état éveillé, mais il prononce des paroles trompeuses. À l'inverse, *arutam* est l'objet d'une vision lucide, mais ne communique pas en tant que tel. Il est donc possible d'opposer la vision comme source de certitude et de pouvoir, et le langage comme source de fiction et d'errance. De manière significative, ce que les récits de rencontre surnaturelle produisent, ce n'est pas un discours sur des états des choses (réalité ou fiction de l'événement), mais sur la manière dont ces états des choses affectent et sont affectés par les états de la personne. L'errance de l'enfant Vicente dans la forêt produit la rencontre avec la « personne irréelle » *iwianch*, rencontre que l'enfant tient pour vraie parce qu'il est lui-même une personne non encore réalisée. L'oncle d'Esteban est affecté par la malédiction d'*iwianch* qu'il tient pour vraie parce qu'il ne réalise pas les potentialités de la personne humaine (il est conduit à la transgression d'un tabou par son incapacité à tuer un autre gibier que le dague¹⁰). À l'inverse la rencontre avec un *arutam* est constitutive de la personne *kakaram* parce que l'individu a tenu

¹⁰ On trouve dans Fast-Mowitz (1998) un récit similaire. Le récit précise qu'il y a tabou de la consommation du dague en raison de ses « poils rouges ». Toutefois, la chasse en elle-même est moins un tabou qu'une aventure risquée. Les hommes de ce récit tuent le dague, parce que les « mestizos » leur ont demandé de le faire. Cependant, ils courent tout de même le risque que le dague vienne les maudire en rêve.

pour vraie la présence de l'*arutam* sous la forme de l'anaconda, n'a pas eu peur, et s'est conformé aux prescriptions rituelles appropriées. Par conséquent, les récits de rêve ne seraient pas d'abord des médiations entre le sujet et son environnement, mais, en amont de cela, les outils d'un processus de subjectivation, qui trouve son achèvement chez les Achuar dans l'actualisation de la capacité d'agir, ou du pouvoir vivre (*kakaram*). L'ambiguïté maintenue entre fiction et réalité thématise alors la problématique, à la fois éthique et politique, de la source de ce pouvoir : vient-il d'une source extérieure au sujet, ou est-il le résultat d'une activité d'auto-production du sujet par lui-même? La non-résolution de cette ambiguïté constitue une dimension importante du récit d'événement onirique. Elle semble constitutive du processus de subjectivation, par lequel une personne acquiert une nouvelle capacité d'agir.

L'étude de l'usage pragmatique que les Achuar font des visions *arutam* obtenues au cours de rituels initiatiques, dans le contexte socio-politique contemporain, doit maintenant nous permettre de comprendre selon quelles modalités particulières s'effectue l'articulation des pratiques éthiques et de la constitution du sujet politique dans cette société.

3. Le chemin de la vision : personne, pouvoir et territoires.

Dans les sections précédentes, j'ai tenté de montrer la corrélation qui existe, au sein de l'espace-temps onirique, entre la problématisation des conditions de réalisation de l'unité domestique (production des gens), et la problématisation des conditions de réalisation de la personne (production de la subjectivité). Ce que les rêves médiatisent, ce n'est pas d'abord la relation de la personne à son environnement, mais le rapport à soi et aux autres. La capacité d'agir, ou le « pouvoir vivre » (*kakaram*) est à la fois le produit d'une interaction avec l'autre (alliance) et, à travers cette interaction, d'un travail sur sa propre subjectivité (Surrallés, 2003). Par cette expression j'entends désigner la matérialité des pratiques cérémonielles et rituelles (gestes, attitudes, distances, contrôle des rythmes corporels et des émotions, etc.) par laquelle la personne se dispose à l'interaction, de façon à ce que celle-ci ne soit pas pour elle destructrice mais constitutive. La quête de vision *arutam* est à cet égard significative, par le fait que les Achuar considèrent cette interaction rituelle comme la condition par laquelle la personne acquiert conjointement le pouvoir de vivre et la capacité de porter un projet.

3.1. Partir sur le chemin (*jintia*).

La quête d'une vision *arutam* consiste en un ensemble de pratiques rituelles par lesquelles une personne se dispose à la rencontre avec l'apparition d'un ancêtre, qui lui transmet un pouvoir. Le rituel est dans un premier temps orienté vers la production d'un corps liminal, médium-support de la vision. Cela commence par une période de jeûne et d'abstinence sexuelle d'un ou plusieurs jours, et de suspension des activités quotidiennes (chasse, travail). Pendant la période de jeûne a lieu la préparation de la boisson hallucinogène, par la personne elle-même ou par un auxiliaire qui doit alors également suivre un jeûne. Les plantes utilisées sont soit l'ayahuasca (*natem*), la datura (*maikua*) ou le tabac (*tsaank*). La personne part ensuite seule, quelques heures avant la tombée du jour, à travers la forêt, jusqu'à un « lieu » propice à la vision. Ce qui rend le lieu signifiant, c'est la présence d'un élément naturel perçu comme la matérialisation du pouvoir de la forêt (*poder de la selva*). Ce sera par exemple une cascade, habitat du boa arc-en-ciel, ou bien un arbre altier et de taille impressionnante. Une fois arrivée la personne construit un abri temporaire pour la nuit (*umpak*), que les Achuar hispanophones appellent *soñadero*, « lieu de repos », ou « lieu du rêve », à quelques dizaines de mètres de l'élément naturel. La personne éclaire ensuite un chemin qui relie l'abri et l'élément naturel, destiné à guider l'apparition (*arutam*) jusqu'à l'abri. Une fois la nuit tombée, la personne appelle *arutam* au moyen d'un *anent*, registre de langage spécifique dont la fonction est d'agir sur son destinataire. Le terme d'adresse utilisé est *apachiru*, qui est la forme vocative en *-ru* du terme *apachi*, « grand-père ». Ce grand-père est interpellé sur le mode spécifique de l'imploration : la personne se présente elle-même dans un état de détresse et de dépendance existentielle, en se comparant par exemple à un objet appartenant à *arutam*, et cherche à éveiller la pitié et la compassion de ce destinataire invisible. On peut donc résumer comme suit les éléments principaux du corps liminal du rituel : 1. Clôture du corps sur lui-même (jeûne, abstinence) et donc maîtrise des rythmes du corps et de ses échanges avec le monde, ou avec les autres corps. 2. Déracinement du corps de son milieu d'habitat et donc solitude. 3. Dépersonnalisation du corps (métaphore de la dépendance). 4. Production d'un pôle d'émotions négatives, ou amoindrissantes (détresse, sentiment d'errance, etc.).

Après la consommation de la décoction hallucinogène, l'expérience hallucinatoire se déroule en deux temps, selon un enchaînement stéréotypé. Dans un premier temps, l'implorant perçoit un vent lointain, qui s'intensifie jusqu'à devenir un ouragan, au milieu duquel apparaît une figure effrayante : il peut s'agir de météorites (*payar*), de jaguar (*ikiam yawa*) géant aux yeux de

feu, d'une paire d'anacondas (*pangki*) enlacés, d'une troupe de guerriers (*kakaram*), ou encore de membres humains détachés de tout corps et flottant dans le vide, ou d'un corps sans membre. L'implorant doit alors exercer un contrôle sur ses émotions (ne pas avoir peur) et sur ses mouvements corporels en touchant l'apparition du bout du doigt. Celle-ci disparaît et l'environnement devient à nouveau calme. La seconde étape de la révélation consiste en une apparition anthropomorphisée, « identifiée » comme un ancien guerrier, mais n'est pas nécessairement « reconnue » comme étant l'image d'une personne en particulier (Taylor, 1993 : 661). La personne se trouve alors dans un état de sommeil profond et *arutam* lui transmet un message verbal, sur lequel pèse l'obligation du secret. Ce message peut avoir différents contenus propositionnels : traditionnellement, il s'agissait avant toute chose de l'assurance d'une invincibilité à la guerre, mais aussi de la promesse de longévité (j'ai également noté un cas d'assurance d'immortalité), de prospérité matérielle ou d'une descendance nombreuse. Dans le contexte contemporain, bien que le contenu de l'expérience demeure stéréotypé, les messages d'*arutam* indiquent plus généralement une orientation « professionnelle » : ainsi la personne « voit » qu'elle doit aller à l'université faire des études, parfois dans une discipline en particulier, ou ne pas partir en ville et construire sa propre maison, ou encore devenir leader politique, devenir enseignant ou médecin, s'engager dans une activité commerciale ou communautaire, fonder une nouvelle communauté, construire une piste d'atterrissage, etc.

3.2 La composition ordinaire du bien vivre.

Au-delà de cette liste de messages concernant la destinée individuelle, deux exemples d'une nature quelque peu différente m'ont été donnés par un membre de la communauté de Guarani : celui d'un homme qui battait sa femme régulièrement, et celui d'une femme adultère, à qui le *sindico (apu)* de la communauté a suggéré d'effectuer le rituel de vision *arutam* qui devait leur permettre, selon les termes utilisés, de « savoir comment vivre ». Mon interlocuteur précisait qu'autrefois les hommes pouvaient exercer une violence conjugale impunément, mais qu'une femme adultère était systématiquement punie de mort par son époux. Ces exemples d'une sanction par le *natem* ne correspondent pas à un usage traditionnel de la société achuar. Ils m'ont été présentés comme des adaptations aux changements que cette société a connus, à savoir notamment la fin de la période des guerres. En me parlant de cette sanction par le *natem*, mon interlocuteur précisait en effet qu'aujourd'hui les Achuar veulent « vivre tranquille », ce qui signifiait « sans guerre », ou « sans conflit », dans le contexte de la discussion. L'invention locale

d'une sanction par le *natem*, qui correspond en réalité à une réinvention de la valeur d'une pratique existante, relève alors de quelque chose comme une composition ordinaire du vivre bien. Composition originale puisque la condition d'une sanction sans conflit d'un comportement déviant est l'accomplissement de ce même rituel qui était autrefois la condition du succès des expéditions guerrières. Composition originale aussi en un autre sens : plutôt que de traiter le problème du comportement déviant par une pratique de « l'anthropémie »¹¹, la communauté de Guarani a décidé d'incorporer le déviant au projet éthique d'une société sans conflit, à travers le processus rituel traditionnel de production des personnes. Plutôt que de « déviance » il faudrait donc parler ici de quelque chose comme une « faiblesse », ou un « manque de pouvoir ». Au corps liminal du rituel succède ainsi la production et l'agrégation à la vie communautaire d'un sujet éthique et politique, c'est-à-dire, dans les termes achuar, d'une personne porteuse d'une vision.

Or, si la société achuar s'est en partie réinventée, si l'époque des guerres a pris fin et si, par conséquent, la gestion des conflits s'est transformée, cela est dû pour l'essentiel à l'ouverture croissante, depuis le milieu de la seconde moitié du XX^e siècle, à ce que les Achuar nomment « l'extérieur », c'est-à-dire la société urbaine équatorienne. Il faut donc maintenant, pour clore ce chapitre, mettre en relation la description de l'usage pragmatique que les Achuar font des rêves et des visions avec ce contexte d'ouverture.

4. Intérieur et extérieur.

Sur le plan géographique, les termes « à l'intérieur » (*init*) et « à l'extérieur » (*aa*), désignent respectivement la forêt (*la selva*), expression métonymique du lieu de résidence propre, et les villes avoisinantes (Puyo, Macas), mais de façon plus indéterminée la société urbaine. Il existe une certaine ambivalence des divers discours tenus sur la relation entre ces deux espaces. Il y a tout d'abord une certaine tendance à opposer intérieur et extérieur du point de vue des valeurs. Le fait de naître et de vivre à l'intérieur est considéré comme la source d'un pouvoir que les Achuar ont de fait en commun, à la différence des personnes extérieures. L'appartenance à l'intérieur suppose un mode de vie (pratiques rituelles et cérémonielles, activités de production traditionnelle, modes de consommation traditionnels, etc.) qui est dit rendre « fort », alors qu'à l'inverse le mode de vie urbain est dit rendre « faible », et donc malchanceux. Par exemple, Jaime

¹¹ « (du grec *émeïn*, vomir) [...] consistant à expulser ces êtres hors du corps social en les tenant temporairement ou définitivement isolés, sans contact avec l'humanité, dans des établissements destinés à cet usage » (Lévi-Strauss, 1955).

Vargas, le président de la NAE à ce moment, opposait lors de notre première rencontre la consommation de bière de manioc traditionnelle et la consommation de bière industrielle, arguant que la première est source de pouvoir tandis que la seconde « contamine » le corps et le rend malade. Il articulait cela à une opposition extérieur/intérieur, compris comme une opposition entre espace contaminé (pollution environnementale, mais aussi sonore : la ville est un espace « bruyant ») et espace non-contaminé (tranquillité de la forêt, absence de pollution). À cela s'ajoute un discours sur les émotions : « sortir » signifie devenir « triste », puisque l'on perd le contact avec sa famille, elle-même triste de cette absence. À l'inverse les Achuar considéraient unanimement que je devais moi-même être triste étant donné que je vivais « à l'intérieur », quand mes familles et mes proches étaient à l'extérieur. On me conseilla ainsi à plusieurs reprises de « partir sur le chemin » de façon à « voir » ma famille « dans le *natem* ». Selon un axe paradigmatique des valeurs, l'opposition intérieur/extérieur semble donc un discours relatif à une politique de l'autochtonie, qui articule l'identité culturelle à l'appartenance à un territoire.

Cependant, du point de vue de plusieurs personnes, l'opposition de valeurs s'inversait. La forêt était décrite comme un espace imprévisible et dangereux, dans lequel les activités de subsistance occupent la plupart du temps et où la vie est par conséquent « difficile ». À l'inverse, la ville présente l'avantage d'une abondance de nourriture, accessible en tout temps, et était donc décrite comme l'espace d'une vie « facile ». Aussi de nombreux Achuar se décrivent aujourd'hui comme faisant partie de la classe « pauvre » de la société équatorienne, et identifient la ville à une source abondante de richesses immédiates. En outre, la ville est fantasmée par les hommes comme le lieu d'exercice de la virilité sexuelle, puisqu'ils ne sont pas tenus de respecter au sein de leurs « fréquentations » urbaines les obligations qui viennent avec le mariage (activités de subsistance notamment). Aux dires de Franklin, le fils de mon premier hôte, le principal facteur de restriction des pratiques polygynes est en effet la difficulté de subvenir, par la chasse et la pêche, aux besoins d'une famille nombreuse. Ainsi l'extérieur, de ce point de vue, n'est pas perçu comme la source d'un déclin, mais comme un lieu de pratiques nouvelles, ou novatrices, articulées à des valeurs culturellement héritées. Parallèlement, Franklin insistait sur la complexité de la situation, en disant que s'il « sort », c'est d'abord pour obtenir un travail salarié et ainsi subvenir aux besoins de son épouse et de ses enfants. Il décrivait la condition des femmes comme étant la plus difficile, du fait qu'elles se consacrent entièrement aux besoins des autres, sans avoir le temps de se consacrer à leurs propres besoins. Mais, dans le même temps, lorsqu'il sort il ne peut plus « participer aux travaux communautaires » (*minga*). Ainsi, selon l'axe de l'enchaînement

syntagmatique des pratiques, il y a une interaction intérieur/extérieur qui engendre un discours de questionnement sur la vie sociale.

D'après la description effectuée ci-dessus, le pivot de ce questionnement est la confrontation de deux sources concurrentes d'abondance : l'abondance qui vient de la forêt et l'abondance qui vient de la ville. Or, la rareté et l'abondance dont il est ici question ne sont pas les éléments d'un environnement donné. Les Achuar ne considèrent pas unanimement que l'environnement de la forêt ne fournit plus les conditions suffisantes d'une économie de subsistance. Rareté et abondance sont plutôt des pratiques discursives, reliées à des intérêts ponctuels, et sont donc moins des états objectifs du monde que des événements dans une trajectoire de vie, que l'on parle de vie personnelle ou de vie du groupe. Comment l'espace-temps des rêves et des visions participe-t-il de la production de cette événementialité spécifique?

1.1. Visions et pistes d'atterrissages.

À travers le récit de la fondation de la communauté de Guarani, on trouve un exemple de la façon dont la rareté et l'abondance constituent des événements sociaux. L'histoire telle que je la présente ici est une synthèse des différents éléments qui m'ont été communiqués par le fondateur lui-même, Puanchir, ainsi que par ses fils. Puanchir vivait dans la communauté de son beau-père à Kapawari. Pour expliquer pourquoi il a quitté cette communauté, Puanchir explique que les sols étaient pauvres, peu fertile, et qu'il était par conséquent nécessaire de fournir un dur labeur quotidien pour en tirer les fruits. Les récits insistent sur le caractère répétitif des activités de subsistance, et sur le déséquilibre entre la quantité des efforts fournis et la pauvreté des ressources obtenues. La communauté de Kapawari se situe dans la partie de la forêt que les Achuar de Guarani désigne comme *el monte*, c'est-à-dire une région de forêt dense, vallonnée, et distante des principales artères fluviales de la région. Devant les difficultés ressenties, Puanchir entra dans un processus rituel de plusieurs mois au cours desquels il prit à plusieurs reprises le *natem* et la *maikua*. Il obtint alors la vision *arutam* à partir de laquelle il décida de vivre aux abords du fleuve Pastaza, où les sols sont plus fertiles. La fertilité des sols ne se traduit pas seulement par une simplification des conditions d'existence, mais par une redéfinition du projet social. Les fils de Puanchir expliquaient ainsi que leur père cherchait un endroit où les activités de subsistance occuperaient moins de temps, et où il serait possible d'employer le temps ainsi libéré à des travaux communautaires (*minga*). La *minga*, dans ce contexte, concerne exclusivement la « construction » et l'entretien d'une piste d'atterrissage. Celle-ci est devenue l'artère centrale de

la communauté de Guarani, non seulement moyen de communication et d'échange avec l'extérieur, mais aussi lieu d'un projet commun constamment réactivé puisque l'entretien de la piste nécessite un éclaircissement de la végétation à réitérer sur une base régulière (environ une fois par mois). La piste d'atterrissage est aussi aujourd'hui le théâtre d'une cérémonielle annuelle, au cours de laquelle les habitants célèbrent l'anniversaire de la fondation de la communauté. La cérémonie commence par la formation d'un cortège solennel qui entame une marche le long de la piste depuis l'orivière de la forêt jusqu'à au « centre » de la communauté, la maison communale.

Dans le récit de cette fondation, les notions de rareté et d'abondance sont en corrélation étroite avec des éléments de la biographie de Puanchir. La rareté est le moment de sa vie où, n'ayant pas encore de vision, il résidait dans la communauté de son beau-père, et occupait ainsi une position sociale périphérique. L'abondance est le moment de sa vie où, porteur d'une vision, il occupe une position sociale centrale d'*uunt*, puisque tous ses co-résidents sont soit ses fils soit ses gendres. L'abondance est donc l'activation d'un potentiel de productivité, au moyen de la vision *arutam*, c'est-à-dire de la transmission par un ancien d'une capacité d'agir, ou d'un pouvoir vivre (*kakaram*). L'inclusion des pistes d'atterrissage dans le processus visionnaire s'explique à partir du fait qu'elles ont été introduites dans l'environnement achuar par les missionnaires, comme un moyen d'acheminement des biens industriels. Cela a conduit les Achuar à penser que la richesse des Blancs était le signe de leur relation à une entité surnaturelle puissante¹². La piste d'atterrissage est donc le canal d'une nouvelle relation d'alliance, source de force et d'abondance. L'abondance de la forêt et l'abondance de la ville sont donc pensées selon un même mode, celui de l'activation d'un potentiel de productivité, et donc de reproduction, à partir de la formation d'une alliance.

1.2. Vision et politique.

Le projet politique Achuar est porté par les activités du gouvernement de la *Nacionalidad Achuar del Ecuador*. En décembre 1992, plusieurs communautés achuar des provinces du Pastaza et de Morona Santiago se réunirent pour décider de la création de la *Organizacion Interprovincial de la*

¹² Or, « la conception traditionnelle du travail productif, selon laquelle la production de biens matériels [...] est l'issue d'un processus où sont indissociablement liés savoir-faire technique et maîtrise symbolique des forces qui président au domaine dont relève le travail qu'on entreprend » (Taylor, 1982 : 247). La réappropriation de la piste d'atterrissage comme élément central du projet communautaire reposerait ainsi, historiquement, sur une intention de « court-circuiter les missionnaires », qui « refusent apparemment de transmettre ou d'échanger leur pouvoir technico-symbolique » (*ibid* : 248).

Nacionalidad Achuar del Ecuador (OINAE), reconnue légalement par accord ministériel du *Ministerio de Bienestar social* le 5 novembre 1993. L'organisation, renommée *Nacionalidad Achuar del Ecuador* (NAE) en 2005, a été créée dans le but de préserver et de valoriser la langue, les coutumes et le territoire achuar. Lors de mon séjour, une assemblée extraordinaire se déroula dans la communauté de Guarani qui devait décider des prochains candidats à la présidence de la NAE. Le président est élu pour deux ans. Il n'a pas de pouvoir décisionnaire au sein de la vie communautaire, mais est considéré comme le porte-parole des intérêts de l'ensemble du territoire. Vicente, chez qui je résidais alors, m'expliqua comment les candidats étaient choisis :

« En premier, il faut bien connaître la racine avant de voir plus haut. Il faut bien connaître la vie dans les petites communautés, dans la famille, ensuite on peut être politique. Sinon, les gens ne vont pas te donner leur confiance. Aussi, nous devons savoir les qualités du candidat. Il faut avoir fait des études, connaître l'informatique, et aussi il faut avoir la vision qui vient du pouvoir des cascades, avec le jeûne et en prenant le *natem*. Sans la vision, il peut être détruit. Mes ancêtres vivaient en temps de guerre. Et parfois, celui qui n'avait pas de vision, il était tué. Mais celui qui avait une vision, lui il vivait. Mes ancêtres étaient des guerriers, et ils vivaient de la forêt, sans contamination, sans la contamination de l'air. Parfois, il y avait un cas de chamanisme. Alors ils parlaient ensemble, entre amis, pour exterminer la vie du chamane. Ainsi est notre politique. Tout d'abord, c'est avoir le pouvoir de la vision, le pouvoir d'exterminer la vie. C'est le pouvoir de la vision que les anciens possédaient. Il faut jeûner trois jours, et obtenir le pouvoir de la forêt, la vision de « où allons-nous vivre », et « où voulons-nous aller », et « comment c'est possible ». Pour devenir candidat, il faut avoir eu un rêve et partir dans la forêt, dans les cascades, pour obtenir (*coger*) la vision. Et certains de ceux qui ont eu la vision, sont les leaders, et ils ne peuvent pas être détruits, dans leur position. Et ceux qui n'ont pas la vision, ils peuvent être détruits, ils peuvent suivre la volonté du gouvernement. Mais le peuple achuar ne veut pas l'avis du gouvernement. Il veut vivre sans contamination, et vivre sans destruction de la forêt. Face aux blancs, les leaders doivent maintenir la position du peuple, pour qu'il ne soit pas contaminé. Le gouvernement est contre les Achuar, parce que nous n'acceptons pas ce qu'il apporte, qui va nous contaminer. Et autre chose que nous voulons tenir face au gouvernement, c'est le bien-être. Nous voulons conserver notre culture telle qu'elle est, sans la contamination des rivières, de la forêt ou de l'air ».

Ce récit permet de comprendre que la production et la reproduction de l'unité domestique, ainsi que la production et la reproduction de l'identité culturelle obéissent au même mécanisme. L'espace-temps de la vision produit un « pouvoir vivre » (*kakaram*), qui est en même temps une modalité du rapport à soi et du rapport aux autres : la capacité de prendre position, et de ne pas être détruit dans sa position. La vision est donc constitutive d'un sujet politique en un sens

spécifique. La politique achuar est exclusivement comprise dans les termes d'un « gouvernement de soi » : un homme politique, aux dires du président Jaime, est : 1. quelqu'un qui n'a pas peur de parler devant les Nations Unies, parce qu'il a obtenu la vision qu'il ne serait pas détruit; 2. quelqu'un qui est capable de créer des alliances puissantes, au moyen desquelles la culture et le territoire achuar seront préservés. Le président de la NAE n'a en revanche aucune autorité sur la vie dans les communautés. Chaque communauté décide de son propre sort, par exemple en choisissant d'accepter ou non les programmes de développement économique du gouvernement équatorien. Ces décisions sont prises collectivement, et localement.

Conclusion.

En résumé, ce chapitre a permis de montrer que l'espace-temps des rêves et des visions n'est pas une réalité autonome mais une modalité du rapport à soi et aux autres, et est donc annexé à un processus de production des personnes. Il médiatise l'expression d'une tension entre un idéal de reproduction autarcique et un idéal de renforcement par l'alliance, au niveau domestique comme politique. Par ailleurs, les récits de rêve ne sont pas des « textes », mais les parties d'un ensemble de pratiques corporelles et de processus interactionnels.

Chapitre 4

Manières de (se) donner à voir :

Acte interprétatif, image de soi et historicité.

Le second chapitre cherche à décrire et mettre en relation les différentes pratiques verbales et corporelles qui constituent la série des actes interprétatifs du rêve. Il vise donc à compléter cette étude de la poïétique de l'espace-temps onirique. Le premier chapitre a montré que cet espace-temps se construit autour de la problématisation de la capacité d'agir individuelle, et du pouvoir-vivre. Nous cherchons maintenant à comprendre comment la personne du rêveur donne à voir cette problématique à travers l'expérience onirique : selon quelles modalités se donne-t-elle à elle-même un futur à voir? Et conjointement, selon quelles modalités donne-t-elle à voir qu'elle est porteuse d'une vision pour l'avenir? Cela nous amènera à regarder l'interrelation entre rêve et capacité d'agir, telle que décrite dans le premier chapitre, du point de vue de l'expérience esthétique de la représentation de soi, que ce soit sous des formes narratives (par exemple l'image de soi dédoublée dans le récit de rêve, ou dans les chants *anent*), ou à partir de pratiques corporelles (représentation de l'expérience onirique par les peintures faciales). Nous proposons donc de reformuler la question de la signification des rêves. Nous ne chercherons pas à comprendre comment le rêve devient signifiant (règles d'interprétation sémantique), mais comment le rêve est-il signifié (actes interprétatifs). Enfin, qu'est-ce que cela nous apprend quant à la valeur pragmatique des actes d'interprétation du rêve?

1. Quand les images prennent corps : comment le rêve est-il signifié?

L'hypothèse selon laquelle la notion d'acte interprétatif est pertinente pour décrire le processus par lequel, dans la société achuar, les images prennent corps, s'est d'abord formulée au cours de mon terrain à partir de l'observation de différentes manifestations de l'image de l'anaconda (*pangki*). Par vie sociale, j'entends ici le fait que le motif de l'anaconda peut être observé dans différentes pratiques, discursives et non-discursives, rituelles ou non, qui appartiennent à des contextes spatiaux-temporels différents, et qui peuvent se référer les unes aux autres, sans que cela soit nécessaire. Cette section décrit et analyse différentes valeurs du motif de l'anaconda, en comparant l'usage qui en est fait dans deux récits de rêve, et à travers une pratique de peinture corporelle. Quelle est la relation, dans ces différentes pratiques, entre le médium et l'image? S'agit-il de différentes occurrences ou instanciations (*token*) d'un même

concept, ou d'un même référent général (*type*)? Ou bien y a-t-il aussi un rapport de possession, ou de transformation de la référence à travers l'acte interprétatif?

1.1. L'acte interprétatif comme construction d'un scénario

Un matin, alors que nous prenions la *wayus*, Ilario et moi-même avons eu la conversation suivante :

Ilario : As-tu rêvé?

Moi : Oui

I : Qu'est-ce que tu as vu?

M : Ma copine.

I : Comment te sens-tu?

M : ...

I : Tu es triste, non?

M : *acquiescement silencieux.*

I : C'est ainsi. Si tu rêves d'une très belle femme, le matin tu es triste, parce que le rêve est fini. Tu rêves d'une belle femme, avec le visage peint, tu es triste parce que tu as vu quelque chose de rare, mais au réveil elle n'est plus là. C'est le rêve de l'anaconda (*pangki kuntuknar*). Voir un anaconda est quelque chose de rare. Tu vas le rencontrer, et alors tu devras lui demander son pouvoir.

M : Je vais rencontrer un anaconda?

I : Oui, c'est comme ça. Le rêve c'est toujours une rencontre.

Cette interprétation donnée par Ilario semblait faire référence à une conversation que nous avons eu quelques jours plus tôt, avec son fils aîné. Celui-ci affirmait qu'il devait chercher le pouvoir d'*arutam*, et m'exhortait à faire de même, m'expliquant que la vision *arutam* me permettrait de « savoir ce que je dois faire », c'est-à-dire qu'elle devait me donner un projet ou une destinée concrète dans un futur proche. Il m'enjoignait aussi de demander à son père, Ilario, d'être mon mentor, ou mon guide, pour cette quête. Nous étions alors dans les deux premières semaines de mon séjour, et mes hôtes semblaient attribuer ma présence à un tourisme de l'*ayahuasca*. Afin de me défaire de cette étiquette, je ne donnais pas suite à l'exhortation.

Quelques jours plus tard, l'*uunt* de la communauté de Guarani, avait demandé à ses fils de venir prendre la *wayus* chez lui, et je me suis joint au groupe sur l'invitation de l'un d'eux. Il affirma avoir rêvé qu'il était nu chez lui, ressentant la honte d'être ainsi exposé, et une profonde

solitude. Il interpréta le rêve comme le signe que sa fille était sur le point de mourir. Celle-ci était souffrante, et sur toute la durée de mon séjour, était restée recluse chez son père. En réponse à mes questions sur la nature de la maladie dont souffrait cette fille, les hommes évoquèrent une possible agression chamanique. Le rêveur lui-même n'était pas certain du diagnostic, disant que le rêve effectué n'indiquait pas la cause de la maladie, mais son issue. Il me donna alors l'exemple d'un rêve qu'il n'avait pas fait, afin de m'informer de ce qui pourrait indiquer l'action d'un chamane : « Par exemple, si tu vois le *pangki*, c'est *uwishin* [chamane]. Il peut te voir, et pendant la nuit, il envoie le *pangki* afin que tu tombes malade, ou que ton enfant meure rapidement ». Le motif du *pangki* intervient donc de façon inversée dans le *kuntuknar* et dans le *mesikar*. Dans le premier, il est le signifié et est associé au pouvoir de la personne du rêveur. Dans le second, il est le signifiant et est l'agent secondaire responsable de la maladie ou de la mort à venir du rêveur ou de son entourage. Cette relation n'est pourtant pas systématique puisque dans le cas des récits de vision *arutam*, le *pangki* est toujours un signifiant et une figure tutélaire du pouvoir. Le fils de l'*uunt* de la communauté de Masurash, me dit que son père avait obtenu une vision *arutam* auprès d'une cascade, qu'il identifie comme le lieu de résidence de l'anaconda. Il identifiait le pouvoir transmis par *arutam* à un transfert de propriété de l'anaconda vers sa personne : « C'est ainsi que mon père m'a raconté. « Le *pangki* m'a donné le pouvoir d'*arutam*. Il me dit : « Tu ne mourras pas » ». C'est comme ça, parce que personne n'a jamais vu mourir un *pangki* ».

Ces différents récits font référence à la figure, mythique ou réelle, de l'anaconda. Le récit de rêve, et le contexte rituel ou cérémoniel dans lequel il s'inscrit, ne sont toutefois pas une simple répétition de l'imaginaire mythique. Il y a, entre rêve et mythe, un rapport de transformation, ou d'instrumentalisation.

1.1.1. Du mythe au rêve : composition dramaturgique

Dans la mythologie jivaro, l'anaconda est l'animal « domestiqué » par *Tsunki*, le maître du monde aquatique. Pellizarro (1990) et Perruchon (2003) présentent un mythe shuar dans lequel un homme malade part en forêt invoquer une vision *arutam*, et, après avoir construit l'appentis sous lequel il passera la nuit, chasse et tue un agouti avant que celui-ci ne plonge dans le fleuve. La nuit tombée, après avoir pris le tabac (Pellizarro, 1990), ou la *maikua* (Perruchon, 2003), il s'endort sous l'abri. Apparaît alors une jeune fille splendide, une fille de *Tsunki*, qui remercie le chasseur d'avoir tué son ennemi, et l'invite à se présenter avec la tête réduite de l'agouti chez son père. Dans la seconde version du mythe (*ibid* : 318), la fille *Tsunki* remercie le chasseur d'avoir tué

son ennemi en lui offrant les dards chamaniques (*tsentsak*). Elle invite alors l'homme à la rejoindre la nuit suivante, en prenant soin de respecter une abstinence sexuelle et certains tabous alimentaires. La nuit suivante, ils se rendent à la maison de *Tsunki*, décrit comme un vieillard au regard bienveillant, assis sur un « tabouret » (*chimpi*) qui, après examen du chasseur se révèle être un anaconda enroulé. Voyant l'homme effrayé, *Tsunki* lui donne une tortue pour s'asseoir. L'anaconda est dit être « comme le pécarie de *Tsunki* ». L'animal tente de manger le chasseur pendant la nuit, mais la fille *Tsunki* l'en empêche et l'anaconda devient alors amical. L'assemblée entame une célébration de la *tsantsa* (tête réduite), au cours de laquelle la fille *Tsunki* devient l'épouse du chasseur. Le beau-père *Tsunki* mastique alors la plante *piripiri* et la « souffle » sur les parties génitales de son gendre, pour lui donner « le pouvoir sexuel de l'érection ». Dans la seconde version du mythe (Perruchon, *ibid*), c'est la fille *Tsunki* elle-même, au moment où l'homme revient la voir la seconde nuit, avec la *tsantsa* autour de son cou, qui mastique le *piripiri* et le « crache » sur son pénis, afin qu'il « grossisse ». La fille *Tsunki* tombe enceinte. Après un long moment, l'homme retourne vivre chez lui et la fille *Tsunki* l'accompagne sous la forme d'un petit serpent, cachée dans un panier tressé. L'homme ne peut pas partager la couche de ses femmes en raison de la taille disproportionnée de son sexe, et doit dormir dans le *tankamash*. Il interdit à ses épouses méfiantes de regarder dans le panier mais elles désobéissent et, effrayées par le serpent, tentent de le tuer. La fille *Tsunki* s'échappe et se plaint à son père qui décide de libérer les anacondas et de déclencher un orage. Les hommes sont dévorés par les anacondas, et la terre est inondée. Le chasseur parvient à se réfugier au sommet d'un palmier avec une de ses filles. Après quoi l'eau se retire et la fille *Tsunki* donne une descendance nombreuse au chasseur.

Le mythe met donc en relation les éléments suivants : 1. L'opposition entre la possession de l'anaconda par *Tsunki* et l'hostilité de l'anaconda envers les hommes. 2. La relation d'alliance entre *Tsunki* et l'homme, située dans l'espace-temps du rêve narcotique, et établie au moyen du mariage avec la fille *Tsunki*. Cette relation dérive d'une situation de coopération fortuite (le chasseur tue l'ennemi de *Tsunki* sans le savoir). L'alliance a pour conséquence une transformation de la relation entre l'homme et l'anaconda, qui devient une relation de tolérance réciproque, et qui contraste avec l'utilisation destructrice que fait *Tsunki* des anacondas contre les hommes qui lui sont étrangers. 3. La transformation de l'homme d'abord malade, et qui, à l'occasion de l'alliance acquiert les pouvoirs chamaniques *tsentsak* (seulement dans Perruchon, 2003) et un pouvoir sexuel exclusif (impossibilité de relations sexuelles avec ses épouses humaines). Selon les aspects du mythe retenus, on peut donc dégager deux thèmes principaux.

Tout d'abord, le mythe comporte une explication conjointe de l'origine des pouvoirs chamaniques, et de l'ambivalence, dans le jeu des relations sociales, de la figure du chamane. Il y a un transfert de pouvoir entre Tsunki (source) et l'homme (destinataire/animateur), au moyen de l'établissement entre les deux d'une relation d'affinité virtuelle, ou « intensive »¹³. Il faut noter que cette relation ne se fait qu'au moyen de la suspension des échanges de l'homme avec son monde d'origine : de par les prescriptions rituelles tout d'abord (abstinence sexuelle¹⁴, jeûne, état narcotique); puis en raison des conséquences de l'alliance, à savoir la déréalisation de l'affinité réelle, puisque l'homme ne peut plus avoir de relations sexuelles avec ses épouses, et qu'il devient l'« ami » de l'anaconda, animal-ennemi des autres hommes. Cet espace-temps mythique fonctionne par ailleurs comme un modèle pour des relations d'alliance idéales¹⁵. Cela nous amène ensuite au second thème du mythe, qui est le passage de la maladie au pouvoir. Le pouvoir n'est pas seulement décrit comme une dimension magique ou surnaturelle de l'action. Il est identifié, iconiquement, à la vigueur sexuelle masculine, notamment à partir de l'image du pénis enflé. Dans les conversations quotidiennes auxquelles j'ai assisté, le qualificatif *apu* ou *gordo* en espagnol, que l'on peut traduire par « corpulent », « volumineux », « gras », « gros », était toujours associé à un registre d'idées et de sentiments déterminés : la force (*kakaram*), la santé, la réussite, l'entrain, etc. Un homme maigre est dit malade, fatigué ou malchanceux à la chasse. Un nourrisson subit facilement des agressions surnaturelles tant qu'il n'est pas « bien corpulent » (*bien gordito*). Le ventre rond de l'homme habitué à consommer de grandes quantités de bière de manioc est dit être le signe de son énergie physique. La graisse du corps est un signe de santé, et une sudation importante pendant les efforts physiques est parfois valorisée comme le rejet hors du corps d'éléments étrangers, sans toutefois de spéculations sur la nature de ces éléments. La grosseur de l'érection, dans le même ordre d'idées, est proportionnelle au degré de fertilité de

¹³ C'est-à-dire qui « dépasse les frontières entre les espèces » (Viveiros de Castro, 1992 : 148).

¹⁴ Motivée selon Perruchon (2003) par le fait que « les *tsentsak* sont jaloux ». Il y a donc quelque chose comme une hiérarchie des sphères d'alliance. La relation sexuelle avec ses épouses d'origine est perçue, du point de vue de l'affinité virtuelle, comme un adultère.

¹⁵ Cette idée du monde subaquatique comme modèle des relations d'alliance est notamment formulée par Descola (1986 : 348) qui le décrit « comme le lieu d'une articulation allégorique, plan intermédiaire où règne une idéale paix domestique dénuée d'ambitions pragmatiques », description également développée par Crépeau (2007 : 110) : « Ces récits constituent une glose sur l'alliance matrimoniale et soulignent le caractère idéal des interactions du gendre avec ses alliés *tsunki* qui le protègent des dangers du monde aquatique, notamment des anacondas et des caïmans qui sont décrits comme étant les porcs et les chiens des *Tsunki*. Ces récits font implicitement référence au fait que dans la vie quotidienne des Achuar, la résidence postmaritale est conçue comme étant souvent pénible, tendue ainsi que fréquente source d'hostilité entre affins ».

l'homme, c'est-à-dire à son potentiel de descendance. La corpulence, ou la grosseur, est ainsi un terme qui évoque, par synecdoque, un haut degré d'actualisation de la personne, qui se traduit à la fois par un « pouvoir vivre » (*kakaram*), et une puissance de reproduction. Or comme évoqué plus haut, la capacité reproductrice dans le mythe est acquise depuis l'état narcotique qui est le lieu de substitution d'une affinité réelle par une affinité virtuelle.

Dans les récits de rêve et de visions présentés ci-dessus, on distingue une réminiscence du mythe. Toutefois, la narration mythique, qui opère une synthèse des différents éléments, disparaît au profit d'images sélectionnées, de relations déconstruites pour être reconstruites autres afin de devenir signifiantes dans le contexte pragmatique de leur énonciation. Cette production de la signification a valeur ici de prise de position. Dans le rêve *mesikar*, le *pangki* est le signifiant d'une agression chamanique. Or cette valeur signifiante du *pangki* est produite à l'intérieur de l'acte interprétatif, comme métonymie (expression de la cause par l'effet) de la relation d'affinité virtuelle entre Tsunki et *uwisihin* (chamane). Le *pangki* est généralement dit être la forme sous laquelle le *tsentsak* (fléchette chamanique) est envoyé dans le corps de la victime. Le terme de « forme » n'est pas Achuar. Ceux-ci utilisent plutôt le comparatif « comme ». Comparer le *tsentsak* au *pangki*, c'est seulement dire que, comme l'anaconda est la propriété de Tsunki, et obéit à sa volonté, de même le *tsentsak* obéit à la volonté du chamane. L'image du *pangki* dans le rêve de Puanchir, suppose donc la connaissance du mythe pour être signifiant, mais suppose également une interprétation, ou une incarnation, pour être pragmatiquement valide, c'est-à-dire pour être signifié. Identifier le *pangki* à un agent secondaire, obéissant à Tsunki, c'est déjà, dans le cas de Puanchir, prendre position pour l'origine chamanique de la maladie de sa fille.

Une instrumentalisation différente du mythe peut être observée dans le rêve dont j'ai fait le récit à Ilario, et qu'il a interprété comme étant *panki kuntuknar*¹⁶. Dans ce rêve, l'image d'une femme désirée, et effectivement connue du narrateur, mais pas de l'interprète, est transformée par celui-ci en l'image stéréotypée d'une belle femme au visage peint. À partir de l'interaction métaphorique entre cette femme et le *pangki*, on découvre à rebours qu'elle est une évocation de la fille Tsunki. Les témoignages recueillis à des époques différentes dans la littérature ethnographique présentent unanimement la fille Tsunki comme un archétype de beauté, aux cheveux noirs et très longs (p.e. Karsten, 1934; Descola, 1993; Perruchon, 2003). Le rêve dont il

¹⁶ Voir *supra* section 1.1.

est ici question n'est pas dit littéralement être l'apparition de Tsunki. Lorsque Tsunki est littéralement présente dans le rêve, sous l'apparence d'une belle femme aux cheveux longs, il s'agit alors d'une invitation à entreprendre une initiation chamanique. Le rêve que je racontais à Ilario est seulement devenu une évocation de Tsunki par l'introduction du motif de la peinture sur le visage (*karawir*), signe iconique du *pangki*, dont la propre peau est recouverte de formes géométriques semblables à des dessins¹⁷. Dans la seconde partie de l'interprétation de ce rêve, le *pangki* est dit être une manifestation *arutam*, c'est-à-dire une vision au moyen de laquelle le rêveur pourra obtenir un pouvoir. Dans le contexte d'énonciation, il ne s'agissait aucunement de pouvoir chamanique, mais de la notion relativement indéterminée d'un savoir-agir. L'image de l'anaconda fait alors référence à un contenu stéréotypé des visions *arutam*, à savoir le motif de deux anacondas enlacés, ou d'un anaconda aux yeux de feu, devant quoi la personne ne doit pas prendre peur, et qu'elle doit toucher du bout du doigt afin que le monstre s'évapore et qu'apparaisse l'ancêtre bienveillant. L'interprétation du rêve construit donc son propre scénario. Certaines images et relations du mythe sont sélectionnées, et mises en relation avec une imagerie qui s'origine dans les expériences hallucinatoires, avec l'événement virtuel de la rencontre avec le *pangki*. Le rêve articule la réminiscence d'un passé mythologique et celle d'une expérience hallucinatoire passée, qui interviennent dans le monde de l'action sur le mode de l'interruption, ou de la discontinuité. L'efficacité du rêve ici ne consiste pas en effet à agir le mythe, ou le reproduire dans le monde actuel. Elle tient plutôt à la réalisation d'une co-présence, sur le mode de la confrontation, entre le passé mythologique et le cours ordinaire des choses. Cette co-présence est essentielle, non pas pour la valeur référentielle du rêve, mais pour sa valeur expressive. Le résultat est une certaine dialectique des images : l'image onirique sélectionnée par le récit de rêve est resituée dans la narration mythique, elle-même décomposée en images, qui sont ensuite recomposées selon un rythme propre par le travail de l'interprétation du rêve, pour produire enfin une image de l'action, ou de l'événement à venir. On voit en quoi l'interprétation du rêve, loin de se limiter à une opération de déchiffrement d'un code visuel au moyen de règles sémantiques culturellement définies, équivaut aussi à une prise de position de l'interprète. L'acte interprétatif est la transformation d'une expérience intérieure, mais culturellement déterminée (images du mythe, contenu stéréotypé des expériences visionnaires), en forme dramaturgique. La description de cette manière dont le rêve est signifié complète l'analyse du processus de

¹⁷ Perruchon (2003) présente aussi le témoignage shuar d'une apparition littérale de Tsunki sous la forme de « a beautiful woman with long air and greenish anaconda-like skin ».

subjectivation évoqué dans le chapitre précédent. L'utilisation dramaturgique du thème mythique dans la construction du scénario du rêve, enracine l'expérience onirique dans une continuité temporelle qui excède le cadre d'une expérience intérieure privée. L'ambiguïté entre fiction et présence du mythe ouvre la temporalité onirique à la continuité intergénérationnelle, et la dissocie donc d'un mode de réalité qui ne serait que psychologique. Par une forme d'agentivité exercée sur le matériau mythique et onirique, les images deviennent des motifs expressifs.

1.2. L'acte interprétatif comme mise en scène

Au mois de novembre, la communauté de Guarani donna une fête à l'occasion de l'anniversaire de sa fondation, à laquelle étaient invités les membres de la communauté voisine de Numpaimé. À cette occasion, une femme invitée s'était peint sur le visage le motif figuratif du *pangki*. Le motif était, selon ses mots, seulement choisi *de gana*, parce qu'il lui plaisait. Selon Puanchir, ce motif est porté par une femme, en tant de guerre, afin que son époux soit *kakaram*. Il est possible que le sens de la pratique change selon le genre de celui qui la commente. L'interprétation masculine part du principe que la femme « appartient » à son époux, et que le pouvoir symbolisé par une peinture corporelle portée par une femme, doit être un pouvoir auxiliaire de l'homme. Cette interprétation semble toutefois ancrée dans une perspective masculine. L'exemple présenté ici permet d'explorer une partie des mécanismes de divergence des significations attribuées aux pratiques, selon le genre du locuteur. L'interprétation de Puanchir est implicitement une réminiscence du mythe présenté ci-dessus. Le motif figuratif signale pour lui l'alliance avec une puissance invisible. Le corps de la femme n'est pas porteur du pouvoir, mais le médium de son transfert vers l'époux. L'homme acquiert un pouvoir au moyen de l'alliance, le corps de la femme est un canal de transmission.

À l'inverse, l'absence de spéculation de la part de la femme portant le motif semble suggérer un mode d'interprétation différent. Il s'agit seulement pour elle de l'utilisation d'une imagerie, culturellement valorisée, par plaisir. L'absence de but instrumental, ainsi que l'équation entre cette pratique et un sentiment de plaisir nous autorise seulement à parler d'une pratique esthétique. Il me semble important de ne pas confondre le sens de cette pratique avec quelque chose comme une coquetterie. L'occurrence du motif du *pangki* doit être replacée dans le contexte de la fête anniversaire de Guarani. Ce type d'événement est l'occasion de la réaffirmation de l'unité de la communauté en tant que projet politique. On y discute de l'avenir de la communauté, par exemple, de la question de savoir s'il faut accepter ou non les plans de

développement proposés par le gouvernement équatorien, la pose de panneaux solaires, le financement gouvernemental des communautés en échange d'une privatisation de leur territoire et de la responsabilité pour chaque communauté d'entretenir la parcelle de forêt qui lui est attribuée¹⁸, etc. En raison des désaccords sur ces sujets, les tensions entre communautés hôtes et invitées sont palpables. Dans le même temps, Guarani et Numpaimé fonctionnent comme deux communautés sœurs (leurs fondateurs respectifs sont deux frères), et formaient toujours une unité de principe lorsque des communautés plus éloignées étaient invitées à des échanges sportifs par exemple. En tant que membre de la communauté de Numpaimé, la femme portant le motif du *pangki* semblait se positionner au sein de ce contexte politique. D'une part, le motif du *pangki* affirmait l'appartenance à une identité culturelle commune. Il s'agissait alors d'un exemple de performance de l'identité achuar face à l'extérieur. Dans le même ordre d'idées, les leaders achuar utilisent les peintures faciales, ou encore la couronne de plumes *tawasap* comme des marqueurs d'identité et de revendications dans leur prise de parole face aux représentants du gouvernement équatorien. D'autre part, le motif du *pangki* revendiquait l'appartenance à une identité locale (Numpaimé), face à la communauté de Guarani. Une telle affirmation s'appuie sur certains signes de séparation physique et sociale entre les membres des deux communautés.

Il est donc fort probable que la peinture faciale portée par cette femme soit, non pas un médium de transfert du pouvoir vers son époux, mais un médium d'interprétation de sa propre identité à partir d'une imagerie de pouvoir communément partagée. La dimension symbolique du *pangki*, à l'intérieur de cette pratique, est donc redoublée par la valeur expressive de l'image : la revendication d'une identité politique et personnelle forte. L'image du *pangki* ne signifie pas (autre chose qu'elle-même), elle agit. Porter cette image sur le visage est une interprétation, au sens d'une expérience esthétique : décompositions et recompositions à travers le médium corporel de relations entre des images, des évocations, des codes visuels culturellement spécifiés, dont le résultat est une attention particulière portée par le sujet à sa relation aux autres et au monde. Il s'agit donc essentiellement d'une expérience de soi, comme décrite dans le chapitre précédent, comme le signale le fait que toutes les pratiques interprétatives sont systématiquement accompagnées d'un discours sur les émotions. Une interprétation du rêve

¹⁸ Il s'agit du plan *Socio Bosque*, initié en 2008 par le Ministère de l'Environnement. Il prévoit, outre l'octroi de 60 dollars annuels par hectare de terres entretenues, la création de routes permettant de relier les communautés reculées dans la forêt aux villes les plus proches. Les revendications achuar, et plus généralement jivaros, portant sur ce plan de développement ne font pas à l'heure actuelle l'objet d'un consensus. La NAE elle-même n'a pas pour mandat d'imposer une décision commune à tous.

suppose que l'on puisse associer l'image à ses effets sur les affects de la personne. Ceux-ci sont polarisés entre un sentiment de tristesse, ou de peur, et un sentiment de courage, ou de joie. De même les styles de peinture corporelle, les couleurs choisies, sont toujours dépendantes de contextes émotionnels spécifiés : deuil, maladie, guerre, joie, colère, etc. (Taylor, 2003). La série des actes interprétatifs constitue donc un ensemble de manières de donner à voir les états subjectifs de la personne, c'est-à-dire, non pas seulement de les articuler de façon discursive (scénario), mais également, au-delà de la simple fonction référentielle du langage, ou de l'image, de les mettre en scène. En outre, si la peinture faciale féminine est, du point de vue masculin, la manifestation d'un pouvoir transitif, c'est que l'acte interprétatif n'est pas la relation entre un acteur et des spectateurs, mais une relation inter-corporelle, entre des agents interdépendants. Le processus d'interprétation de l'imagerie symbolique est donc l'occasion d'une relation dialogique entre l'expérience de soi intérieure et le partage social de cette expérience sous une forme culturellement prescrite. Cela nous amène à interroger la dépendance du processus de subjectivation de la personne à l'égard de la modalité expressive selon laquelle le rêve est signifié.

2. La formation dialogique du soi

Je propose d'analyser le caractère dialogique de l'expérience onirique à partir de l'étude d'un *anent* qui se présente comme un rêve chanté. Il a été performé par une membre âgée de la communauté de Masurash. Le chant exprime le sentiment amoureux en mettant en parallèle l'éveil à soi du cœur, la sortie du rêve, et le lever du jour. Selon les commentaires de la chanteuse, il s'agit d'une réplique d'un chant entonné à l'époque où elle voulait susciter envers elle les sentiments de son futur époux.

2.1. Quand le cœur point

1. Kashikshi tsamaku [2]¹⁹ _____ **A**

À l'heure où le jour point

2. Wini ninti nintitu [2]²⁰ _____ **B**

¹⁹ // Kashik – shi(n) / tsa – ma – ku //

// adverbe 'l'aube' – contraction de 'kashin' (demain à l'aube) / racine de 'poindre' – infixé indiquant le passé récent – suffixe désignant une action passée aux résultats permanents //

²⁰ // Win(a) – (i)ninti – tu //

// pronom possessif 1s – racine du substantif 'cœur' – possessif 1s //

Mon cœur mon cœur à moi

3. Aya tsawaartarawai[2]²¹

Ainsi se réveille

4. Wini ninti aneetuata²² _____ **C**

Mon cœur dit « aimons-nous »

5. Aneetu tsawanta²³

Il dit « aimons-nous » en se réveillant

6. Aneeayatsawaartarawai²⁴

Ainsi l'amour avec le jour point

7. Kashikshi wintinia²⁵ _____ **D**

Comme l'heure de l'aube mon cœur à moi

8. aya tsawaartarawai [2]²⁶

Ainsi se réveille

9. Aneitu aneitu tsawaartarawai²⁷

Il se réveille disant « aimons-nous, aimons-nous »

10. Kashikshi tsawaku [3]²⁸ _____ **E**

²¹ // aya / tsawaart – a – ra – wai //

// emphase / racine du verbe 'poindre' – infixe 'a' indiquant le présent – infixe 'ra' indiquant une action immédiate – forme verbale 3s présent indicatif //

²² // Win(a) / ininti / aneet – tu – a – ta //

// Pronom possessif 1 ps / substantif 'cœur' / racine du verbe 'aimer' – ? //

²³ // Aneet – tu / tsawaart – a //

// Racine du verbe 'aimer' – impératif 1s duel / racine du verbe 'poindre' – infixe 'a' indiquant le présent //

²⁴ // anee – aya – tsawaart – a – ra – wai //

// racine du verbe 'aimer' – emphase – racine du verbe 'poindre' – infixe 'a' indiquant le présent – infixe 'ra' indiquant une action immédiate / 3s présent indicatif //

²⁵ // Kashik – shi(n) / win(a)– (n)inti – ni – nia //

// Adv. 'à l'aube' – contraction de kashin, 'à l'aube' / possessif 1ps – racine du mot 'cœur' – suffixe possessif 1 ps – *idem* //

²⁶ Répétition cf. note 3

²⁷ // Aneet – tu / aneet – tu / tsawaart – a – ra – wai //

// Racine du verbe 'aimer' – impératif 1ps duel/ *idem* / racine du verbe 'poindre' – infixe 'a' indiquant le présent – infixe 'ra' indiquant une action immédiate / 3 ps présent indicatif //

²⁸ Répétition cf. note 1

À l'heure où le jour point

11. Aneetu aneetu aya tsawaartarawai²⁹

Ainsi il se réveille disant « aimons-nous, aimons-nous »

12. Kara karamprura aya tsawaartarawai [2]³⁰ _____ F

Mon rêve mon rêve ainsi se lève

13. Kashikshininti aya karamprura tsawaartrauwai³¹

Ainsi dans une aube intérieure mon rêve point (?)

2.2. Analyse formelle du chant

Le sens du texte est construit par la sélection d'un nombre limité de vocables et par un ensemble de variations improvisées dans leur assemblage, selon des procédés de dilatation et de condensation. Sept mots constituent tout le vocabulaire du texte : l'aube, le verbe « s'éveiller », le cœur, le pronom « je » ou « moi », le verbe « aimer », le rêve, et l'interjection *aya*. Si nous mettons en relation la composition musicale et le contenu sémantique du chant, nous remarquons que la constitution des cadences permet d'effectuer des opérations d'isolement et/ou d'assemblages de différentes unités de sens selon différentes combinaisons. Ainsi il devient possible d'appréhender, au-delà de l'apparente répétition aléatoire des six termes cités, une structure interne au chant, à travers l'identification de la fonction propre à chaque unité. Les cadences A et B mettent en place un *parallélisme marqué* (Hopkins, cité dans Jakobson, 1960) entre le lever du jour et l'éveil des sentiments. Les termes sont alors isolés dans des cadences différentes. La cadence C initie le processus de combinaison en fusionnant en un même vocable, dans la ligne tonique, les racines des mots « amour » et « lever, se réveiller, poindre ». Là

²⁹ Répétition cf. note 9

³⁰ // Karamp – ru – ra / aya / tsawaart – a – ra – wai //

//racine du mot 'rêve' – possessif 1 ps – terminaison / emphase / racine du verbe 'poindre' – infixe 'a' indiquant le présent – infixe 'ra' indiquant une action immédiate / 3ps présent indicatif //

³¹ // Kashik – shin – ininti / aya / karamp – ru – ra / tsawaart – ra – u – wai //

// 'à l'aube' (adverbe) – réduction de kashin (demain, à l'aube) – racine du mot 'cœur' / emphase / racine du mot 'rêve' – possessif 1ps – terminaison - racine du verbe 'poindre' – infixe 'ra' indiquant une action immédiate / infixe 'u' indiquant que l'action implique un changement de lieu / 3ps présent indicatif //

commence la mise en place d'un *parallélisme chromatique* (*idem*). Cette évolution d'un parallélisme marqué vers un parallélisme chromatique s'intensifie dans la relation entre les cadences E et F. La cadence E opère une nouvelle opération de sélection en introduisant le vocable *karamprar* (« rêve »). La cadence F opère une ultime combinaison en condensant, dans la ligne tonique là encore, les vocables « aube » et « cœur », le vocable « rêve », et le vocable « poindre ». On voit ainsi s'opérer une surdétermination de la signification par la combinaison phonique et morphologique, qui éloigne l'énoncé de sa fonction référentielle. L'expression *kashikshininti*, composée de *kashikshi* (l'aube) et *ninti* (le cœur) produit une double ambivalence de la référence : 1. *Ninti* (« cœur ») est confondu avec *i-ninti* (« son cœur »). Il y a ainsi une surdétermination de la personne indexée par l'énoncé. La première personne (*wi*) qui était la référence claire du début du chant (cadence B) est confondue avec une troisième « personne » indéterminée, qui réfère soit au destinataire du chant, soit à l'image du soi comme agent indépendant de la locutrice. 2. Cette seconde option semble pouvoir être soutenue par la forme condensée *kashikshininti*, qui produit une situation d'indifférenciation entre un état de la personne et un état des choses.

2.3. Dédoublement de soi et temporalité du chant.

Le chant construit une relation métaphorique entre l'aube et l'éveil des sentiments de la locutrice. La cadence A semble avoir une fonction thématique en ce qu'elle constitue le *cadre spatio-temporel* du chant. Elle isole deux termes : l'heure de l'aube (*kashik-shin*) et le réveil (*tsawaartin*). Cette cadence est répétée à la phrase 10, avec une légère variation phonématique, qui n'implique pas de changement sémantique ('*tsamaku*' devient '*tsawaku*'). Ce parallélisme indique la temporalité interne de la narration : l'ensemble du chant se passe dans l'instantanéité du réveil, dont l'aube est l'image. Au niveau de la morphologie verbale, l'utilisation répétée de l'infixe *-ra-*, qui désigne l'immédiateté de l'action, établit une relation iconique entre le temps de la narration et le temps du réveil, qui est aussi, dans la suite du chant, un éveil à l'amour. Ainsi « l'aube », le moment du réveil, constitue à la fois l'espace-temps auquel le chant se réfère, et l'image de l'éveil à soi de la chanteuse elle-même. Cette façon de formuler ses propres affects à partir de la perception d'états des choses est courante dans les *anent*, et l'image du mouvement du soleil, que ce soit son lever ou son déclin, en constituent un motif récurrent. Par exemple, l'image du crépuscule est utilisée pour évoquer la détresse de la femme en cas d'absence prolongée de son époux. Les Achuar attribuent une connotation affective au coucher du soleil perçu comme un moment propice à la contamination par un sort chamanique qui risquerait de

provoquer chez la victime un état d'apathie, voire d'incurie, et la conduire au suicide. À l'inverse, le moment du lever de soleil est celui du recouvrement des forces, notamment à partir de la cérémonie de la *wayus*. Le chant est donc structuré par la polarisation achuar des émotions. Le crépuscule est associé à la tristesse qui induit un état d'apathie et de maladie. L'aube est associée à la force qui induit la disposition du sujet à agir avec succès.

Le processus de transformation de la personne qui a lieu dans ce chant peut également être mis en relation avec un second aspect du rituel matinal de la *wayus*. En situant l'énonciation dans ce contexte, la chanteuse se transporte dans un espace-temps où les distances ordinaires sont abolies, et plus précisément où la différenciation complémentaire entre l'espace de l'homme et l'espace de la femme est remplacée par une indifférenciation fusionnelle. Le corps de la personne devient ce lieu où la distance est abolie, où l'absence est conjurée, où la vision se transforme en capacité d'agir. La valeur expressive du chant repose donc sur le fait qu'elle mobilise une imagerie culturelle existante (aube, contexte cérémoniel), afin d'actualiser la vision, c'est-à-dire le futur désiré par la personne. Par ailleurs, cette relation entre deux temporalités irréconciliables se construit par l'opération d'un dédoublement de soi.

Le cœur (*nintu*), métonymie de la personne dans ce chant, fonctionne comme l'organe qui permet de voir ce qui est invisible (comme l'indique la référence au rêve), et donc de convoquer ce qui est absent. Il apparaît donc comme le lieu d'une agentivité. Mais celle-ci est virtuellement dissociée de la personne de la chanteuse, notamment à travers l'utilisation du discours rapporté : « mon cœur dit : « aimons-nous » ». Le fait que le cœur soit le lieu spécifique de l'agentivité humaine pour les Achuar ne peut être formulé que très hypothétiquement, dans la mesure où, que ce soit auprès de mes hôtes, ou dans la littérature existante, je n'en ai pas trouvé de confirmation explicite³². En revanche, mes hôtes affirmaient que l'*anent* est l'activité du *wakan*, c'est-à-dire l'image spéculaire de la personne, cette partie de la personne qui rêve, lorsque l'activité corporelle est suspendue. Or, le *wakan* ne se confond pas avec la notion occidentale d'une âme. Plusieurs parties du corps humain sont dites avoir un *wakan* (les dents, les

³² En revanche, cette idée est explicitement formulée par les Jivaro Shuar et par les Candoshi, groupe culturellement très proche de l'ensemble jivaro. D'après un témoignage rapporté par Mader (1998 : 316), le cœur est pour les Shuar, l'endroit où se loge *arutam* : « El arutam está en el corazón (*enentai*). Cuando te aparece el arutam como jaguar, entonces te vuelve violento, tiene un jaguar en el corazón ». Surrallés (2003 : 20) rapporte que le cœur est également le lieu de l'agentivité chez les Candoshi : « si le cœur est pour les Candoshi ce qui permet de voir, il définit en outre l'univers visible et, *a fortiori*, la possibilité même de l'existence, ce qui instaure la présence à partir de l'absence [...]. De ce fait, pour dire « éclairer » ou bien « allumer » un feu ou une torche, on emploie la forme verbale *magónamaama* dont la racine est *magish*, le cœur ».

cheveux, les membres, les organes), en ce qu'ils ont une forme d'agentivité autonome. L'image du cœur dans le chant est donc celle d'une forme d'agentivité virtuellement dédoublée, c'est-à-dire indépendante des intentions de la chanteuse. L'imbrication dans le chant de différentes temporalités opère donc une parcellarisation virtuelle de l'agentivité. L'image rêvée de soi, l'image chantée du soi rêvant, ou se réveillant, ainsi que l'image chantée du soi futur, redoublent la position de locutrice qui est celle de la chanteuse. L'acte interprétatif ici n'est pas un signe dans l'attente d'une réalisation future³³, mais bien l'actualisation, dans la performance même, de la mise en relation entre des temporalités hétérogènes.

Mon hypothèse est donc ici que les récits de rêve, les peintures corporelles et les *anent*, sont un ensemble d'actes interprétatifs, c'est-à-dire de mobilisation, ou d'incorporation d'une mémoire culturelle et sociale, utilisée comme mode d'intervention dans le cours ordinaire des choses. Cela nous amène ainsi à relire l'acte interprétatif comme une forme d'historicité, au sens où il transforme un produit de la mémoire en événement ou en situation actuelle.

3. Formes d'historicité du rêve.

Pour saisir adéquatement le mode d'efficacité du rêve, il n'est pas suffisant d'expliquer les règles formelles qui conditionnent le passage de l'exposition du contenu manifeste du rêve à l'inférence de son contenu latent. D'une part, l'interprétation sémantique du rêve est orientée vers la production d'énoncés signifiant pour la pratique. Mais d'autre part, ce travail est une partie d'un processus d'interprétation plus générale, qui est un travail d'expression et de représentation au moyen de gestes, de rythmes, de postures et de pratiques corporelles, d'occupation de l'espace et du temps, de textures ou de « densité de présence » (Taylor, 2003) particulières, et d'évocations. Il faut ainsi être attentif à la dimension esthétique de l'interprétation : le rêve ne consiste pas seulement en un message visuel. Il s'agit d'images sensorielles qui affectent la personne du rêveur. Le récit d'un rêve *mesikar* par exemple est toujours accompagné de gestes mimant des éléments de la scène, la personne transpose le rêve dans l'espace où a lieu l'événement de narration, exprime ses émotions, sa peur, son inquiétude, etc. En plongeant son regard dans ceux de son auditoire, la personne se montre affectée. Dans le cas d'une vision *arutam* le rêveur ne fait pas le récit de sa vision mais témoigne de son actualité en modifiant son comportement, en portant une peinture faciale, ou en accomplissant certaines tâches

³³ Voir *supra*. Yvinec, 2005

spécifiques : recherche d'une nouvelle épouse, fondation d'une nouvelle communauté, construction d'une nouvelle maison, etc. L'efficacité du rêve ne repose pas exclusivement sur les indications pratiques par lesquelles le rêveur oriente son action, ni seulement sur une opération de symbolisation de résidus d'expérience de veille. Elle repose aussi sur le fait que, en prenant corps, l'image nocturne revêt une forme actuelle.

3.1. Temps du rêve, temps du mythe.

J'ai dit précédemment que le rêve produit son propre scénario, décompose certaines images ou relations entre des images pour les recomposer de façon inédite. La réminiscence du mythe dans le rêve, qui a pour résultat quelque chose comme un mythe rêvé, c'est-à-dire un mythe transformé par le rêve, est étudié ici comme un particulier (tous les rêves achuar ne sont pas des mythes rêvés), mais aussi et surtout pour sa valeur heuristique, s'agissant de la temporalité spécifique du rêve. Le contenu manifeste des rêves, retenu par les interprétations achuar, ne varie pas d'un individu à l'autre, et est donc relié à une mémoire sociale, ou une imagerie communément partagée. Ce qui varie d'une personne à l'autre, ce sont les actes interprétatifs. Dans l'exemple développé ci-dessus, voir le *pangki* au cours d'une vision initiatique est le signe de la rencontre avec *arutam*, tandis que voir le *pangki* au cours d'un rêve nocturne est l'indice d'une action chamanique hostile. Nous avons vu que ces interprétations sont dépendantes du contexte, d'une problématique familiale, sociale, ou d'une discussion préalable. La subjectivité de la personne, ou, pour reprendre les termes utilisés précédemment, sa capacité de prendre position, ou de savoir agir, est le résultat du processus d'interprétation. L'opposition entre rêve individuel, sauvage ou informe, et mythe collectif, structuré et régulateur³⁴, suppose de reconnaître, en définitive, que les constructions syntactiques culturelles opèrent comme un canal de régulation du psychisme individuel. Mon hypothèse est que cette opposition est annexée à une conception des rapports entre rêves et pouvoirs spécifique à un mode d'organisation sociale dépendant d'un pouvoir centralisé. Face aux règles communes auxquelles chacun doit conformer son comportement, l'activité de libre association du rêve est comprise comme l'expression d'un particularisme, et partant comme porteuse d'un potentiel subversif. L'étude des rapports entre temporalité mythique et temporalité onirique, dans la société achuar, permet de tracer les lignes d'une conception alternative des rapports entre rêves et pouvoirs.

³⁴ Voir *supra*. Introduction, p. 27

La temporalité du mythe n'est pas spécifiée par des marqueurs grammaticaux, mais par des marqueurs sémantiques, qui mettent en relation une époque passée avec plusieurs états d'indistinction révolus. Le mythe est tout d'abord le lieu d'une indistinction corporelle³⁵ entre humains, animaux et astres. Les êtres mythologiques Etsa (Soleil), Nantu (Lune) sont des figures anthropomorphes et le scénario des mythes contient toujours l'épisode de la rupture, c'est-à-dire de l'événement de métamorphose de ces êtres mythologiques vers leur forme astrale observable dans le présent de la narration. Il en va de même en ce qui concerne les héros culturels : tout d'abord capables de prendre forme humaine ou animale, le scénario du mythe relate l'événement à partir duquel ils prennent définitivement forme animale. À cette production d'une distance ontologique entre différentes catégories d'êtres, s'ajoute la production d'une distance spatiale. L'un de mes hôtes, par exemple, me fit le récit du mythe des enfants Musach (Pléïades), en spécifiant que « à cette époque-là, le ciel était moins loin, il n'était pas aussi haut ». Il est important de noter que la distance temporelle entre cette époque et le présent de la narration reste en grande partie indéterminée. Les locuteurs Achuar avec lesquels je me suis entretenu, situaient le temps du mythe, au cours de la transmission, en le présentant toujours sur le mode de l'expérience indirecte : « C'est ainsi que parlaient les anciens », ou bien « disaient les anciens ». Le temps mythique est donc accessible à travers la continuité intergénérationnelle, qui suppose l'impossibilité du contact direct. La force illocutoire du mythe, ou son autorité, repose sur le fait qu'il n'est pas le produit d'une fantaisie individuelle.

Le récit de rêve est quant à lui beaucoup plus ambivalent, puisqu'il repose sur une expérience directe. Or, précisément, les rêves achuar mobilisent une imagerie et une événementialité largement stéréotypées. Alors que le mythe est traversé par la thématique de la production des distances (spatiales et ontologiques), le rêve est quant à lui traversé par la thématique de l'approche, et de l'abolition des distances. Dans le rêve, la communication inter-espèces est de nouveau possible, tout comme la communication humaine à distance, ou la communication entre vivants et défunts. La problématique de la différenciation des espèces, ou de la spéciation, n'est donc pas véritablement présente dans le champ de l'expérience onirique.

³⁵ J'utilise cette expression telle qu'elle a été développée au sein des théories animiste (Descola, 1992; 2005) et perspectiviste (Viveiros de Castro, 1998). Ces auteurs ont pris principalement le matériau mythique, à sa thématisation du processus de la « spéciation », comme point de départ d'une réflexion sur l'importance de la corporalité comme marqueur de la différenciation inter-espèces, entre des subjectivités équivalentes. La focalisation de l'analyse sur le rêve amène à déplacer l'attention de l'idiome de la corporalité vers celui de la corporité. Une analyse plus détaillée de ce point est proposée au chapitre 5.

La production d'énoncés métaphoriques rend possible, à l'intérieur du contexte discursif, les métamorphoses humain-animal ou êtres mythologiques-animal propres au mythe. La temporalité du rêve, comme des visions narcotiques, est ainsi constituée par l'irruption du passé mythologique, précisément situé entre un passé récent (problématiques personnelles ou sociales, intentions d'action) et un avenir indéterminé. Or, la réminiscence du mythe dans le rêve correspond à une forme d'instrumentalisation, qui constitue ce que l'on pourrait appeler le « hard-working » du rêve, sa force active : la substitution de la valeur temporelle par une valeur modale du passé mythique.

3.2. Modalités oniriques : de la situation virtuelle à l'image-action.

L'expérience onirique est une certaine modalité de l'expérience du monde et des autres. La communication inter-espèces, ou entre humains et être mythologiques, qui existe à l'état virtuel dans le contexte de la narration du mythe, devient dans le rêve une image actuelle. L'opposition entre individuel et collectif n'est donc pas ici pertinente. Le rêve se donne d'emblée comme l'instrumentalisation d'une création culturelle, qui n'existe qu'à travers la continuité de la transmission, pour les fins de l'action. Le processus de subjectivation décrit dans le premier chapitre est donc dépendant de la possibilité d'incorporer une temporalité sociale (mémoire mythique, mémoire onirique) dans le cours de l'action. Il en résulte une imbrication des figures du locuteur, par quoi on peut dire que le rêve utilise le procédé du mythe, c'est-à-dire l'opération de distanciation entre le transmetteur et la source du message. Pour que le rêve soit pragmatiquement valide, c'est-à-dire pour qu'il permette au rêveur de prendre position, ou d'affronter son avenir, il est ainsi nécessaire qu'il réussisse à produire une continuité entre mémoire locale et contexte de l'action. Par exemple, dans certains cas, l'image onirique stéréotypée échoue à définir la position du rêveur parce qu'elle appartient à un contexte de lecture ou de référence obsolète. Par exemple, un homme me fit en privé le récit d'un rêve au cours duquel il s'était vu chassant le *yankipik* (pécari à collier), tout en étant incapable de se servir de son fusil, incapable de tuer, insistait-il. Le caractère privé du récit était déjà un acte interprétatif. Il affirma en effet qu'il ne pouvait faire ce récit aux autres, s'agissant d'un rêve qui était autrefois fait en contexte de guerre. Le désarroi dans lequel il se trouvait ne concernait pas tant le fait qu'il s'agissait d'un rêve *mesikar*, indiquant sa mort prochaine (l'activité de chasse étant une métaphore de la guerre), mais provenait du fait que cette image ne pouvait recevoir d'interprétation satisfaisante dans le contexte historique et social actuel. Il conclut le récit disant :

« Aujourd'hui nous avons changé, nous ne faisons plus la guerre. Tout à l'heure nous allons jouer au volley, alors je ne sais pas ce qui peut arriver. Peut-être que je dois attendre un prochain rêve pour compléter celui-là ». La relecture du rêve dans le contexte de la rencontre sportive est donc pragmatiquement invalide pour le locuteur.

L'efficace du rêve repose donc sur le travail de conversion d'une image de soi dans une situation de contact virtuellement impossible, en image actuelle, au moyen de l'établissement d'une continuité entre mémoire du passé et contexte de l'action. Le rêve ne fonctionne donc pas chez les Achuar comme l'expression déliée d'une énergie psychique sauvage et subversive. Il constitue plutôt un canal de subjectivation, à travers l'incorporation d'une certaine multivocalité. Pour dire les choses autrement, le rêve n'informe la destinée du rêveur (subjectivation) qu'à la condition de lui donner un passé (reproduction de l'identité sociale et culturelle). Aussi la valeur prédictive du rêve ne peut pas être analytiquement séparée de la performativité de l'interaction interprétative. Celle-ci consiste dans la transformation d'une image perceptive passée (« j'ai vu le *pangki* », ou « j'ai vu une belle femme au visage peint »), en image-action à venir (« je vais tomber malade », ou « je vais rencontrer le *pangki* »). Par conséquent, l'indexicalité sociale, ou la performance de l'identité sociale du rêveur est constitutive du cadre de référence qui rend la métaphore opérante. Cela nous amène, pour conclure ce chapitre, à comprendre la prédiction dans les termes d'une interaction entre l'interprète du rêve et son histoire, personnelle et sociale.

Seconde Partie

« Comme une personne »

La modalité onirique des relations sociales

Les analyses précédentes ont permis de montrer que l'expérience onirique constitue une certaine modalité des relations sociales. La seconde partie développe cette analyse en cherchant à comprendre comment le rêve participe au processus de construction de la capacité d'agir de la personne. Le chapitre 5 tente de développer une relecture pragmatique de l'animisme, en interrogeant le rôle que joue, dans ce processus, la constitution de participants autres qu'humains, dans l'événement de narration du rêve. Le chapitre 6 cherche à mettre en relation différents contextes cérémoniels et rituels, tous rattachés à l'expérience onirique, de près ou de loin, afin de montrer comment l'agentivité humaine se transforme, et prend corps, notamment à travers des processus de schismogénèses symétrique et complémentaire. L'attention est portée sur la dimension virtuelle de la personne, dans la relation de celle-ci aux entités autres qu'humaines, qui sont dites êtres « comme des personnes ». L'étude de la dimension virtuelle de la personne est annexée à la description des opérateurs du processus de subjectivation, et permet de tracer les lignes d'une conception plurielle et dynamique de la personne humaine, par-delà l'opposition entre l'individuel et le collectif.

Chapitre 5

L'animisme d'un point de vue pragmatique :

Indétermination des rôles de participation dans les récits de rêve et de mythes

Introduction : Communauté sémantique et communauté pragmatique

Dans la première partie de ce mémoire, l'analyse s'est focalisée sur les processus socio-politiques et historiques qui sont au fondement de la valeur pragmatique de l'interprétation des rêves chez les Achuar. L'activité onirique, parce qu'elle problématise la capacité d'agir individuelle, est à la fois indiciaire et constitutive du « pouvoir vivre » (*kakaram*), et est en ce sens un outil du rapport à soi et aux autres, traversé par le projet collectif du « vivre bien » (*pengker pujustin*) (chapitre 1). L'acte interprétatif est orienté vers la production d'un intervalle spatio-temporel, en marge du cours ordinaire de l'action, au sein duquel l'imagerie culturelle (passé mythologique et mémoire sociale) est décomposée puis recomposée de façon à devenir opératoire pour de nouveaux contextes pragmatiques (chapitre 2). Cette analyse permet de retrouver la forme d'historicité propre au rêve : de façon à mettre l'avenir à distance (prédiction), et donc à fonder la possibilité de l'action individuelle, le processus d'interprétation fait intervenir l'efficace du mythe (situation de communication ordinairement impossible, en raison d'un contact perdu) comme opérateur de continuité entre la trajectoire personnelle du rêveur et l'histoire sociale du groupe. L'interaction onirique fonctionne donc comme la conversion d'une relation temporelle en relation modale : la séquence temporelle de l'action sociale correspond à l'actualisation, à travers un ensemble de pratiques corporelles et discursives, d'une situation de communication virtuelle, c'est-à-dire ordinairement impossible, en raison d'une distance chronologique (ancêtres), spatiale (éloignement) ou ontologique (animaux, esprits). L'objectif de ce chapitre est d'étendre l'analyse pragmatique à l'étude de cette situation de communication, et de saisir le passage du virtuel à l'actuel à partir de l'étude de la répartition des rôles de participation humains et autre qu'humains.

Le rêve, en établissant le contact avec différents interlocuteurs humains et autre qu'humains, informe l'action à venir. La situation onirique peut donc à juste titre être définie comme la mise en œuvre d'une « communauté sémantique », dans laquelle les humains se trouvent dans une relation de communication avec des agents qui « ordinairement sont dépourvus de la capacité d'expression linguistique, ou bien avec des esprits, des objets magiques ou des essences incorporées, qui d'ordinaire sont muettes ou invisibles pendant les heures de

veille » (Descola, 1989 : 441). Nous avons vu qu'il existe une relation de contiguïté entre les mythes, les rêves et les visions, que l'on peut définir comme une forme *d'intertextualité* : une même communauté sémantique reproduit une même situation d'énonciation à travers différents contextes. Ce qui a pour effet de produire des messages qui sont particuliers à un contexte, mais qui en même temps, pour être signifiants, doivent être mis en relation avec une situation de communication plus générale. Au-delà de la seule mise en récit, cette situation de communication se retrouve également à travers différentes pratiques rituelles et cérémonielles : les chants magiques (*anent*), les peintures corporelles (*karawir*). Cette mise en perspective est importante puisqu'elle permet de voir que la « communauté sémantique » est étendue à un ensemble d'objets sémiotiques au-delà du seul signe linguistique. Par ailleurs, elle permet de comprendre que l'établissement de cette communauté sémantique n'est pas orienté vers la seule production de nouvelles significations. La communication avec des participants non-humains est aussi, du point de vue pragmatique, enracinée dans la problématisation de la capacité d'agir individuelle. La situation d'énonciation de l'imagerie onirique n'est donc pas un texte, que l'on devrait analyser de façon décontextualisée. Il s'agit, avant tout, d'une interaction sociale, prise dans un ensemble de contextes particuliers, et d'intérêts sociaux particuliers des différents acteurs. Par conséquent, ce chapitre cherche à appréhender la situation onirique, non pas seulement comme l'établissement d'une communauté sémantique, mais aussi d'une *communauté pragmatique*. Nous chercherons donc à analyser la répartition des rôles de participations, humains et autre qu'humains, dans les récits de mythes et de rêves, et à mettre en relation cette répartition avec les intérêts sociaux des acteurs engagés dans l'interaction.

1. L'indétermination des rôles de participation dans les récits de mythe.

1.1. Le contexte social de la transmission du savoir mythique.

La transmission du mythe est valorisée par les Achuar comme un moyen d'affirmation et de préservation de l'identité culturelle. Toutefois, elle est présentée comme appartenant au cercle privé, familial, et plus précisément comme étant la fonction du père. La connaissance ne fait pas défaut aux femmes, mais lorsque je les interrogeais, elles me redirigeaient vers le père, qui est alors présenté comme celui qui « peut raconter ». Les récits de mythe auxquels j'ai assisté, en dehors de ceux contés sur ma demande, ont eu lieu à l'heure de la *wayus*, dans le secret de la maison, mais aussi lors de veillées nocturnes. Le père appelle la maison à venir écouter. Au niveau de la réception, on peut toutefois distinguer plusieurs rôles de participation. C'est toute la maison

qui est l'auditoire du message. Mais selon les contextes, le récit sera adressé directement aux enfants, ou bien les enfants seront une cible indirecte, un adulte assurant alors le rôle de destinataire direct. Ce destinataire n'aura toutefois pas un rôle de récepteur passif, mais interviendra dans la production de l'énoncé. Dans tous les cas, la mise en récit du mythe ne se fait jamais sans un récepteur qui agit dans le récit comme un co-énonciateur, limité à des formules d'approbation. L'espace-temps de la maisonnée, aux heures nocturnes, est celui de la transmission parentale des savoirs traditionnels, par opposition à l'école qui est le lieu d'apprentissage des savoirs exogènes (programmes bilingues du ministère de l'éducation nationale). Le savoir traditionnel est aujourd'hui également relayé par les programmes culturels diffusés par la radio *Voz de la NAE*, écoutés quotidiennement dans toutes les maisons que j'ai fréquentées. La radiodiffusion ne se substitue pas pourtant à la transmission directe par le père, dont la parole a pour effet non seulement d'informer la cible mais aussi d'agir sur elle. La transmission du savoir mythique a ainsi pour fonction de créer progressivement la conformation des comportements de l'enfant au rôle qui sera le sien à l'âge adulte. Les mythes sont des canaux de transmission de modèles du comportement. Sur quoi repose la valeur pragmatique de la parole mythique? Quelle est la relation entre rêve et pouvoir dans l'événement de narration?

1.1.1. Valeurs de la parole, le mythe de Kijuancham.

La mythologie jivaro est structurée par un ordre cosmique hiérarchisé au sommet duquel se trouvent plusieurs héros culturels (notamment Etsa, Tsunki et Nungkui) qui interviennent auprès des hommes pour leur transmettre des compétences ou des savoirs. Les hommes sont alors dans un état d'indifférenciation à l'égard des autres êtres naturels (animaux notamment), et le mythe opère généralement le passage à un état différencié. Si bien que « tout le corpus mythique apparaît ainsi comme une grande glose sur les circonstances diverses de la spéciation, comme un énoncé minutieux des formes de passage de l'indifférencié au différencié » (Descola, 1986 : 120). Sur le plan sémantique donc, le mythe concerne la transmission des compétences et des savoirs, mise en lien avec l'accomplissement de la spécificité humaine. Mais comment la parole de transmission acquiert-elle son pouvoir efficient? Comment le récit de la transmission dans le mythe devient-il une transmission effective dans l'événement de narration? Nous voyons, dans le mythe présenté ci-dessous, deux étapes nécessaires à l'émergence de cette valeur pragmatique de la parole : A. L'élaboration d'une relation de communication asymétrique. B. La méta-construction du pouvoir de la parole dans l'événement de narration.

Il y a des milliers d'années nos ancêtres se transformèrent, mais pouvaient aussi vivre en une forme distincte de celle d'aujourd'hui, bien meilleure que dans le monde actuel. Aujourd'hui cette capacité n'existe plus.

Alors parla Etsa (le soleil) : « Que tous les hommes aient des ailes et puissent voler, pour qu'ainsi ils n'aient pas à parcourir de grandes distances à pied ». Alors Kijuancham (le renard) pensa : si un homme vit loin de son amante, il a juste à voler jusqu'à sa maison, se transformer à nouveau en être humain et pourra s'envoler à nouveau au retour. Personne ne remarquera ses traces.

Alors l'homme-renard voulut essayer cela. Etsa lui donna des ailes et les fixa avec de la cire. Etsa lui dit : « Ne vole jamais dans la pleine lumière du jour ».

Alors le renard s'envola vers son amante. Elle était avec sa mère dans le champ quand le soleil se leva. Quand elle vit son amant en train de voler, elle cria : « Regarde, mère! Regarde-le », et les deux femmes rirent de plaisir.

L'homme-renard ne suivit pas l'indication du soleil; il effectuait des pirouettes à chaque fois plus hautes au-dessus de la maison de son amante. Et bien sûr, la cire commença à fondre et il tomba dans un bruit retentissant sur le sol. Le soleil le maudit, puisqu'il avait aussi le pouvoir de nuire. Il lui dit : « Tu seras un renard, duquel personne ne veut. Un animal immangeable, que personne n'aime, que tous méprisent ». Ainsi fut transformé le renard. Et ainsi également vint le pouvoir des maux de ce monde. (Mader, 1999)

A) Asymétrie de la communication :

Le mythe présenté construit une asymétrie entre la locution du héros culturel Etsa et la locution de l'ancêtre Kijuancham, c'est-à-dire entre deux séquences narratives parallèles. La parole d'Etsa est une parole de transmission, il veut donner à tous les hommes la capacité de voler. Il assume l'entière responsabilité de sa parole (Auteur), puisqu'il est à la fois la source du message, son transmetteur et le responsable de la modalité particulière de la transmission. Le terme « tous les hommes » fonctionne comme la cible du message, c'est-à-dire l'ensemble des destinataires potentiels de la transmission. Kijuancham est alors l'un de ses destinataires potentiels. Pourtant, en désobéissant à l'ordre de ne pas voler en plein jour, Kijuancham perd à la fois sa nouvelle capacité à voler et son humanité. Il devient un mauvais destinataire. La malédiction vient du fait que Kijuancham ne remplit pas son rôle de destinataire, mais usurpe la responsabilité de moteur du message, en détournant l'intention d'Etsa. Alors que celui-ci veut donner aux hommes le pouvoir de voler pour faciliter leurs déplacements, Kijuancham se sert de ce pouvoir pour son propre intérêt : convoler en toute discrétion auprès de son amante. Celui qui devait être destinataire devient alors commanditaire (M+, T-, F-) du message. À partir de cette

désobéissance, le mythe construit ainsi un double tabou : sur le plan sémantique, le renard devient un tabou alimentaire. Sur le plan pragmatique, le rôle de commanditaire d'une capacité d'agir (*kakaram*) fait l'objet d'un tabou, celui du pouvoir auto-fondé de la parole. Ce tabou prend une forme bien définie dans la culture achuar : l'impossibilité de conserver un pouvoir *arutam*, ou de le capitaliser, et sur le plan politique, l'absence de pouvoir institutionnel des hommes *kakaram*. La rencontre de Kiruancham et d'Etsa est ainsi une situation analogue au contexte de la vision initiatique, au terme de laquelle l'homme doit devenir *kakaram*. La création du tabou dans le mythe indique à cet égard la difficulté qu'il y a à devenir destinataire d'une telle vision. L'échec de la quête initiatique, le fait de ne pas être le bon destinataire, ne signifie pas que rien ne se passe, il signifie l'absence de pouvoir, l'inverse du *kakaram*, c'est-à-dire un état de malchance et de malédiction. La structure de participation qui est construite dans le mythe permet donc d'établir les conditions de félicité de la valeur performative de la parole. Une personne ne peut devenir *kakaram* que dans une situation d'énonciation où elle n'est pas le moteur du message. À l'inverse la malédiction de Kijuancham guette toute tentative d'auto-fondation du pouvoir de la parole.

B) Méta-construction du pouvoir de la parole dans l'événement de narration

La parole d'Etsa se déploie à travers trois moments qui vont du moins efficient (optatif) au plus efficient (actualisation): il commence par souhaiter que tous les hommes aient des ailes, mais seul Kijuancham en est doté dans le récit. Puis il avise Kijuancham de ne pas voler en plein jour, sans que cela n'ait d'effet suffisant. Enfin, il le maudit. Là seulement la parole acquiert une pleine valeur performative, en raison même de la structure pragmatique de la communication. Ce n'est que dans la malédiction qu'il y a une rencontre, c'est-à-dire que sont réunies les conditions de félicité de la situation de communication. La première parole a une cible générale mais pas de destinataire particulier. La seconde a un destinataire particulier mais une faible valeur perlocutoire (le conseil agit sur Kijuancham comme un directif faible). Seule la dernière parole remplit les conditions de félicité, si du moins on élargit la situation de communication à sa mise en œuvre sociale : la malédiction s'adresse à un destinataire particulier, et sa valeur perlocutoire forte est reconnue, en raison d'une convention culturelle, par la cible du message, qui est l'auditoire du récit. Ici se réalise le point de jonction entre la valeur sémantique et la valeur pragmatique de la parole mythique.

Cette dimension du récit se perd si on s'en tient à une version du structuralisme qui subsume l'axe diachronique sous l'axe synchronique, et isole alors les événements narrés de l'événement de narration. Ce que nous perdons avec cette méthode, c'est ainsi la condition minimale de l'efficacité de la parole mythique. Celle-ci ne prend toute sa valeur que dans le contexte social de la transmission. La parole initiale d'Etsa ne devient efficiente, et ne prend toute sa signification, que si la mise en récit du mythe parvient à éviter, pour l'auditoire cible, la réalisation de la malédiction. Par conséquent, si cette lecture est exacte, le contexte du récit du mythe devra produire les « conditions d'infélicité » de la parole de malédiction (évitement de l'auto-référentialité).

1.1.2. Transmission et évitement.

La transmission du mythe est une situation de parole où se construisent rituellement les rôles de participation. Le père assume la position centrale au sein de la cérémonie de la *wayus* dont il dirige l'économie des paroles et des gestes (monopolisation de la parole, distribution desalebasses, initiation de la séquence des vomissements). Après avoir vomi, généralement sans manger solidement, mais en commençant à boire la *chicha*, et en affirmant qu'il possède une parole forte (*kakaram chicham*), que son corps est fort, etc, le père commence le récit. Le mythe est systématiquement présenté comme un acte de mémoire sociale, à travers la formule finale « ainsi parlaient mes grands-parents ». Aussi le récit établit-il une relation de contiguïté avec le temps du mythe, à travers l'établissement d'une chaîne de transmissions successives intergénérationnelles. La parole du père est donc imbriquée dans ce panthéon de locuteurs passés, dont la parole s'origine elle-même virtuellement dans la situation de communication entre les personnages du mythe. Ainsi chaque nouveau locuteur se dispose à transmettre de nouvelles compétences. La cible (l'enfant) est quant à lui appelé à se dissocier du contre-exemple de son homologue mythique. La répartition des rôles de participation montre que le locuteur n'est pas dans une situation d'assumer la pleine responsabilité de la parole. Le père est un transmetteur (M-, T+, F+) de la parole mythique. Mais il s'agit d'une forme culturelle relativement stable. Autrement dit, la part d'animation, de variation individuelle est limitée. Quelle est la relation entre l'animateur et le destinataire? Comment s'opère la transmission? Le destinataire est appelé à écouter, mais aussi à réagir en montrant son approbation ou en posant des questions (Descola, 2000). Il n'y a donc pas de rôle passif de la réception. L'animateur est un interprétant, non pas au sens où il explicite le message, mais au sens où il le joue. On attend du destinataire qu'il coopère,

qu'il ne soit pas qu'un spectateur, mais coopère à l'œuvre d'interprétation. La transmission n'indique pas seulement une relation d'ascendance, mais aussi de collaboration. Ainsi la structure de participation a pour caractéristique principale la fragmentation des rôles de locution (figure 2).

	Moteur	Transmission	Forme	
Kijuancham	+	-	-	Commanditaire
Etsa	+	+	+	Auteur
Père	-	+	+	Animateur/Transmetteur
Enfants	-	-	+	Co-énonciateur

Figure 2. Constellation des rôles de locution dans les récits de mythe

Ce tableau matérialise la relation de stricte inversion entre le rôle de locution assumé par Kijuancham et celui assumé par les enfants. Le premier usurpe la parole d'Etsa, tandis que les seconds se contentent de relayer une parole dont ils ne portent aucunement la responsabilité. Ainsi la fonction perlocutoire du discours mythique ne repose pas sur une notion d'intentionnalité.

La force de la parole mythique vient de cette structure de co-énonciation, en vertu de laquelle l'enfant peut se différencier du contre-exemple fourni par le mauvais destinataire. Puisque la malédiction n'est pas adressée, mais co-énoncée, elle constitue un commentaire métapragmatique sur la source du pouvoir de la parole. À travers cet évitement d'une parole dans l'autorité serait autofondée, nous pouvons dire que la fonction sociale de la transmission du mythe, ne se résume pas à un enseignement moral. Ce qui est transmis, et se construit pour l'auditoire, est un processus de *conventionalisation* du pouvoir des mots et d'*évitement de la responsabilité* du pouvoir. Le père ne peut rendre son fils *kakaram* par sa propre parole. Cela ne peut s'accomplir, pour chaque personne, qu'à travers sa propre quête initiatique. La transmission paternelle semble donc réduite à une disposition : paradoxalement, la situation d'énonciation du mythe maximise le pouvoir de la parole paternelle, tout en minimisant sa responsabilité dans la production du message. La transmission du pouvoir de la parole reposerait alors (1) sur l'émergence, à l'intérieur de la relation de descendance, d'une situation de co-participation, et (2) sur la fragmentation des rôles de locution. Cette structure s'observe également dans les récits de rêves et de visions.

2. Quand (pré)dire c'est (dé)faire.

Le rêve *mesikar*, dont la valeur est négative, a un air de famille avec un certain type de « maladie », ou d'état « pathologique ». Il s'agit d'un état de veille mais dans lequel on « a sommeil » ou on manque de courage pour aller chasser, ou de façon générale, remplir nos tâches quotidiennes. Cet état anormal peut être engendré de plusieurs manières. Le célibat, ou le veuvage notamment sont des situations anormales dans lesquelles la personne concernée montre des signes constants d'inactivité, voire d'incurie. Cet état peut aussi être provoqué par la transgression de tabous culturels : voir sa sœur mourir, proférer de mauvaises paroles dans le dos de son père, sont les exemples qui m'ont été fournis lors de mon séjour de terrain. En tant que tel, le rêve *mesikar*, n'est pas le signe assuré de telles transgressions. En revanche, il porte une valeur indexicale indubitable : un tel rêve ne peut qu'être dû à un état éloigné du *kakaram*. Les rêves ne produisent pas la valeur du rêveur. On ne devient pas *kakaram* (fort) en rêvant. Mais selon que nous le sommes ou pas, nos rêves sont de natures différentes. Par conséquent, un homme qui raconte un *mesikar*, se désigne lui-même comme une personne défaillante, ou impuissante à réaliser quelque chose, ou en danger, etc. Pourquoi alors rendre public une imagerie culturellement dévaluée? Pourquoi ne pas taire ce type de rêve?

2. 1. Le rêve des deux singes.

« Je marchais dans la forêt [euphémisme de l'activité de chasse] et j'ai entendu de grands cris. Alors je me suis approché et là, putain! j'ai vu deux singes hurleurs (« chuu ») qui se battaient entre eux. Quand je me suis réveillé, j'étais très inquiet. Alors je suis allé voir mes gendres, l'un après l'autre, pour leur dire de bien se comporter parce que j'ai vu que j'allais tuer un gendre. Je ne savais pas lequel, mais je leur ai dit : « je suis très inquiet, ne faites pas de mal à mes filles parce que j'ai vu que je vais tuer un gendre ».

Puanchir est un homme âgé, fondateur de la communauté de Guarani. À l'occasion d'une visite chez lui, il m'adressa ce récit d'un rêve fait quelques années auparavant. Le récit faisait partie d'un discours autobiographique plus large, par lequel Puanchir voulait me signifier son identité sociale d'*uunt*, de l'ancien qui a un prestige particulier, notamment revendiqué à travers ses exploits guerriers passés. Mais dans la culture Achuar, le prestige de l'*uunt* dépend aussi de sa capacité à entretenir des liens étroits avec ses affins (Descola, 2000), l'unité de la communauté dont il est le fondateur étant traversée par un idéal de consanguinité entre tous ses membres. Les

affins qui appartiennent, en vertu de la résidence patrilocale, au « nexus endogame » que constitue la communauté, sont traités comme des consanguins fictifs.

La sémantique interprétative des rêves Achuar obéit à des règles d'inversion et de transposition homologique. Notamment, une action animale sur un animal vue en rêve indique une action humaine sur un homme à venir (Descola, 1989). Je n'ai pas moi-même recueilli de commentaires sur ce point, mais le rêve présenté par Puanchir conjointement à l'interprétation qu'il en a fourni semble fonctionner selon cette règle. Le signe hurleur (*chuu*) est une figure de l'altérité masculine particulière puisqu'il est identifié par l'homme comme un affiné, un beau-frère. Le combat entre ces deux images de personnes, qui ont entre elles une relation de consanguinité, vient compléter l'explication de l'interprétation qu'en a donné Puanchir. Celle-ci opère une inversion entre les termes et les relations : le conflit entre des animaux consanguins avec lesquels le rêveur entretient une relation d'affinité fictive est interprété comme le signe d'un conflit entre des humains affins avec lesquels le rêveur entretient une relation de consanguinité idéale. Par « signe » je n'entends pas ici que le rêve effectué « présage » une situation de conflit à venir. L'état des relations de l'époque entre Puanchir et ses gendres m'est resté inconnu, mais il est probable que le rêve soit intervenu dans une situation de conflit ou de tension déjà existante. De même que le rêve de nudité présenté dans le chapitre 2 est perçu par Puanchir comme un signe de la maladie de sa fille, qui était déjà effectivement malade. Le rêve est donc dans une relation iconique avec un état des relations entre Puanchir et ses gendres, et il sera par la suite interprété comme un indice de l'action future d'un des gendres. Ici, on voit que la méthode structuraliste permet de rendre intelligible l'opération logique effectuée par l'interprétant du rêve. Mais cette approche est incomplète puisqu'elle ne permet pas de comprendre pourquoi le rêve est raconté. Ou plutôt, elle ne permet pas de comprendre pourquoi Puanchir utilise le rêve pour agir sur le cercle de ses affins.

On remarque dans ce récit plusieurs niveaux de locution et de réception. Tout d'abord, Puanchir assume que l'énoncé vient de lui par l'intermédiaire de la vision (« j'ai vu »), mais présente à ses gendres le contenu de la vision sous le mode du discours rapporté. Il rapporte une situation de communication première dans laquelle il occupait le rôle de destinataire, tandis que la locution était assumée par deux singes hurleurs (entités naturelles non-humaines). Toutefois, ces deux singes ne sont pas les auteurs, la source d'une malédiction, mais ne font que transmettre un message dont la source (le gendre fautif) est énigmatique à ce stade du récit. Ici apparaît la temporalité spécifique, non ordinaire, de la situation de communication propre au rêve. La source

du message, dans une communication ordinaire, intervient antérieurement à la transmission. Ce que l'on constate donc, c'est qu'il y a une annulation de la source réelle du message (Puanchir) au profit de la constitution d'une locution potentielle, qui est alors un gendre potentiel. Cela a pour effet que le rôle de locuteur est réparti entre tous les participants de la situation de communication.

On voit ainsi que le rêveur qui assume sa position de locuteur, puisqu'il menace de façon directe ses gendres, n'assume pas l'entière responsabilité de l'énoncé. Celle-ci ne repose pas non plus sur l'image rêvée des singes, puisqu'ils ne font qu'animer le message, mais sur un *locuteur potentiel*, qui est en même temps la véritable cible de l'énoncé de Puanchir. La notion de locuteur potentiel peut se définir comme la personne que l'événement de parole a pour finalité d'identifier comme le responsable initial de la situation de communication³⁶. La temporalité narrative fonctionne ici comme une mise en intrigue de la position de locuteur-source. Celle-ci appartient à un futur qui n'est pas encore réalisé, mais se manifeste dans le présent du rêveur, c'est-à-dire dans le passé du locuteur-source. Il semble que cette indétermination permette à l'interprétant de ne pas assumer la pleine responsabilité du message, tout en faisant reposer potentiellement celle-ci sur chacun de ses gendres. L'interprétation des rêves est un acte au sens où elle vise à attribuer des rôles de participation reliés à l'expérience onirique. On peut donc dire qu'elle actualise des relations potentielles. Le récit des mauvais présages concernerait donc, selon cette interprétation, la frontière de la parenté et de l'alliance. Les affins réels, qui doivent, selon la norme de la structure sociale, devenir des consanguins fictifs, c'est-à-dire des partenaires solidaires, sont traités comme des non-consanguins potentiels, c'est-à-dire des ennemis potentiels. La suite du récit de Puanchir nous en donne une illustration :

« Dix ans plus tard, ma fille est tombée malade et elle est morte très rapidement. Nous sommes allés voir uwishin qui nous a dit qui lui avait fait du mal. C'était un Shuar, qui était venu là pour enseigner à l'école. Il voulait se marier avec ma fille mais elle refusait. C'était un homme très violent. Et puis après elle est tombée malade et elle morte. Alors uwishin nous a dit que c'était lui, le Shuar, qui lui avait fait du mal. Alors j'ai pris mon fusil, je suis allé chez lui et je l'ai tué. J'avais

³⁶ Cela se rapproche du rôle de *Sponsor* (M+, T-, F-) dans le modèle d'Irvine (1996). Je n'utilise toutefois pas cette terminologie puisque le sponsor est un rôle qui intervient dans l'événement de parole, c'est-à-dire qui est dans une relation diachronique avec les autres moments de l'énoncé. Le *locuteur potentiel* est un rôle seulement indexé par l'événement de parole, et appartient à la situation de communication selon une modalité potentielle.

rêvé que j'allais tuer un gendre. Mais je ne savais pas, j'étais inquiet pour mes filles. Et puis dix ans plus tard, j'ai tué cet homme, le Shuar. Aintsaintia (« C'est comme ça »).

On voit ici que le locuteur potentiel était un gendre potentiel. Je dois préciser que ce récit ne m'a pas été présenté la première fois par Puanchir. Il s'agit d'une histoire qui a une existence sociale très vivante, puisque tous les fils et les gendres de Puanchir me l'ont raconté chacun à part, demandant parfois même à Puanchir de m'en faire à nouveau le récit, ce qu'il faisait volontiers. Ce récit fonctionne comme un acte de parole fondateur pour l'identité sociale de Puanchir, et son rôle dans l'unité de la communauté. La formule finale *aintsaintia* opère ainsi comme une formule conclusive, assertive, mais il semble que la valeur performative de l'ensemble de l'énoncé repose en grande partie sur la structure de participation qui lui est propre. Dans cette seconde partie du récit, qui complète en quelque sorte l'interprétation du rêve, on peut voir une double opération : 1. Les gendres réels de Puanchir sont distingués de la cible du message du rêve. Dans un premier temps, par l'interprétation livrée par *uwishin*; dans un second temps en devenant co-énonciateur du récit. 2. Puanchir quitte son état d'inquiétude, valeur culturellement négative, qui signale un type de relation anormal, et acquiert la capacité de tuer, devient *kakaram*. Ce changement s'opère par une modification de son rôle de participation. Il était tout d'abord le destinataire et transmetteur du message énigmatique du rêve (énigmatique au sens où la source n'était pas identifiée). Donc en quelque sorte il était agi par le rêve. Il occupait un rôle de locuteur passif. Face à cette situation, l'échange avec l'*uwishin* a une fonction subversive. Elle permet à Puanchir d'accéder à un certain degré d'agentivité en reformulant l'énoncé du rêve de façon dialogique : *«J'avais rêvé que j'allais tuer un gendre. Mais je ne savais pas, j'étais inquiet pour mes filles. Et puis dix ans plus tard, j'ai tué cet homme, le Shuar. Aintsaintia»*. Dans cette reformulation, les rôles de locution se distribuent de la façon suivante : Puanchir est commanditaire (M+, T-, F-), l'*uwishin* est transmetteur (M-, T+, F+) et le rôle de locuteur complet, c'est-à-dire d'auteur (M+, T+, F+) est assumé par les entités surnaturelles avec lesquelles l'*uwishin* est en contact. Le détail de cette partie de la communication ne m'ayant pas été confié, je ne suis pas en mesure de la commenter. Cependant, nous retrouvons ici un schéma qui rappelle la situation du récit de mythe vue ci-dessus. En ajoutant à cette distribution des rôles le fait que les gendres réels se placent en co-énonciateurs du récit, on obtient un réarrangement de la répartition de la locution.

La capacité d'agir et d'éviter la malédiction ou le conflit anormal, repose sur la faculté du locuteur initial de construire une situation de communication dans laquelle la responsabilité de

l'énoncé ne repose pas sur lui seul, mais sur une constellation de locuteurs de différents genres. Finalement, les gendres réels sont passés du côté de la locution, tandis qu'ils étaient destinataires potentiels dans la première phase du récit. En outre, cette seconde phase a permis d'identifier le locuteur potentiel (le gendre fautif), en le transformant en destinataire réel du message. On a donc une relation d'inversion, selon l'axe diachronique de la séquence narrative, entre les gendres réels d'une part, qui passent d'une position de destinataires potentiels à celle de co-énonciateurs, et d'autre part, le gendre fictif, qui passe d'une position de locuteur potentiel à celle de destinataire.

Ce que l'on observe alors c'est que la capacité d'agir de Puanchir repose sur la construction d'une agentivité collective. Il ne peut y avoir de destinataire actuel de son message de mort que si le pouvoir de tuer ne repose pas sur sa seule énonciation. La production d'une constellation de locuteurs humains et non-humains permettrait donc l'exercice d'un pouvoir qui ne soit pas auto-fondé. Dans le cas des récits de rêves *mesikar*, cette multivocalité est animée publiquement, de façon à remplir les conditions d'infélicité de la prédiction. On ne prédit l'événement redouté (mort d'un proche, agression ennemie, etc) que dans l'intention de le défaire, ou éviter qu'il se réalise. Puanchir a évité de tuer un de ses gendres réels en tuant un gendre potentiel (seulement prétendant au mariage avec sa fille).

À l'opposé, il existe un ensemble de pratiques dont la valeur performative repose sur le secret, relatif ou absolu. La dernière section de ce chapitre poursuit la démarche d'une analyse pragmatique en l'étendant à ces pratiques secrètes, afin de nous acheminer, pour conclure, vers une théorisation provisoire des rapports entre langage et pouvoir dans la société Achuar.

3. Le pouvoir du secret : valeurs performatives de l'évitement de la parole.

3.1. Le secret du kuntuknar

Les rêves *kuntuknar*, qui sont principalement des présages favorables de chasse, contrastent avec les rêves *mesikar*, en ce que leur validité pragmatique repose sur l'évitement de leur formulation publique. La mise en récit explicite ne se fait que dans l'intimité du réveil du couple, soit par l'homme soit par la femme. Les rêves *kuntuknar* auxquels j'ai eu accès étaient toujours racontés hors contexte, comme exemples destinés à m'enseigner la symbolique des rêves, ou bien après coup, une fois la chasse effectuée, le lendemain par exemple. Cependant, le secret qui entoure le message onirique est plutôt relatif, et repose davantage sur une pratique d'évitement de la référence directe, au moyen d'une série d'attitudes et de pratiques extra-linguistiques, que

sur un véritable passage sous silence. Parmi les pratiques d'évitement proprement dites, j'ai recensé au cours de mon séjour trois cas de figure différents, qui ne constituent vraisemblablement pas une liste exhaustive : (1) prétendre ne pas avoir rêvé lorsque la question nous est posée et/ou (2) demander à un autre s'il a rêvé, et enfin (3) évoquer et interpréter un rêve fait par un chien. Il est certain que ma présence, irréductiblement extérieure au cercle familial restreint, ait, au moins en partie, induit ces pratiques d'évitement. Mais celles-ci sont cohérentes néanmoins avec un processus général de désintentionnalisation de l'activité de chasse.

Au niveau de la dynamique des rôles de participation dans la séquence d'énonciation, ce processus se traduit par un travail de dissociation de la source du message et de la personne du rêveur, c'est-à-dire par une extériorisation de la source de la capacité d'agir. Dans le cas de figure (1), le rêveur refuse de formuler l'événement de communication virtuelle, c'est-à-dire qui a lieu par-delà les frontières de la communauté linguistique humaine. Toutefois, l'ensemble des cas de refus auxquels j'ai été confronté étaient accompagnés d'attitude corporelle indiquant clairement l'occurrence d'un rêve. Par exemple, à ma question « as-tu rêvé? », Ilario me répondit un jour « non! », d'une voix forte et d'un ton sec, tout en me présentant sa paume tendue en signe que je ne devais pas en demander plus. L'attitude d'Ilario exigeait des participants de l'interaction un consensus tacite : faire comme s'il n'avait pas rêvé cette nuit-là, tout en reconnaissant qu'il y a bien eu un rêve, indirectement communiqué. Le refus d'assumer tout rôle de locution, réservé aux entités rêvées, maintient Ilario dans un rôle de réception, qu'il ne peut conserver qu'en coupant toute chaîne de transmission du message. Dans les cas de figure (2) et (3), l'acte de transmission (M-, T+, F-) n'est rendu possible que par le fait que le locuteur est explicitement distinct de la source du message. À la suite de ma question, Ilario me demanda si j'avais moi-même rêvé. Je lui fis part du rêve d'une grande foule, une manifestation sociale obscure située dans une ville que ne suis pas parvenu à identifier, rêve qu'il interpréta comme le signe de la rencontre avec un gibier. Bien que faisant intervenir une mémoire sociale non-achuar, ce rêve était formellement semblable à un certain registre d'images de mes hôtes. Par exemple, José Vargas, l'un des fils de Puanchir, me raconta avoir un jour fait une chasse fructueuse après avoir rêvé d'un groupe d'enfants jouant dans la rivière, signe de la rencontre avec un gros gibier en troupeau. L'échange avec Ilario nous apprend néanmoins que, au-delà de l'interprétation formelle, la valeur pragmatique de l'image onirique est le résultat de la production d'une position de réception : cela passe par la substitution, au moyen d'une dialectique de la question et de la

réponse, de la narration monologique de son propre rêve par la co-énonciation du mien. Dans ce cas de figure, la dimension sémantique de l'interprétation (production de la signification) est secondaire par rapport à sa dimension métapragmatique (production de la réception). Cela est d'autant plus clair dans le cas de figure (3), où les aboiements nocturnes du chien sont interprétés comme le signe qu'il a rêvé de gibier, indice littéral d'un événement de rencontre prochain.

L'absence de spéculation de la part des Achuar sur les occurrences de rêve chez les chiens ne nous autorise pas à les analyser d'après le concept d'une « ecology of the selves » (Kohn, 2007). La simple attribution d'un rêve à un chien n'est pas synonyme de l'attribution d'une intentionnalité prédatrice. Il s'agit moins, pour la personne projetant d'aller chasser, d'adopter un point de vue spécifique, c'est-à-dire finalement de forger une description d'un événement à venir, que de se disposer à agir. Selon le modèle défendu dans ce chapitre, l'attribution du rêve à un chien peut se comprendre comme une stratégie de distinction des positions de relayeur (S-, T-, F+) et de source, ou d'auteur, du message. Dans les trois cas de figure présentés ci-dessus, il semble que la structure de participation soit orientée vers la réduction de l'image onirique à une pure événementialité, c'est-à-dire vers l'effacement des intentions de celui qui s'en fait le relayeur (cas de figure (3)) ou le transmetteur (cas de figure (2)). Ces pratiques d'évitement de la position d'auteur (S+, T+, F+) du rêve, pour être pleinement compréhensibles, doivent maintenant être resituées dans le contexte du processus rituel qui régule l'économie de la personne *kakaram*.

3.2. Le secret des visions *arutam*

Les quêtes de vision *arutam* interviennent plusieurs fois au cours de la trajectoire de vie individuelle. Si le nombre et la fréquence des répétitions de l'expérience est variable d'une personne à l'autre, les circonstances qui y mènent ne sont pas aléatoires. Au regard de la littérature et de mes propres données de terrain, les contextes d'une quête de vision *arutam* sont au nombre de quatre : (1) Le rituel initiatique communautaire, le *natemamu* (Karsten, 1934; Crépeau, 1989; Bolla, 1993), où tous les adolescents de la communauté, garçons et filles, sont accompagnés dans le rite par les adultes. Il ne m'a pas été donné de participer à ce rituel, même si mes hôtes mentionnaient épisodiquement leur volonté de l'organiser. La réalisation était constamment repoussée en raison des contraintes qu'imposaient les préparatifs, notamment la tâche fastidieuse de confectionner un *tuntui* (tambour en bois à usage rituel). (2) Le développement d'une rhétorique du pouvoir manquant. Au cours de sa vie adulte, la personne peut faire l'expérience d'un défaut d'agentivité (célibat prolongé, malchance répétée, rivalité

fraternelle, dépendance à l'égard d'une communauté, maladie, veuvage, etc). Elle fait alors état de son désir d'entreprendre la quête d'une vision : un fils même adulte réclame le consentement de son père par exemple. Mais il est aussi possible qu'il n'y ait aucune concertation. (3) L'injonction communautaire en cas de comportement déviant. Freddie, le fils d'Ilario, affirma qu'en cas de faute grave commise par un homme ou une femme, la communauté pouvait lui imposer de prendre le *natem*, afin qu'il ou elle puisse voir de son propre chef « comment vivre ». (4) La nécessité absolue, qui s'impose socialement à l'individu, d'obtenir une vision *arutam* dans le contexte des guerres intertribales (Harner, 1972; Descola, 1993 : 329). La vision sera la condition nécessaire pour obtenir la capacité de tuer son ennemi, et parallèlement une disposition d'invincibilité. Harner (1972) mentionne que, chez les Shuar, les guerriers menant l'expédition demandaient à chacun de faire part de sa vision *arutam* avant l'attaque de l'ennemi. Cela contraste avec le fait que, dans tous les autres contextes, le contenu de la vision doit rester secret. À cela s'ajoute qu'une fois l'ennemi tué, la vision doit être réactivée, la mort de l'ennemi entraînant une déperdition, sur le plan quantitatif et qualitatif de la force reçue. Les communautés Achuar du Pastaza ont aujourd'hui globalement pacifié leurs relations, et le contexte de la guerre est renvoyé dans les discours à un passé au statut ambivalent. On insiste d'un côté sur la continuité avec le passé qui sert alors de fondation pour l'affirmation des valeurs : un ancien guerrier jouit d'un statut de prestige en raison de ses exploits guerriers passés. Un homme pourra mobiliser le spectre de la menace guerrière en disant qu'il a la vision nécessaire pour tuer une personne. D'un autre côté, on insiste sur la discontinuité (« nous avons changé »), qui sert de fondation à la nouvelle unité intercommunautaire. Ce changement est une circonstance importante pour penser cette activité rituelle dans le contexte actuel. Dans la mesure où la guerre n'est plus pratiquée, l'opposition interindividuelle entre affins est déréalisée, et l'identité du nexus endogame est surdéterminée par une unité entre les différents nexus. Le socius apparaît donc ici comme une « instance totalisante » (Viveiros de Castro, *in* Dreyfus, 1993). L'idéal d'accomplissement individuel, qui passait par la constitution d'une altérité ennemie (l'affin potentiel) est ainsi sous-évalué par rapport à l'idéal de l'unité endogamique et exogamique. Dans les termes de Lévi-Strauss, on peut parler ici d'un excès de communication avec autrui et d'un défaut de communication avec soi-même (Lévi-Strauss, 1983). Mon hypothèse ici est que la quête d'une vision *arutam*, dans son contexte contemporain, est structurellement orientée vers le rétablissement d'une situation disjonctive, passant par la réévaluation de la communication avec

soi-même, et la dévaluation de la communication avec autrui. Pour évaluer cette hypothèse, il faut analyser la répartition des rôles de participation dans le contexte de ce processus rituel.

La recherche d'une vision est toujours initiée par un commanditaire (S+, T-, F-), soit le sujet lui-même (ci-dessus, cas 2 et 4), soit par un tiers (cas 1 et 3). Au cours de la quête la personne se dispose, par une série de préparations et de gestes rituels, à recevoir la vision d'un « ancêtre », auquel est attribuée la position d'auteur (S+, T+, F+), à la fois d'une connaissance (savoir vivre en général ou bien connaissance pratique, compétence particulière) et d'un pouvoir (invincibilité, prospérité, longévité, etc). La situation de communication a lieu dans un espace-temps onirique, en marge des conditions de perception ordinaires, produit au moyen de la consommation de plantes hallucinogènes (voir dans le *natem*, ou dans la *maikua*). Le lieu de la vision est choisi en fonction de la présence d'une entité physique auxiliaire : une cascade, un arbre altier. À l'occasion d'une partie de chasse, Ilario me désigna l'arbre *mente* (*Ceiba*), en me disant :

- Tu vois cet arbre? C'est lui qui m'a donné le pouvoir *d'arutam*. Il est comme une personne (*como una persona*).
- C'est une personne (*aents*)?
- Non, il n'est pas vraiment une personne (*aents*), mais il est comme une personne, parce qu'il vit, il est fort.
- À ton avis, quel âge a-t-il?
- Je ne sais pas.
- Au moins cinquante ans je pense. Peut-être plus.

Lors de ma propre initiation, mon guide m'enjoignit de m'adresser à l'arbre à côté duquel nous nous trouvions selon le terme de parenté généralement utilisé pour désigner *arutam* : *apachiru* (grand-père-diminutif-vocatif). La comparaison arbre/personne dans le contexte du processus rituel apparaît alors comme un commentaire métapragmatique : il s'agit de produire une situation de communication en constituant différents rôles de participation. De même que dans l'exemple du rêve effectué par un chien (*supra*, p.19), il n'y a pas ici d'attribution d'une intentionnalité, ou d'une intériorité psychique à l'arbre. Ce qu'on observe tout d'abord, c'est une imbrication des destinataires de la parole du sujet implorant. À travers la constitution d'un destinataire-relai, le sujet vise l'ancêtre, avec lequel l'arbre a une relation iconique (force, longévité), comme destinataire final. L'idée selon laquelle, pour les Achuar, « est 'animé' ce qui communique, et non pas nécessairement ce qui vit » (Taylor, 1993), est donc juste si l'on rend compte simultanément du fait que cette relation de communication n'est pas un environnement donné, mais une

situation rituellement produite. On pourrait donc dire qu'est animé ce qui est constitué comme participant d'une situation de communication. Cela permettrait de faire une place à la dimension contextuelle de l'affirmation selon laquelle le *mente* est « comme une personne ». Cette affirmation n'est pas synonyme d'une description générale d'un monde dans lequel les arbres altiers « sont » des personnes, c'est-à-dire possèdent par eux-mêmes des dispositions communicationnelles (intériorité, intentionnalité). Elle signifie plutôt qu'il est possible pour le sujet de disposer l'arbre à l'intérieur d'une situation de communication, en même temps qu'il se dispose lui-même à une posture de réception, au moyen d'une interaction rituelle. L'idée d'une imbrication des destinataires me semble alors utile pour expliquer le caractère non-substantiel de la notion *arutam*, et le fait que les Achuar ne la « définissent » jamais qu'à travers une série d'exemples : des animaux tels que le boa, l'aigle, ou le jaguar « sont » *arutam*, tout comme le sont certaines entités physiques (cascades, arbres, météores), certains événements (des singes qui se battent), ou d'anciens guerriers de l'histoire locale, qui après avoir possédé un *arutam*, sont devenus *arutam* (Ilario désigna son père défunt, Irar, comme *arutam*, mais aussi d'autres guerriers, Kitiar, Yankuam, avec lesquels il n'avait aucun lien de parenté).

Contre la logique missionnaire d'essentialisation, qui voit l'ensemble de ces exemples comme autant d'« hypostases » (Pellizzarro, 1990 : 13) d'une même entité primordiale (*Dios Arutam*), il est important de tenter une explicitation de la logique sous-jacente à ce mode de présentation. « L'exemplification, c'est la possession plus la référence » (Goodman, 1990). Saisie seulement à travers une série d'instanciations particulières, la notion *arutam* consiste en une pluralité de versions, sans qu'il soit possible de remonter à une version ultime, ou une chose en soi. Ce qui permet d'identifier telle ou telle entité comme *arutam*, c'est la production rituelle d'une relation de communication entre commanditaire, destinataire-relai, et source. La présentation de la notion *arutam* à travers une série d'exemples engendre donc une fragmentation conjointe de la possession et de la référence, dont le principe unificateur n'est pas le terme mais le type de relation spécifique (transmission-réception) ainsi constitué. Le terme utilisé pour la transmission rituelle du pouvoir au cours d'une vision (quête d'*arutam*, ou initiation chamanique) est *ikiaktin*, littéralement « greffer ». En commentant ce terme on peut dire que l'état *kakaram* de la personne, finalité de l'expérience visionnaire, est le résultat d'un processus de reproduction par identification, ou assimilation. Cela se traduit, au niveau de la dynamique des rôles de participation, par le fait que le processus rituel est orienté vers la transformation de la position de locuteur (commanditaire) du sujet, en position de destinataire de la transmission.

Ce processus s'observe tout d'abord dans les chant *anent* adressés à *arutam* aux premiers temps du rituel. Ces chants commencent systématiquement par le vocatif *apachiru*, diminutif de *apach*, « grand-père ». Le sujet opère parfois un dédoublement du destinataire. Bolla (1993) relate un *anent*, entonné dans le contexte rituel du *natemamu*, dans lequel le locuteur s'adresse d'abord à *arutam* puis aux entités *karakam* (dérivé de *kara*, terme générique pour les rêves et les visions), traduit par « les êtres d'en haut » (*los seres de arriba*). Je ne connais pas d'autres mentions, ni sur mon terrain, ni dans la littérature, de ces entités. À cette première interpellation succède ensuite la construction par le sujet d'une image de lui-même, soit sur le mode de l'auto-interpellation – par exemple *nekas-na-shi*, (ADV « en vérité »-ACC 1PS- ADV « aussi »), « et à moi aussi », fait suite à *apachiruncha*, « à mon petit grand-père », dans Bolla (1993); soit par l'établissement d'une relation de dépendance affective et existentielle à l'égard d'*arutam* – par exemple, « ma détresse éveille ta compassion », « d'où suis-je le fils? » (Descola, 1993).

Le rituel évolue ensuite vers une expérience de réception multi-sensorielle, sous l'effet des plantes hallucinogènes, orientée vers une esthétique de la tristesse : des phénomènes physiques appelés *kuntuts* (de *kuntu*, « heureux » et négation *-ts*, désigne des états émotionnels négatifs : tristesse, peur, mélancolie), comme un bruit de tonnerre retentissant, un vent violent, sont les premiers signes porteurs du message, et la condition minimale de l'inversion de la relation de communication par lequel le sujet commanditaire devient destinataire. En l'absence de vent (*mayai*, littéralement « souffle, respiration »), les premières apparitions zoomorphes (anaconda par exemple) ne seront pas identifiées comme étant des manifestations d'*arutam*. Aussi le vent peut-il être considéré comme critère de distinction entre expérience ordinaire et espace-temps onirique ou visionnaire (Mader, 1999 : 226). Ensuite, devant l'apparition de formes monstrueuses comme un jaguar géant aux yeux de feu, un météore, des membres coupés flottant ou rampant dans l'espace, deux anacondas enlacés, etc, la personne doit exercer un contrôle sur ses propres émotions de façon à ne pas manifester de peur. Elle doit toucher du doigt l'apparition monstrueuse qui s'évanouit et laisse place à l'apparition bienveillante d'un ancêtre à forme humaine. C'est alors le moment de la transmission (*ikiaktin*).

Au terme de cette période, la personne de l'implorant devient une personne *kakaram*, terme qui peut être commenté comme un degré d'actualisation maximal des potentialités de l'individu. La vision ne sera pas racontée au retour, mais fera l'objet d'une série d'actes interprétatifs, au moyen des peintures corporelles, de nouvelles prises de décisions, etc. Le succès de la vision *arutam* dépend en effet, tous les informateurs sont unanimes, du maintien dans le secret du

contenu du message. En revanche, il est manifeste qu'à l'état de tristesse, premier moment de réception esthétique (attention accrue aux éléments physiques, pôles d'émotions négatives), succède un état de force (mais aussi de joie, chance, entrain, courage, etc.), comme second moment de réception. Dans la situation de communication rituelle, la constitution d'un agent virtuel (*arutam*), au moyen de la production de destinataires-relais, et d'agents secondaires (vent, formes monstrueuses) permet d'opérer finalement une dissociation entre le locuteur et la source du message. Pour reprendre la terminologie des structures pragmatiques de la participation, *arutam* est la source extérieure d'un pouvoir, dont la personne de l'implorant est parvenue à se faire l'animateur. Dans la situation de communication post-rituelle, les pratiques d'évitement de la parole permettent au sujet de se maintenir dans une situation de réception, et donc de maintenir l'acquisition d'une capacité d'agir au niveau de l'expérience esthétique. C'est pourquoi le mode de communication principal d'une compétence ou d'un pouvoir est la représentation picturale, qui vaut moins par son contenu référentiel que par le fait qu'elle indexe la performance d'une transmission réussie. Les peintures faciales témoignant de vision *arutam* fonctionnent comme les marqueurs d'une capacité d'agir. Parmi d'autres exemples, les leaders politiques de la NAE se peignent le visage pour montrer qu'ils sont *kakaram* et ne peuvent « être détruits dans leurs positions » (voir chapitre 1). De même, les peintures sur poterie, qui sont la prérogative des femmes, ont une valeur pragmatique similaire. Elles témoignent de l'actualité d'une posture de réception des compétences de Nunkui (mère du manioc). Et elles sont utilisées, dans le contexte des relations inter-communautaires, comme dans le contexte des échanges inter-ethnique (notamment avec les Shuar et les Canelos), comme « a marker of political affiliation and an index of broad-scale sociopolitical change » (Bowser, 2000). Le secret qui pèse sur le contenu de la vision, mais également sur les motivations des différentes réalisations (les hommes affirment ne pas savoir la signification des dessins réalisés par leurs épouses), se comprend ainsi comme une pratique d'évitement de la position de source du message au profit d'une posture de locuteur secondaire (animateur), qui correspond à l'implantation de la capacité d'agir individuelle dans une source collective de pouvoir.

Conclusion

Ce chapitre a montré que le pouvoir de la parole est de nature dialogique, contextuel et conventionnel. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un pouvoir naturalisé, ni individualisé, ni capitalisé. La force (*kakaram*) est, dans son usage, un acte collectif, et ce en un double sens : 1. Elle fait

référence à une collectivité, créée par la production d'une situation de communication (communauté pragmatique humaine et autre qu'humaine). 2. Elle est fondatrice de l'unité du collectif. Par conséquent, dans les exemples présentés, la constitution de participants non-humains apparaît comme une stratégie énonciative qui distingue la capacité d'agir individuelle et la source collective de cette capacité. Cette interprétation de l'animisme d'un point de vue pragmatique a pour corrélat l'inclusion des entités cosmologiques dans le projet éthique et politique du vivre-bien. Autrement dit, la relation à l'environnement fait partie intégrante du rapport à soi et aux autres. La force (*kakaram*) qui permet à un individu d'agir ne lui appartient pas mais est une création dialogique, au sens où la capacité d'agir de l'individu requiert qu'il soit incorporé à une source collective du pouvoir. Autrement dit, *la constitution de participants non-humains permet d'extérioriser la source du pouvoir, ou bien de créer une agentivité collective*. C'est dans ce sens que les récits de mythe et de rêve ont été analysés ici, non pas comme des textes, mais comme des médiums d'une situation d'énonciation concernée par des relations de pouvoir entre individus (transmission, influence, conflits, etc). Le statut social de l'*uunt* (l'ancien) chez les Achuar par exemple, n'est pas définitif et ne connote aucune prérogative de commandement ou de coercition sur les autres personnes (Descola, 2000). Ce statut serait seulement négocié à travers la performance de schémas de communication culturellement établis. La notion de *kakaram* ne trouve ainsi sa réalisation que dans une énonciation dont la source est multiple et le destinataire changeant.

Chapitre 6

Personne virtuelle, relation rituelle

Schismogènes symétriques et complémentaires

Introduction

Ce chapitre cherche à développer et préciser le concept d'agentivité collective, et à déterminer la relation entre cette idée d'une source collective de la capacité d'agir individuelle, et l'économie politique des personnes dans la société achuar. Par « économie politique des personnes », j'entends l'ensemble des processus observables qui aboutissent à la production des personnes, c'est-à-dire non pas seulement la reproduction des individus, mais aussi le développement et la transformation de l'agentivité, la différenciation et l'identification sociale, la prise de position et de décision, dans la rivalité ou dans la collaboration, la symétrie et la complémentarité dans les relations de consanguinité et d'alliance. Nous avons montré que la capacité d'agir individuelle est une disposition émergente des expériences oniriques et visionnaires, qui se déroulent au sein d'interactions rituelles et cérémonielles. Celles-ci sont orientées vers la réalisation contextuelle du vivre bien, c'est-à-dire, selon différentes échelles, vers la réalisation des potentialités de la personne, de l'unité domestique, de l'unité territoriale communautaire et de l'unité politique intercommunautaire. Ces réalisations sont traversées par une tension entre un idéal de reproduction autarcique, et une valorisation de la reproduction par l'alliance (chapitre 1). L'expérience onirique est donc d'une importance centrale, en ce qu'elle est à la fois une activité autonome du sujet rêvant et un état de réception d'un message dont la source est constituée comme extérieure au sujet (chapitre 3), mais commune au groupe, puisqu'elle fait intervenir des éléments de son histoire locale, de sa tradition narrative et de son identité territoriale (chapitre 2). Nous avons vu également que l'expérience onirique ou visionnaire ne doit pas être comprise comme une situation de communication avec un champ de réalité distinct, mais comme une modalité des relations sociales. Elle actualise ce qui n'existait auparavant que sous le mode optatif : le désir d'une union matrimoniale, d'une autonomie domestique, de l'exercice d'une influence sur ses affins alliés, ou d'une indépendance territoriale. Ces actions sociales réalisent conjointement une production des personnes et une reproduction des groupes (structuration de l'identité collective). Cela amène donc à interroger la notion d'individualisme qui est parfois attribuée aux Achuar par la littérature ethnographique, et à problématiser la pertinence de la dichotomie individuel/collectif.

Le principal obstacle à l'utilisation de cette opposition pour décrire la société achuar, est que l'individualité y est tout d'abord une virtualité, ou un devenir qui n'advient qu'à travers un ensemble de relations rituelles ou cérémonielles, annexée à la constitution d'une agentivité collective. Nous mènerons cette interrogation à partir de l'étude de deux relations : (1) La recherche d'indépendance territoriale du gendre vis-à-vis de son beau-père. Cette recherche a été observée au cours de mon terrain à travers un cas de fondation d'une nouvelle communauté, par scission avec la communauté d'origine. (2) La recherche d'une influence de la femme sur son époux, au moyen de chants *anent*. Enfin, nous chercherons à montrer la complémentarité entre ces deux types de relation. Plus précisément, nous avons déjà vu que la division sexuelle des tâches repose sur la complémentarité entre deux paradigmes de reproduction des personnes : l'alliance, comme paradigme masculin, et la consanguinité, comme paradigme féminin (chapitre 1, section 1.1.1). Nous portons maintenant l'attention sur le processus de production des personnes elles-mêmes, c'est-à-dire sur les prises de décisions, les modifications de statut social, les modalités d'exercice d'une influence ou d'une autorité, par lesquelles chaque personne se transforme, se « réarrange », ou actualise un futur désiré. Quel est le degré de complémentarité entre les processus par lesquels s'actualise la personne masculine et ceux par lesquels s'actualise la personne féminine?

1. Devenir kakaram, devenir uunt : de l'identité partagée au partage des identités.

1.1. Chronique d'une scission communautaire.

À la fin du mois de novembre, j'entendis un matin, juste avant l'heure de la *wayus*, Ilario jouer un air de fête (*nampismau*) sur sa flûte (*nanku*). Puis il se mit à l'entrée de la maison et convoqua ses fils et son gendre, d'une voix forte et dans un phrasé rythmé aux accentuations marquées, afin qu'ils viennent prendre la *wayus* avec lui. Le ton du discours est autoritaire. En outre, son contenu est répétitif et emploie des formules qui n'ont pas de référent précis, au sens où elles sont surdéterminées, au niveau de la signification, par le recours à un ensemble de suffixes sémantiquement redondants, et d'interjections à valeur emphatique. J'ai identifié dans ce discours trois séquences répétitives. La première exhortait ses fils et son gendre à se lever, en se déclinant selon plusieurs formulations : « levez-vous », « vous êtes attendus », « venez prendre la *wayus* », « écoutez », « levez-vous pour vous rincer la bouche avec la *wayus* ». La seconde séquence pourrait être qualifiée de métapragmatique, au sens où elle exposait le contexte de

l'interaction et sa modalité : « nous devons parler pour régler un problème » et « ma parole est une parole forte (*kakaram chicham*). La troisième séquence affirme l'unité familiale et la nécessité de s'unir dans un même effort. Le discours a été ponctué et suivi de plusieurs reprises du même thème musical à la flûte. Les fils et le gendre sont arrivés les uns après les autres, s'asseyant autour du récipient de *wayus*, qu'ils ont consommé rapidement, sans échanger aucune parole. Le silence, inhabituel dans ce contexte, semblait contrôlé par Ilario, tous attendant qu'il prenne la parole. Il est sorti vomir en premier, puis les autres l'ont imité l'un après l'autre. À leur retour, Ilario rejoignit sa place centrale tandis que les fils et le gendre s'assirent sur les bancs réservés aux invités masculins, disposés autour de l'entrée du *tankamash*. Après quelques minutes d'attente, Teresa se mit à servir la bière de manioc, en commençant pour son époux, puis ses fils, son gendre, et enfin moi-même. Il n'y eut pas, comme souvent, de repas solide ce matin-là. Ilario prit la parole le premier, sans être interrompu, selon le même registre autoritaire et saccadé qui avait été le sien au réveil. L'audience se contentait de ponctuer son discours d'interjections approbatives. Puis ce fut le tour de parole de Teresa. Enfin, parmi les fils, seul l'aîné prit la parole. Chacune de ses prises de parole répétait le même propos. La famille était réunie autour du projet commun de fonder une nouvelle communauté, c'est-à-dire de se détacher de la communauté de Guarani, dont le fondateur était le père de Teresa et donc beau-père d'Ilario. « Si nous ne le faisons pas, dit l'aîné, comment vivrons nos enfants, où vont-ils habiter? Il faut fonder notre propre communauté, juste la famille ». Ilario avait alors évoqué une vision positive, de laquelle il refusa de me parler. Deux de ses fils m'en donnèrent chacun une version différente: l'aîné évoqua une vision *arutam* de son père, obtenue plusieurs années avant, selon laquelle il devait avoir une famille nombreuse avec laquelle il vivrait bien et longtemps (*pengker pujustin*). Il s'agissait d'une vision passée mais présentée comme actuelle dans ce contexte, au moyen d'une imbrication des figures de locuteurs (discours d'*arutam* rapporté par le père, puis discours du père rapporté par l'aîné). L'autre mentionna le rêve d'un oiseau *kiruancham* (espèce de pie), sans me donner plus de détails, mais disant que l'air de flûte jouée par Ilario au réveil était la « musique de cet oiseau ». Il semblerait donc qu'Ilario ait ancré sa présentation du projet de fondation dans l'articulation entre son expérience onirique du moment et son expérience visionnaire plus ancienne.

L'aîné m'informa ensuite du fait qu'une réunion était prévue le jour même avec les membres de la communauté de Guarani, devant laquelle ils devaient présenter leur projet. Après les discussions, tous prirent beaucoup de soin à se laver et se préparer en se peignant les cheveux, et en s'ornant le visage de peintures. Chaque personne adulte, homme et femme, réalise ses

propres peintures, selon des motifs qu'elle choisit elle-même. À mes questions sur la signification de ces peintures, tous me répondirent qu'ils se dessinaient seulement ce qui leur faisait plaisir. Il est à noter qu'en tant que résident temporaire de la maisonnée, je fus invité à me peindre également le visage. Ilario quant à lui revêtit sa couronne de plumes *tawasap*. Puis, vers huit heures du matin, toute la famille partit avec entrain³⁷ vers le *centro*.

L'ensemble de la communauté se réunit sous la maison communale (*iruntai jea*). La réunion, qui ne consistera qu'en la prise de parole alternée des différents participants, se prolongera jusqu'à quatre heures de l'après-midi. La répartition des personnes dans l'espace est codifiée. La surface de la maison communale est un rectangle d'environ trente mètres sur dix. Tous les participants, hommes et femmes, rentrent dans l'espace par la largeur est, puis se séparent. Les femmes occupent exclusivement le coin sud-ouest, où une table a été disposée pour les récipients de bière de manioc. Chaque femme a apporté avec elle son propre récipient, et ne distribuera par la suite que sa propre bière. Dans la partie ouest, une autre table est installée, au centre de l'espace. Cette position est occupée par l'*apu*, le président de l'association de Guarani, qui était alors le seul homme avec Ilario à porter le *tawasap*. Le statut associatif des communautés Achuar est dérivé de la création de la NAE, qui remplit la fonction de gouvernement fédéral autochtone. Le mandat de l'*apu* ne lui donne aucun pouvoir exécutif ou législatif. Il est élu pour deux ans par l'ensemble de la communauté et son rôle est essentiellement protocolaire. Lorsqu'un membre a une requête particulière, il en est le destinataire officiel, même si toute la communauté est présente lors de la demande et intervient dans la discussion. Contrairement au président de la NAE, l'*apu* ne parle pas au nom du collectif, il n'est pas un représentant politique, mais simplement un intermédiaire entre les demandes particulières et le processus d'officialisation de ses demandes. Son rôle est donc aussi distinct de celui de l'*uunt*, l'ancien, qui jouit d'un prestige particulier en raison de ses exploits guerriers passés, et est un opérateur d'unité entre les membres masculins de la communauté dans certains contextes spécifiques. L'*uunt* de la communauté, ce jour-là, n'occupait pas de place spécifique mais faisait partie de l'audience. Ilario et sa famille – excluant le gendre, à la différence de la cérémonie de la wayus dans le foyer familial – prirent place au centre de l'espace, faisant face à la table de l'*apu*. Les

³⁷ La démarche a son importance. L'entrain est l'indice de l'état *kakaram* de la personne. Me voyant marcher tranquillement à une heure perdue le long de la piste d'atterrissage, l'un de mes hôtes m'interpella un jour me disant : « Kitiar, tu es triste. Nous autres Achuar, quand nous avons le pouvoir de la forêt (*el poder de la selva*), nous marchons toujours avec entrain (*con alegria*), parce que nous n'avons pas peur. C'est comme ça ».

autres hommes de la communauté, tous les fils ou gendres de Puanchir, ainsi que le gendre d'Ilario, prirent place sur les bancs de la longueur nord.

Le déroulement de la réunion était également protocolaire. Dans un premier temps, après un moment de silence, les femmes se mirent à distribuer la bière de manioc. Chacune distribuait son propre stock selon deux modalités : (1) en apportant un *pinin* individuel, d'abord à leur époux respectif, puis aux autres hommes par ordre décroissant de proximité sociale; (2) en distribuant un *pinin* collectif, partagé tour à tour par les hommes dans deux sens de circulation. Puis les hommes engagèrent des dialogues cérémoniels pendant une vingtaine de minutes. Le contenu de ces dialogues est un ensemble répétitif de salutations et de mots de bienvenue. Dans un second temps, Ilario et sa famille présentèrent tour à tour le même projet de fonder une nouvelle communauté. Pendant ce temps, la circulation de la bière fut interrompue. La présentation dura plusieurs heures, au cours desquelles Ilario puis sa femme, et enfin, ses fils tour à tour, affirmèrent de façon répétitive la nature pacifique de ce projet, leur intention de procéder à une scission non-conflictuelle. Enfin, la proposition d'Ilario ne fit l'objet d'aucune évaluation. Il n'y eut aucune délibération. La circulation de la bière reprit et ce fut le temps des discussions informelles, principalement constituées de traits d'humour et de moqueries sans conséquences. Seul l'un des frères de Teresa accusa ses neveux utérins d'être des *iwianch*, terme que le traducteur à mes côtés traduisit par *diablos*. Il les accusait également d'être querelleurs et de se comporter de façon hostile envers la communauté.

Dans les jours qui suivirent, Ilario, ses fils et son gendre commencèrent à abattre les premiers arbres sur ce qui doit être aujourd'hui le terrain de leur nouvelle communauté.

1.2. Le père, le beau-père et le propriétaire: dynamique des positions.

L'assemblée collective est centrée sur les expériences visionnaires et oniriques d'Ilario, et est axée sur la problématique masculine de l'acquisition du statut d'*uunt*. Ilario est le père d'une famille nombreuse, d'une soixantaine d'années, et jouit d'un prestige social certain parce qu'il est l'un des signataires de la constitution de la NAE. Il n'y a pas à proprement parler de compétition pour le statut d'*uunt*, dans le sens où son accès ne suppose pas de prendre la place d'un autre. Cependant, du point de vue d'Ilario, il y a un antagonisme, intensément vécu maintenant qu'il a atteint un âge avancé, entre son expérience visionnaire et onirique passée, et son statut de membre non fondateur de la communauté à laquelle il appartient. La décision d'Ilario ne

témoigne donc pas d'une relation qui serait systématiquement conflictuelle entre gendre et beau-père, mais bien d'une dynamique des positions.

Si l'on centre la relation sur le beau-père (G 0), qui est en même temps *l'uunt* de sa communauté, alors Ilario occupe la position d'affin allié, en position G -1. Il fait donc partie de la sphère d'influence quotidienne de son beau-père. En revanche ses fils sont les descendants de son beau-père, par filiation cognatique, en position G -2. Parallèlement, Ilario (G 0) est lui-même le centre d'un réseau de relations masculines, du point de vue duquel ses fils sont ses descendants agnatiques et son gendre un affin allié en position G -1. Cette terminologie structurelle est nécessaire ici dans la mesure où elle est une dimension consciente de l'expérience vécue par les acteurs dans le récit de la section 1. L'insulte de l'oncle maternel envers ses neveux témoigne en effet de la tension qui existe entre les deux pôles de la relation. Le terme *iwianch* (*iwia-k*, « vivant » et diminutif en *-ch*) réfère à ces morts récents et aveugles qui, par ignorance de leur condition, cherchent à maintenir une relation avec leurs parents consanguins. Leur comportement est pourtant celui d'un affin lointain, et donc potentiellement hostile, puisqu'ils harcèlent leurs proches, enlèvent les enfants, ou rendent malades les personnes les plus faibles. Par conséquent le travail de deuil vise à supprimer la capacité de nuisance de ces spectres, par un processus d'anonymisation, d'affinisation et d'évitement de l'évocation visuelle (Taylor, 1993). L'insulte n'a pas été prise à la légère par les neveux, puisque, en les déclarant hostiles et querelleurs, leur oncle maternel les identifiait à des personnes feignant seulement d'être des consanguins, quand leur comportement était plutôt celui d'affins lointains.

Cette insulte apparaît comme un cas d'évitement de l'adresse directe, et donc d'un potentiel conflit ouvert, entre beaux-frères. Au sein du nexus, l'impératif de reproduction de l'identité collective impose une relation entre beaux-frères orientée vers la coopération, et l'utilisation de termes d'adresse idéalement consanguinisés (« beaux-frères de sang »). Il ne s'agit donc pas seulement d'une relation à deux termes, mais bien d'un des pôles d'un réseau dense de relations, autour duquel s'articule l'unité territoriale. En substituant l'adresse directe à ses neveux utérins à l'adresse directe à son beau-frère, l'oncle s'oppose donc à une scission communautaire qu'il juge être un comportement hostile, tout en évitant soigneusement de nier la consanguinité fictive qui le relie à son beau-frère. À la place, il choisit de construire une relation d'affinité fictive, dont ses neveux utérins porteraient la responsabilité. Plutôt que de voir la fondation d'une nouvelle communauté, en vertu d'une équivalence entre distance physique et sociale (voir chapitre 1), sous l'angle de l'éloignement d'un affin, il affirme qu'elle consiste en l'éloignement

de parents consanguins. Il force alors ceux-ci à répondre en affins, c'est-à-dire en position de rivaux symétriques, conformément au procédé du face à face qui exacerbe traditionnellement les singularités hostiles et la différenciation maximale des individualités. À l'inverse, l'évitement de l'adresse directe au beau-frère de sang, antinomie du face à face, préserve la complémentarité d'une relation de consanguinité fictive.

L'idéal d'unité de la communauté ne doit donc pas masquer la polysémie des positions occupées par chacun ni le caractère antinomique des dynamiques relationnelles. Ilario participe à deux relations d'alliance asymétrique, en tant que gendre et beau-père, à plusieurs relations d'alliance symétrique, en tant que beau-frère, et ses fils sont à la fois ses agnats et les cognats de son beau-père. La réaction de l'oncle maternel permet donc de comprendre que le projet de scission communautaire est lui-même ambivalent. D'une part, il s'agit d'un processus de symétrisation de l'alliance. En fondant sa propre communauté, Ilario se différencie de son beau-père en occupant la place que celui-ci a déjà, symétriquement, dans sa propre communauté. D'autre part, Ilario se différencie de la position occupée par son propre gendre, tandis qu'il partageait avec celui-ci, avant la scission, la même identité sociale. L'enjeu de la scission n'est cependant pas exactement la recherche d'un gain d'autorité sur les autres. Il s'agit plutôt de la recherche d'une agentivité à travers l'acquisition d'une indépendance territoriale de la maisonnée.

L'indépendance territoriale est liée dans l'économie politique achuar à la notion de possession, ou de propriété. Le fondateur d'une communauté, parallèlement à son statut d'*uunt*, est désigné comme le *yurinuri* (forme possessive 3p de *yurintin*, « propriétaire », « maître », « possesseur », ou *dueño* en espagnol). L'acquisition du statut de *dueño* fait partie du processus de production de la personne masculine, et est indissociable de la biographie onirique et visionnaire de celle-ci. La possession est l'indice d'une expérience onirique ou visionnaire positive. Les Achuar ne parlent pas de possession pour tout objet qui est leur, mais pour certaines choses en particulier : on peut être *jea yurintin* (propriétaire d'une maison), ou *kanu yurintin* (propriétaire d'une pirogue). Il ne s'agit donc pas d'objets acquis mais de productions, de constructions ou de matière transformée. La notion de possession ou de propriété est donc en interrelation avec la capacité d'agir. Un homme adulte qui ne possède pas sa propre maison attribue cette situation à un manque de succès cynégétiques. Ce manque de succès traduit une malchance qui témoigne de son incapacité à avoir des rêves *kuntuknar*. En définitive, l'acquisition de sa propre maison est conditionnée par l'obtention d'une vision *arutam*. Le développement du champ de la possession

masculine s'accroît à chaque vision obtenue et témoigne des degrés d'actualisation dans sa personne du *poder de la selva*, ou de son pouvoir vivre. Outre la construction d'une maison, l'homme visionnaire confectionne son propre *chimpui*, sa propre pirogue, sa propre couronne de plumes *tawasap*.

Devenir *dueño* de la communauté est une étape supplémentaire de ce processus. À mes demandes d'explication de ce que signifie la notion de *dueño*, mes hôtes me répondaient que si toute la communauté est la famille d'Ego, alors il est le *dueño* de cette communauté. Cela peut être mis en relation avec le contenu de la vision d'Ilario, qui a vu qu'il aurait une famille nombreuse avec laquelle il vivrait longtemps. Le pouvoir vivre actualisé par le statut de *dueño* ne se confond donc pas avec une forme d'individualisme possessif, au sens où il s'inscrirait dans la propriété foncière. La propriété du sol est reconnue comme un droit des nationalités autochtones par la Constitution de la République d'Équateur³⁸. La propriété foncière est quant à elle annexée à la reconnaissance du statut légal de chaque communauté³⁹. Le fondateur, ou *dueño*, n'a ici aucune prérogative. Dans l'organigramme de la structure politique des communautés tel que défini par la Constitution de la NAE, il est appelé « conseiller » au même titre que tous les anciens de la communauté.

L'actualisation de la vision d'Ilario, à travers l'acquisition du statut d'*uunt* et de *dueño*, est donc conjointement une transformation positionnelle, c'est-à-dire une rupture avec sa position précédente dans le réseau des relations sociales, et une reproduction de l'identité collective. Afin de comprendre pourquoi le fondateur d'une communauté ne jouit pas d'une propriété foncière à titre personnel, il est nécessaire de resituer l'assemblée collective, qui a valeur d'acte de fondation, dans la modalité onirique des relations sociales (esthétique de l'indétermination, agentivité collective), qui régule l'actualisation de l'image d'une fondation à venir.

1.3. Condensation et schismogénèse : du rituel *arutam* à l'assemblée collective.

Bien que l'assemblée ne soit pas en elle-même un moment rituel, je propose d'aborder à partir de la notion d'une modalité rituelle, l'articulation entre les trois espace-temps que sont

³⁸ Constitution de la République d'Équateur, Article 84-2 : «Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial.»

³⁹ Constitution de la République d'Équateur, article, 57-9 : « Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral”

la vision *arutam* sous l'*umpak*, sa remobilisation au cours de la cérémonie de la *wayus* dans le foyer familial, et son nouveau degré d'actualisation sous la maison communale. La notion de modalité rituelle repose sur l'idée que le rituel est moins une série d'actes spécifiques qu'un certain type de relations qui « condensent en elles une pluralité de relations qui, en dehors du rite, se réalisent de façon séparées » (Houseman et Severi, 1994 : 205). L'assemblée communautaire participe de la modalité onirique des relations sociales. Elle n'est pas le moment d'acquisition de la vision, ni de sa mise en récit ou de son incorporation individuelle, mais elle est le moment de son interprétation publique, c'est-à-dire de son actualisation collective. Afin de comprendre quel degré d'actualisation opère l'assemblée communautaire, il est nécessaire d'analyser la relation qu'elle entretient avec les deux autres espace-temps d'actualisation de la vision : la quête initiatique et la cérémonie de la *wayus*.

1.3.1. Le rituel *arutam* comme processus de méta-filiation.

Tout d'abord, la quête d'une vision *arutam* correspond à un déplacement du sujet que l'on peut décrire selon les trois étapes de la séquence rituelle définie par Van Gennep. Au cours de la période préliminaire, le sujet se sépare du reste de la société (départ pour la forêt, construction d'un abri temporaire), et met en suspens ses activités ordinaires (jeûne et abstinence sexuelle). Cette séparation opère une distanciation sociale et une déréalisation de la personne de l'implorant du point de vue de ses consanguins. Il est notamment tabou pour ceux-ci de rêver de l'implorant, en vertu de l'analogie établie entre son état de séparation et la figure du mort récent (Taylor, 1993 : 660). Au cours de la période liminaire, l'implorant lui-même s'identifie à une entité *arutam*, à travers une expérience de réception esthétique, en établissant une double relation de dépendance existentielle et de descendance virtuelle, ou intensive (chapitre 3). Par opposition aux entités *iwianch*, qui sont des morts récents en processus d'affinisation, *arutam* est une entité méta-affine, commune à un territoire donné, qui est consanguinisée par l'implorant sous la forme d'un ascendant lointain (grand-père). La période post-liminaire du rituel correspond au retour du visionnaire vers le territoire communautaire. Il s'agit d'un moment d'animation de la relation rituelle, celui d'une ouverture des potentialités d'action : partir en guerre, prendre une épouse, avoir une descendance nombreuse, construire sa propre maison, sortir entreprendre des études, fonder une nouvelle communauté, devenir leader politique, etc.

La période préliminaire du rituel peut donc être comprise comme l'opération d'une disjonction nécessaire à la réactivation d'une continuité, qui est le résultat du processus rituel.

Dans l'espace-temps de la vision, « un présent sans profondeur se voit ainsi constamment renouvelé par un puissant mécanisme de continuité qui garantit depuis la nuit des temps à chaque génération nouvelle de partager les mêmes arutam que ceux dont les générations précédentes avaient déjà tiré parti, contribuant par là à perpétuer dans des fragments d'existence discontinus le même fondement collectif d'une identité partagée » (Descola, 1993 : 343). Cette identification s'effectue, au sein de la relation rituelle, par la condensation de deux types de relations antinomiques : le visionnaire construit une opposition symétrique avec la personne de son beau-père, c'est-à-dire d'un affiné idéalement consanguinisé dans les relations ordinaires de la vie quotidienne; mais il construit aussi une relation de complémentarité avec cette entité méta-affine virtuellement consanguinisée qu'est *arutam*, en se positionnant vis-à-vis de ce « grand-père » dans une relation de descendance et de dépendance (affective, existentielle). La relation de descendance fictive qui se construit au cours de la vision, c'est-à-dire l'équation entre appartenance territoriale et alliance consanguinisée avec un ascendant lointain, aboutit ainsi à une schismogénèse complexe : (1) Le visionnaire rivalise avec son ascendant masculin direct dans sa communauté de résidence, c'est-à-dire principalement avec son beau-père, s'il y a résidence uxori locale, comme c'est le cas dans le récit de la section 1. Il s'agit alors d'une compétition symétrique pour ce qu'on peut appeler une capacité d'agir première, ou l'ouverture d'une destinée personnelle propre. Dans la situation de résidence uxori locale en effet, le gendre est constamment à disposition de son beau-père, soumis envers lui à un ensemble d'obligations quotidiennes, et, s'il dispose également de lui-même comme il l'entend, il ne peut jamais solliciter l'aide de son beau-père pour ses propres besoins. Il y a une relation d'alliance asymétrique, et donc une compétition symétrique entre gendre et beau-père, que le rituel met en scène, de façon résolument dialectique, à travers une « série d'oppositions hiérarchiques qui définissent leur attitude réciproque dans la vie quotidienne » (Houseman et Severi, 1994 : 54) : force et faiblesse, ascendance et descendance, agentivité première et agentivité secondaire, source du message et destinataire du message. En devenant *kakaram*, le visionnaire s'engage dans une rivalité symétrique, en devenant l'agent de sa propre destinée, et non plus seulement l'auxiliaire de celle d'un de ses ascendants⁴⁰. (2) Or cette compétition ne se traduit pas par une rivalité exacerbée,

⁴⁰ Cette remarque s'étend à d'autres relations masculines ascendant/descendant, comme celles entre l'homme et son père, ou ses frères aînés. Elle ne concerne pas l'oncle paternel envers lequel il n'existe pas d'obligations spécifiques. La relation avec l'oncle maternel, qui est un beau-père potentiel, est plus ambivalente, comme le montre l'anecdote de l'insulte analysée ci-dessus (p. 6). Cette anecdote permet a

mais par une symétrisation de relations complémentaires. En construisant une relation de descendance fictive avec un ancêtre générique, chaque visionnaire active un processus de continuité transgénérationnelle, et substitue à la lignée directe ou collatérale une relation de méta-filiation⁴¹. L'actualisation de la capacité d'agir de la personne masculine, repose donc sur l'enrayement de l'asymétrie des relations descendant/ascendant, au moyen d'une schismogénèse complémentaire, partagée par l'ensemble des visionnaires. L'idéal de consanguinité au sein de l'unité territoriale est réactivé par le fait que ceux-ci deviennent les termes interchangeables d'une relation de descendance avec un ancêtre générique.

1.3.2. De la maison familiale à la maison communale : image, mémoire et action.

Dans le récit de la section 1, la cérémonie de la wayus qui a lieu dans le foyer familial est orientée vers une nouvelle actualisation de la vision passée d'Ilario. Si dans un premier temps, celui du rituel, Ilario se donnait une destinée personnelle (avoir une famille nombreuse, vivre longtemps), celle-ci est à présent appelée à se transformer en projet collectif et politique (fondation d'une nouvelle communauté). Cette transformation s'effectue à l'intérieur du cadre cérémoniel, qui est circonscrit par deux pratiques extra-linguistiques, qui peuvent être comprises comme des moyens d'évitement de la parole (sur la valeur pragmatique de cette pratique d'évitement, voir chapitre 3, section 3) : l'air de flûte destiné à réveiller la maisonnée, et les pratiques corporelles (peintures, couronne de plumes) qui précède le départ pour le *centro*.

Le motif musical et le dessin corporel sont tout d'abord, dans ce contexte, des pratiques de la mémoire. Elles constituent la double évocation, visuelle et sonore, d'une expérience visionnaire passée, et ancrent sa nouvelle actualisation dans une expérience esthétique, c'est-à-dire dans une attention portée à l'expérience de soi et de la relation à l'autre. Ensuite, le contexte du projet de fondation transforme l'expérience visionnaire d'origine dans le sens où elle politise ces pratiques esthétiques. L'air de flûte, qui est un air de fête traditionnel, est immédiatement imbriqué dans un discours qui s'énonce comme une parole forte (*kakaram chicham*), et appelle à la convergence maximale de tous les membres interpellés dans un même effort. Il témoigne également de la force de la parole par son évocation d'un rêve favorable. L'articulation entre le motif musical et le discours produit ainsi une surdétermination du contexte : sont mobilisés dans

minima de dire que l'oncle maternel peut percevoir sa relation avec ses neveux utérins comme une projection de la rivalité qu'il observe entre son père et son beau-frère.

⁴¹ Par « méta-filiation », j'entends une descendance qui ne consiste pas en une relation temporelle mais en une relation modale. Il s'agit d'une filiation virtuelle, c'est-à-dire au-delà des frontières de l'humain.

un même geste la vision passée, l'expérience onirique positive du moment, et la destinée collective de la maisonnée. La couronne de plumes, portée par Ilario seulement, de même que les peintures corporelles, portées par tous les membres adultes de la maisonnée, hommes et femmes, à l'exception des gendres et belles-filles, sont quant à elles destinées à interpeller l'audience à laquelle ils s'adresseront bientôt. On peut dire que d'une certaine manière, l'image-mémoire devient progressivement image-action. Or ce processus ne se réalise qu'à partir d'une forme de collectivisation de la vision passée d'Ilario, ce qui explique pourquoi il se déroule dans le même espace-temps que celui du récit et de l'interprétation des rêves.

Comme décrit dans le chapitre 1, la cérémonie de la *wayus* est le seul moment de la journée où la distance symbolique entre le foyer domestique réservé aux consanguins et l'entrée du *tankamash* réservé aux affins est abolie. Pendant le partage de la même boisson, dans le même récipient, la distance physique et sociale est annulée. De même que la distance spatiale engendre une relation d'affinité potentielle entre consanguins, de même la proximité physique engendre une relation de consanguinité idéale entre affins. C'est bien cette relation qui est ici engendrée entre Ilario et ses fils d'une part et le gendre et beau-frère de l'autre. La cérémonie de la *wayus* est un espace-temps où s'inversent les distances physiques et sociales ordinaires, en créant une sur-évaluation de la consanguinité. On voit que la cérémonie opère un « affaiblissement de toutes les oppositions » (Lévi-Strauss, 1973). Selon une perspective structuraliste, elle est alors un *opérateur* « qui, à partir d'éléments connus, permet d'engendrer une nouvelle unité syntagmatique et donc de rapprocher des termes qui au départ étaient en relation disjonctive » (Crépeau, 1989 : 61). Cette perspective présente donc la cérémonie comme étant essentiellement régulatrice, dans la mesure où elle vient « préciser le sens et la place des acteurs au sein de la représentation d'une organisation sociale légitime » (*ibid.*).

À l'inverse, au cours de l'assemblée collective, la répartition des personnes dans l'espace est orientée vers la sous-évaluation de la parenté fictive qui relie Ilario à la communauté, au profit d'une réaffirmation de ses relations de consanguinité réelle et d'affinité réelle. Cela se manifeste par le soin qui est mis à affirmer l'unité de sa famille (forte proximité dans l'espace de la maison communale, face au reste de la communauté), et à affirmer parallèlement sa distance à l'égard de la communauté (opposition rhétorique à travers les dialogues cérémoniels, opposition symbolique à travers les peintures corporelles).

Maison familiale	Maison communale
Cérémonie de la wayus	Assemblée collective
Indifférenciation spatiale	Opposition centralité / périphérie
Proximité	Éloignement
Distance sociale <i>déréalisée</i>	Distance sociale <i>réactivée</i>
Consanguinité englobante	Symétrisation des relations consanguins/affins
Complémentarité	

Figure 3. Polarisation des régimes de spatialisation de la distance sociale

L'assemblée est alors orientée, du point de vue d'Ilario, vers la production d'une nouvelle disjonction, et vers l'ouverture de son statut d'*uunt potentiel*. Je parle de potentialité ici au sens où l'assemblée ne débouche pas sur la production effective d'un nouveau statut, mais sur l'ouverture d'une nouvelle signification des relations sociales existantes. Dans la mesure où l'assemblée constitue un écart, un intervalle, par rapport aux relations sociales ordinaires, elle est un espace de décontextualisation, qui a pour effet de *déréaliser* la norme, et d'ouvrir de nouvelles potentialités. Ce constat n'invalide pas la perspective structuraliste, mais amène à la compléter en mettant en relation la dimension symbolique et la dimension pragmatique de la relation rituelle et cérémonielle. On voit alors que la modalité rituelle, telle qu'elle prend corps dans l'assemblée collective, opère en deux sens : elle est à la fois régulatrice et transformatrice. D'une part, elle conforme les interactions sociales à une norme idéale; d'autre part, elle produit un écart par rapport à la norme, dans la mesure où elle est « always linked to the status claims and interests of the participants » et « always opened to contextual meanings » (Tambiah, 1981).

Plus concrètement, Ilario veut fonder une nouvelle communauté, dans laquelle il aurait le statut d'*uunt*. Cela passe par la réactivation de sa distance sociale avec l'*uunt* de la communauté d'origine, qui est son beau-père. Autrement dit, il veut se constituer comme le point de départ d'une nouvelle patrilignée, ce qui suppose de déréaliser la filiation cognatique qui constitue la structure sociale normale de la communauté de son beau-père, au moyen de l'actualisation d'une relation de méta-filiation avec un ancêtre générique. Ce qui se joue donc dans la modalité rituelle, c'est la relation entre les frontières de la consanguinité et de l'alliance, et les conditions de production de l'agentivité.

La position de l'épouse d'Ilario, qui est aussi la fille de l'*uunt* de la communauté, est elle aussi transformée selon la modalité rituelle. Tout d'abord, elle occupe un espace différencié de

celui des autres épouses de la communauté. Celles-ci se trouvent toutes dans le coin sud-ouest de la maison communale, derrière la table sur laquelle sont déposés les seaux de bière de manioc. Elles ne quittent cet espace que pour effectuer des allées et venues vers les hommes auxquels elles distribuent la bière, avant le début des prises de parole officielles. L'épouse d'Illario reste quant à elle à ses côtés, face à la table de l'apu, pendant tout le temps de l'assemblée et ne distribue pas de bière. Elle ne commencera la distribution de son propre stock qu'après la fin de l'assemblée. Ensuite, elle occupe le rôle de co-énonciatrice du projet. Elle est la seule femme, qui, au cours de l'assemblée, prend la parole. Comme son époux et ses fils, elle a le visage peint, et fait face au reste de la communauté. Elle n'a pas elle-même obtenu de vision *arutam* et ne semble à première vue que disposer d'une agentivité secondaire par rapport à son époux, dont elle accompagne le projet. Elle se retrouve donc, de fait, dans une situation de déréalisation de ses rapports de consanguinité avec sa communauté d'origine. Il est possible de voir cela comme une situation d'asymétrie, selon laquelle l'épouse serait la possession de son mari, et donc la relation entre les deux comme une forme de rapport dominant/dominé. Pourtant cette hypothèse d'une structure de l'union matrimoniale orientée vers la domination masculine semble approximative si l'on regarde de plus près la modalité rituelle selon laquelle, du point de vue féminin, se tisse la relation épouse/époux. Je précise ici, « du point de vue féminin » parce que le point de vue masculin réduit généralement la femme à une agentivité secondaire, ou à un rôle d'auxiliaire. L'étude du point de vue féminin constitue donc une dernière étape de notre argumentation, nécessaire afin de donner une vision complète de la notion d'agentivité collective.

2. Agentivité complémentaire, agentivité symétrique : modalité rituelle de la relation conjugale.

L'accès au point de vue féminin sur la relation conjugale suppose de regarder de près les *anent* chantés par les femmes, et dont les hommes sont les destinataires. Les *anent* ne sont jamais directement adressés, ne concernent jamais des parents consanguins, et sont destinés à avoir un effet perlocutoire sur la cible. L'*anent* transcrit ci-dessous a été chanté par une membre de la seconde génération de la communauté de Masurash (la génération des fils du fondateur de la communauté). J'ai sélectionné ce chant pour deux raisons. Tout d'abord, il exprime la dépendance de la femme à son époux en mettant en parallèle la relation conjugale et la relation de l'homme à ses effets personnels (sa chemise). Selon le commentaire de la chanteuse, ce chant s'intitule *jikiamamu* (« tristesse », « chagrin », « angoisse »). Il s'agit d'un chant entonné lorsque son mari

s'absente pour une longue durée, soit qu'il rend visite plusieurs jours à un parent éloigné, soit qu'il part à la chasse, soit qu'il se rend « à l'extérieur », c'est-à-dire en ville. Il est destiné à provoquer chez l'époux le désir de rentrer au plus vite. Bien qu'il ait été performé hors contexte, l'époux s'est dit particulièrement affecté d'entendre ce chant. Ensuite, ce chant présente une ressemblance certaine avec les *anent* adressés par les hommes à *arutam*. En mettant en parallèle ces deux contextes rituels, il est donc possible de préciser notre lecture de la relation de dépendance que le chant exprime.

2.1. « Je suis ta petite chemise »

1. Apawachiruana [3]⁴² _____ **A**

Oh toi mon petit père

2. Wikia ame pushichirmitjai [3]⁴³ _____ **B**

Je suis moi comme ta petite chemise à toi

3. Aya pushi aya aya pushichirmitjai [2]⁴⁴ _____ **C**

Oui ta chemise, ainsi ainsi je suis comme ta petite chemise

4. Kintiajai metek [2]⁴⁵

Également tous les jours

5. Wikia nemamjai [3]⁴⁶ _____ **D**

Je suis attachée à toi

⁴² // Apa – wa – chi – ru – a – na //
// Racine de 'père' – vocatif – diminutif – possessif 1ps - vocatif – déictique //

⁴³ // Wikia / ame / puschi – chi – rm – it – jai //
// Pronom personnel 1ps / Pronom 2ps / racine du mot 'chemise' – diminutif – suffixe dénotant un acte au bénéfice de la personne – morphème verbal être' – forme verbale 1ps//

⁴⁴ // Aya / pushi / aya / aya / puschi – chi – rm – it – jai //
// Emphase / chemise / emphase / emphase / racine du mot 'chemise' – diminutif – suffixe dénotant un acte au bénéfice de la personne – morphème verbal être' – forme verbale 1ps//

⁴⁵ // kintiajai / metek//
// adverbe 'quotidiennement', 'tous les jours' / adverbe, 'de même que' //

⁴⁶ // Wikia /ne - mam – jai //
// Pronom 1ps / Racine de 'nemastin', dépendre de – suffixe réflexif avec connotation affective – forme verbale 1ps //

6. Ame puschichirmitjai [2]⁴⁷ _____ E

Je suis comme la petite chemise que tu portes

7. Entsatimitjai wari juwirmakminkia jurutrankiartatui⁴⁸

Je suis pour toi ta petite chemise, celles que tu n'oublies pas de prendre avec toi, quand tu pars rapidement

8. Kintiajai metek [3]⁴⁹ _____ F

Également tous les jours

9. Apirpushirchichirmiana⁵⁰ _____ G

Oh toi mon père de la petite chemise que je suis (?)

10. Wikia nemamjai [2]⁵¹

Je suis attachée à toi

11. Ame puschichirmitjai [3]⁵² _____ H

Je suis pour toi ta petite chemise

2.2. Analyse des procédés formels du chant.

Le chant est composé de la juxtaposition de plusieurs blocs mélodiques, identifiés par les lettres majuscules de la colonne de droite. Chaque bloc constitue une unité, une cadence, au sein de laquelle l'intensité sonore de la composition avance *diminuendo*, avec une harmonie tritonique déclinante : quinte *forte*, tierce *diminuendo*, tonique *ostinato*, qui donne à la phrase un caractère

⁴⁷ // ame / puschi – chi – rm – it – jai //

// Pronom 2ps / racine du mot 'chemise' – diminutif – suffixe dénotant un acte au bénéfice de la personne – morphème verbal 'être' – forme verbale 1ps//

⁴⁸ // Entsati – m – it – jai / wari / juwi – rm – ak – minkia / juru – tra – ank – ar – tat – ui //

// Racine du mot 'chemise' – possessif 2s – morphème verbal 'être' – forme verbale 1s / adverbe, 'rapidement' / racine du verbe 'avancer' – suffixe dénotant un acte au bénéfice de la personne – gérondif 3s – ?- / racine du verbe 'amener avec soi' - gérondif 1p – idem – 3p futur – futur défini – 3 p //

⁴⁹ Répétition cf. note 17

⁵⁰ // Api – r – pushi – chi – rm – i – a – na //

// racine de "père" – possessif 1s – racine de "chemise" – diminutive - suffixe dénotant un acte au bénéfice de la personne – racine de « être » - vocatif – déictique //

⁵¹ Répétition cf. note 18

⁵² Répétition cf. note 19

conclusif. Toutefois, ces unités ne sont pas autonomes mais constituent des combinaisons parallèles selon des procédés de répétition et d'entrecroisement. Il ne s'agit pas de simples répétitions mais d'une forme de parallélisme qui déploie la même structure mélodique à travers différentes variations. Les chants sont donc formés de petites variations à partir d'un matériau tonal limité, commun à de nombreuses sociétés amérindiennes (Belzner, 1982).

Les variations ne sont pas signifiantes en elles-mêmes, et témoignent simplement d'une part d'improvisation dans la performance. Toutefois le chant cité autorise un parallèle entre cet aspect de la composition musicale et la composition sémantique. La mise en forme de l'émotion de la chanteuse a pour cadre la transposition des caractéristiques mélodiques du chant vers ses caractéristiques morphosyntaxiques. On retrouve ici la description de la fonction poétique par Jakobson selon lequel « l'équivalence des sons, projetée sur la séquence comme son principe constitutif, implique inévitablement l'équivalence sémantique » (Jakobson, 1960).

Dans la structure du chant cité, l'enchaînement entre les trois tons est plutôt linéaire, à l'exception de la cadence C, seule cadence composée de quatre lignes, les lignes 3' et 4 répétant la tierce. Jakobson montre que la *fonction expressive* ou *émotive* du chant, le fait qu'elle vise à représenter une émotion au regard du destinataire, passe par la présence d'interjections dans l'énoncé. Ainsi l'interjection *aya*, plusieurs fois répétée à la ligne 3, n'a pas de fonction référentielle mais confirme la fonction émotive du chant. Cela est en outre renforcé par l'allongement ou la répétition saccadée des voyelles, dont les transcriptions ne rendent pas compte dans le but de faciliter l'accès au sens. Dans la cadence A, la triple occurrence du même terme s'énonce selon des accentuations différentes : *apaa-wachiirua-a-ana* (1), *apaa-wachiirua-ana-a* (1'), *apa-a-wachi-iru-u-a-ana* (1''). À la ligne 3, une transcription fidèle de la parole serait rendue par *wikia-a-a-nemaaamjai*. En revanche à la ligne 10, les mêmes vocables s'énoncent différemment : *wikiaa ne-e-enemaamjai*. L'allongement ou la répétition saccadée des voyelles ne remplit ainsi pas de rôle de différenciation référentielle, mais remplit une fonction émotive. Ainsi donc, la linéarité mélodique, c'est-à-dire la succession répétitive de cadences structurées en trois lignes, trouve son équivalence dans la succession répétitive et variable des voyelles. À cette linéarité mélodique correspond une composition sémantique qui est parfois répétitive, les lignes 4, 5 et 6 étant répétées aux lignes 8, 9 et 11 à l'identique, et souvent très diversifiée. Le mot « père » est répété trois fois dans la cadence A, puis on retrouve sa racine dans la cadence G, fusionné avec le mot « chemise » et le verbe être à la première personne du singulier. Le vocable *pushichirmitjai* est répété huit fois sous la même forme, mais le mot « chemise » est mentionné

sous les deux formes différentes *pushi* et *entsa* (ligne 9). La ligne 9 opère une sélection exclusive de vocables qui ne sont jamais répétés dans le reste du chant.

Le chant opère une *dilatation* qui aboutit à une *surdétermination de la signification de la relation* entre la femme et son époux. Cette relation est double : (1) la femme se présente à son époux dans une relation de *descendance* en l'appelant « petit père ». (2) Elle se présente aussi dans une relation de *dépendance* en se désignant elle-même comme la « chemise » de son époux. Cette double relation est répétée avec insistance et fait en même temps l'objet d'infinies variations. Tout se passe comme si le contenu référentiel du chant était explicité, *dilaté*, et ce jusqu'à la limite du sens. On retrouve en effet à la ligne 9, le procédé de *surdétermination* qui fait tenir dans le même vocable (*Apirpushirchichirmiana*), l'adresse au destinataire, la première personne du singulier et les deux relations mentionnées de descendance et de dépendance.

2.3. Le thème de la dépendance et la transformation de la personne.

Nous observons que la première personne du singulier (*wi*) est présentée selon des modalités *relationnelles* et *transformationnelles*. Cela concerne tout d'abord la relation au destinataire. Le chant n'agit pas directement sur la cible, mais sur la relation entre la locutrice et le destinataire. L'adresse à la seconde personne du singulier (*ame*) est conditionnée par la subordination de la première personne à la seconde (*wikia ame*). Les *anent* créent donc une situation dans laquelle la référentialité des personnes grammaticales est plus ambivalente que dans une situation d'énonciation ordinaire. L'utilisation de la première personne n'indique pas une suprématie du moi, qui serait retranché du monde sur lequel il exercerait son contrôle. La personne de la locutrice est une matière travaillée par le chant et émerge à travers des processus de transformations. On atteint ici une caractéristique générale des *anent*. Le locuteur n'y parle jamais seulement en son propre nom, mais toujours à partir d'une situation d'identification à une altérité extérieure, qu'il s'agisse d'une autre personne, d'un personnage mythique, d'un animal, d'un objet, ou d'un état des choses.

Le chant construit une double relation, à la fois symétrique et complémentaire, à l'intérieur duquel la personne locutrice se transforme. D'une part, la femme se compare métaphoriquement au vêtement de son époux, à son accessoire, et elle identifie son époux sous le terme de parenté *apachiru*, « père ». Cette identification est un motif récurrent dans les *anent* chantés par des femmes, et est déterminé par la manipulation des relations de parenté propre aux Jivaros (Taylor, 1983). Les sphères d'activité féminine sont les lieux d'une transformation systématique de la

terminologie d'affinité en terminologie de consanguinité. En identifiant son destinataire comme son « père », la chanteuse se place dans une relation de *descendance*. En s'identifiant elle-même comme la « chemise » de son destinataire, elle se place dans une relation de *dépendance*. Le chant est donc orienté vers la production d'une schismogénèse complémentaire, en se positionnant face à son époux comme le terme inférieur, et dépendant, d'une relation de descendance.

Mais il produit également une schismogénèse symétrique, si l'on établit un parallèle avec le rituel *arutam*, qui actualise une relation de consanguinité fictive entre un homme (ou une femme) et un ancêtre générique. Ce parallèle n'est pas arbitraire, s'il est vrai que l'une et l'autre de ces relations rituelles sont orientées vers la production et la reproduction de l'unité domestique, qui est une des dimensions essentielles de la composition ordinaire du vivre bien. De plus, la dépendance de l'homme à l'égard de l'ancêtre *arutam* s'exprime également, certaines fois, par la métaphore de l'accessoire, ou du vêtement. Cette métaphore n'exprime donc pas en soi une relation de complémentarité entre des positions dominant/dominé. Dans le cas du rituel *arutam*, la relation de dépendance se tisse pendant la période liminaire. Elle précède l'apparition de l'ancêtre et la transformation à venir du visionnaire en personne *kakaram*. Elle constitue le moment rituel de l'expression d'un pôle négatif d'émotions, pendant lequel l'implorant fait état de son manque de pouvoir, et qui est appelé à être dépassé. Parallèlement, du point de vue féminin, le départ du mari semble être vécu comme un défaut d'agentivité, une incapacité à réaliser pleinement l'unité domestique. Mais la lecture de ce chant ne doit pas être décontextualisée, et séparée de sa visée pragmatique : le retour de l'époux, la transformation de l'agentivité de l'épouse, et donc la reproduction de l'autonomie et de l'unité domestique.

Si l'on accepte cette hypothèse, alors la transformation fictive par la femme de son époux en consanguin, en position d'ascendant direct, joue le même rôle symétriquement que la transformation fictive par l'homme d'un méta-affin en consanguin, en position d'ascendant lointain. Si le second processus est le mécanisme de reproduction de l'identité masculine, le premier est le mécanisme de reproduction de l'identité féminine. On aboutit ainsi à une forme collective d'agentivité, produite par imbrication des relations de dépendance virtuelle. Pour revenir au contexte de l'assemblée collective décrit plus haut, on observe donc qu'aucun des acteurs de la prise de position ne joue le rôle d'agent premier. Au sein de la modalité rituelle, l'époux et l'épouse sont symétriquement dans une relation de complémentarité, dont ils sont chacun les termes subordonnés. L'un et l'autre se font les animateurs d'une vision dont la source

est extérieure aux deux. Plutôt que de voir unilatéralement la relation entre époux comme une relation dominant/dominé, il est donc possible de la comprendre comme s'étendant, au-delà d'une relation à deux termes, à un réseau de relations virtuelles, orienté vers un mécanisme général d'extériorisation de la source de la capacité d'agir individuelle.

Troisième partie

« Kakaram wajastin apaachiru »

Rêves, personne, pouvoir : éléments de discussion et de conclusion

Les chapitres précédents se sont attachés à dépeindre ce que l'on peut nommer une vie sociale des rêves. L'observation principale qui a guidé l'analyse est que l'expérience onirique ne se réduit pas à une expérience mentale privée, qui serait ensuite communiquée afin d'orienter la pratique dans un contexte d'action immédiat. Autrement dit, l'expérience onirique ne fonctionne pas comme une représentation, qui, en médiatisant la relation de l'homme à son environnement, serait seulement une pré-condition de l'action. Lors de la quête d'une vision, la personne s'adresse à *arutam* dans ces termes : « kakaram wajastin apaachiru », « petit grand-père, que je devienne valeureux ». La question qui se pose est donc de savoir, non pas comment les Achuar agissent sur le monde au moyen des rêves et des visions, mais comment ils acquièrent une capacité d'agir, c'est-à-dire, comme ils agissent sur eux-mêmes. Par conséquent, dans la mesure où l'ensemble de la séquence onirique (préparations ordinaires ou rituelles, événements oniriques, série d'actes interprétatifs, discursifs, corporels, relationnels) agit directement, à la fois sur la personne même du rêveur, et sur l'état de ses relations aux autres, il apparaît nécessaire de la comprendre comme une forme d'action sociale à part entière, dans les termes de Graham (1995)⁵³.

⁵³ Voir *supra* chapitre 2, section 2.3.

Chapitre 7

Vers une théorie de l'action onirique

Ce dernier chapitre propose donc d'utiliser la notion d'*action onirique* comme un outil pour penser la façon dont le processus de la vie sociale et politique, orienté vers la réalisation collective du « bien vivre » (*pengker pujustin*), s'articule au processus de la production des personnes (voir *supra*. Introduction du chapitre 4), lui-même orienté vers l'actualisation d'une capacité d'agir et d'un pouvoir vivre, à travers une situation de communication virtuelle. J'utilise ici le terme de « processus » pour insister sur le fait que l'identité personnelle, comme l'identité collective, ne se donnent jamais à voir comme des formes achevées. D'une part, en faisant régulièrement l'objet de nouvelles mises en récits ou en images, et s'ouvrant éventuellement à de nouvelles significations à différents moments de la vie, les expériences oniriques sont mobilisées à la fois comme des éléments biographiques, et comme des événements déterminants de l'histoire locale. Ce sont donc des expériences importantes pour la construction narrative de la temporalité sociale. D'autre part, la trajectoire de vie personnelle n'est pas un développement continu vers un plein état de réalisation de l'identité. Celle-ci est toujours, aux différentes étapes de la vie, problématisée, en raison même des déplacements continus de la personne sur l'échelle des positions sociales. D'après les analyses précédentes, les deux facteurs, au sein de l'action onirique, qui problématissent l'identité sociale, et la capacité d'agir individuelle, sont la dynamique des rapports à la territorialité, et le trope de la descendance. Tout d'abord, l'identité de la personne est problématisée par le changement de position symétrique qu'implique la résidence post-maritale uxori locale. Nous avons observé que la relation entre gendre et beau-père, et celle entre beaux-frères, est une thématique importante de l'action onirique. En travaillant sur les distances physiques et sociales, l'action onirique fait du rapport aux territoires l'un des points d'ancrage de l'expérience de soi et des autres. Ensuite, l'action onirique problématise l'identité de la personne au moyen du trope de la descendance. Au sens littéral, la relation parents-enfants, ainsi que celle entre aînés et cadets, fonctionne comme un signifié, dont les états de la personne constituent les indices. Une descendance nombreuse est le signe d'un état *kakaram* de la personne, tandis que la perte ou la maladie d'un enfant est le signe d'un manque de pouvoir. Au sens figuré, le trope de la descendance fonctionne comme un outil rhétorique important du processus de production de la capacité d'agir, et d'un pouvoir vivre. Cela s'observe dans le rapport

à l'ancestralité (*arutam*) ou aux entités sources de pouvoir (*nunkui*), ou encore dans la relation d'interdépendance entre époux.

Dans l'ensemble de ces cas, on observe que l'acquisition d'une capacité d'agir est médiatisée par un travail sur la corporéité. En développant tout d'abord l'analyse de ce mode opératoire, nous approcherons dans un second temps une compréhension générale des rapports entre rêve, personne et pouvoir dans la vie quotidienne achuar.

1. La production de la corporéité visionnaire : pragmatique matérielle de l'action onirique.

Pour commencer, il est important d'établir une distinction claire entre corporalité et corporéité⁵⁴, afin de circonscrire précisément le champ d'exercice de l'action onirique. La littérature ethnographique, concernant la région amazonienne, a fait de l'idiome de la corporalité le point d'ancrage d'une réflexion sur la pensée classificatoire à l'œuvre dans nombre de cosmologies autochtones. Seeger *et al.* (1979) attirent l'attention sur l'importance de comprendre les structures sociologiques à partir des processus de construction de la personne, « com referênciã especial a corporalidade enquanto idioma simbólico focal » (3). Autrement dit, « a sócio-lógica indígena se apoia em uma fisio-lógica » (*ibid.* : 13). Les théories animiste et perspectiviste ont par la suite développé cette référence à la corporalité, en partant de l'observation généralisée selon laquelle, dans les cosmologies amazoniennes, il existe une continuité métaphysique entre humains, esprits et animaux, qui partagent une même subjectivité formelle (une « âme » au sens d'une forme de réflexivité), et une discontinuité physique ou corporelle. Le corps qui dès lors est identifié comme le grand opérateur de différenciation entre les groupes (humains vivant ou non, autochtone ou Blanc, humain ou animal, etc), n'est pas l'apparence physique de chaque espèce, mais « an assemblage of affects or ways of being that constitute a *habitus* » (Viveiros de Castro, 1996). La notion d'*habitus* renvoie ici au fait que les affects, dispositions ou capacités corporelles sont le résultat d'un apprentissage, ou d'une « fabrication », et que cet apprentissage détermine les comportements qui seront à même de reproduire les structures sociologiques du groupe. Dans la mesure où, comme le thématisent

⁵⁴ La littérature amazoniste fait un usage indifférencié des deux termes. Parmi d'autres exemples, Taylor (2009), parle de « corporéité » pour évoquer l'incertitude, dans le monde amazonien, d'une forme corporelle qui serait le propre de l'homme, en référence à Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro (1979), qui aborde cette thématique en parlant de « corporalidade ». Dans les lignes suivantes, je propose de réserver le terme « corporalité » au traitement de la question de la forme corporelle, et de ses transformations, et le terme « corporéité » au traitement de la question de la force corporelle, et de ses intensités.

largement les cosmologies amazoniennes, la forme corporelle est instable, puisque des entités non-humaines peuvent prendre forme humaine (par exemple *Iwianch* chez les Achuar), les techniques de traitement du corps (ornementations corporelles, mais aussi pratiques vestimentaires, règles de commensalité, interdits et prescriptions alimentaires ou sexuels) sont des « instruments » destinés à faire du corps individuel le lieu de la différenciation entre les différents groupes sociaux (humains ou animaux), et donc le lieu de l'objectivation de l'identité du groupe. Aussi, l'unité des groupes de descendance, et plus généralement l'organisation de la parenté et de l'alliance, ne reposent pas sur des institutions supra-individuelles, mais sur la régulation du commerce des substances corporelles (sexuelles et alimentaires) entre les individus. Par conséquent, la notion de corporalité rend compte de l'importance, pour les sociétés amazoniennes, d'objectiver ou de « naturaliser » (Viveiros de Castro, 1996), l'identité des différents groupes sociaux, animaux et humains.

La notion de corporalité quant à elle, permet d'approcher une dimension différente de la vie sociale. Nous avons vu que l'action onirique achuar est orientée vers la production d'une capacité d'agir individuelle. Le corps n'est alors pas appréhendé comme le lieu de la différenciation (objectivation de l'identité), mais comme le lieu d'un jeu dynamique entre des états de force et de faiblesse, de santé et de maladie, de courage et de peur, etc. Autrement dit, le corps ne fonctionne pas ici en tant que « the subject's fundamental expressive instrument » (Viveiros de Castro, 1996 : 480), mais directement en tant que sujet, ou plus exactement comme lieu d'un processus de subjectivation. Je n'entends pas le terme subjectivation ici en un sens strictement réflexif (adoption d'un point de vue), mais au sens pragmatique d'une prise de position, c'est-à-dire un processus de subjectivation qui se comprend depuis l'intérieur des pratiques. À la définition positionnelle de la personne humaine, au sens générique⁵⁵, on doit donc ajouter une définition positionnelle de la personne en tant qu'agent particulier. Les théories animiste et perspectiviste partent du postulat selon lequel la subjectivité est un donné toujours déjà constitué, et qu'il existe entre les différentes personnes, humains ou non, quelque chose comme une « equivalence of souls » (Viveiros de Castro, 1996). Elles tendent ainsi à fournir une explication de l'expérience onirique, qui consiste en une situation de communication entre des

⁵⁵ « (...) in Amazonia, as the ethnographic literature makes abundantly clear, humanity is not restricted to what we conceive as human beings: animals and spirits may also be human, which means that humanity is above all a position to be continually defined » (Vilaça, 2005: 448).

subjectivités hétérogènes, dans les termes de l'adoption par le rêveur du point de vue ou des affects de la « personne » avec laquelle il communique⁵⁶. Cette explication repose sur l'interprétation sémantique de l'expérience onirique, mais ne suffit pas à rendre compte de son importance pragmatique dans le processus de la vie sociale. L'événement onirique de communication entre des subjectivités ne peut pas être analytiquement séparé de l'événement de narration qui a lieu entre des acteurs dans un contexte historique et social particulier. Chez les Achuar, les participants autres qu'humains de l'interaction onirique occupent une position énonciative (auteur ou source du message), qui est constitutive de celle occupée par la personne du rêveur (animateur). Ils sont donc les signes d'une virtualité, ou d'une pluralité virtuelle, inhérente au processus de subjectivation par lequel la personne acquiert une capacité d'agir, c'est-à-dire au processus par lequel le corps devient sujet d'un pouvoir vivre.

Pour désigner le fait que le corps est le lieu de ce processus, et porteur de l'expression de cette virtualité, j'utiliserai la notion de corporéité, telle qu'utilisée en philosophie esthétique contemporaine – contre une conception traditionnelle du corps compris comme instrument d'une subjectivité – comme « réseau d'un jeu chiasmatique instable de forces intensives ou de vecteurs hétérogènes » (Bernard, 2002 :527). La notion de chiasme cherche à thématiser la dimension imaginaire présente à l'intérieur de la sensation, c'est-à-dire la correspondance entre le sens (vue, toucher, etc) et une altérité fictive (un autre sens, un autre corps). La notion de corporéité nous sera donc utile pour penser la façon dont l'imaginaire onirique, à travers la création d'agents virtuels, fait partie de l'expressivité du corps, et partant de sa subjectivation. Cela nous amènera, dans les paragraphes suivants, à redéfinir les formes de traitement du corps qui ont lieu dans le cadre de l'action onirique, non plus sous l'angle de la différenciation, comme des outils d'incorporation du déterminisme social (*habitus*), mais comme les éléments d'une expérience esthétique et éthique.

1.1. Les outils dramaturgiques de l'expressivité corporelle.

Au cours de ce mémoire, nous avons développé l'idée selon laquelle une lecture textuelle du rêve est réductrice. Le récit de rêve ne doit pas être réduit à la transmission formelle d'un message d'un locuteur vers un destinataire. Nous avons vu qu'il construit une pluralité de positions de locuteurs (auteur, animateur, co-énonciateurs), pluralité rendue sensible, ou

⁵⁶ Voir *supra*, chapitre 1, section 1.

actuelle, à travers la série des actes interprétatifs. Afin de se distancier d'une lecture textuelle, je propose donc d'aborder le récit de rêve sous l'angle de sa dramaturgie, c'est-à-dire en déplaçant notre attention sur les éléments du récit qui forment l'expressivité de l'interprétation.

À un premier niveau de compréhension, celui de sa matérialité, l'action onirique consiste en un ensemble de pratiques vocales et gestuelles, d'attitudes et de déplacements par lequel le corps parvient à un certain degré d'expressivité. Il s'agit de la série des actes interprétatifs. Ceux-ci ont pour fonction de rendre sensible, ou actuel, non seulement le message du rêve (ce que la personne a vu), mais, dans un même geste, les émotions ou sentiments qui ont accompagné la réception de ce message, à l'intérieur de l'événement onirique ou au réveil (ce que la personne a ressenti). Tous les récits de rêve sont donc l'articulation d'une double mémoire : celle d'un événement et celle des affects correspondants. Il ressort des observations développées dans ce mémoire que la narration onirique est structurée par l'opposition entre deux pôles d'affects. Le premier est celui de la tristesse, notion coextensive de celles de peur, de maladie et de malchance, et en définitive de manque de pouvoir. Le second est celui de la force, notion coextensive de celles de courage, d'entrain, de longévité et de succès, et en définitive de pouvoir. Cette dimension affective de l'expérience onirique est exprimée en deux temps simultanés : celui, passé, de l'événement onirique, et celui, présent, de l'événement de narration. Tout d'abord, elle est un élément du *scénario* du rêve, et elle s'exprime alors à partir d'un répertoire d'images, que ce soit des images du corps du rêveur, d'autres personnes, ou de la relation entre plusieurs corps. Ensuite, la dimension affective est un élément de la *mise en scène* du rêve, ou de la série des actes interprétatifs, où le corps devient le médium de l'image.

1.1.1. Premier outil : l'image onirique comme expérience sensorielle virtuelle.

Le fait que la narration du rêve ne se réduit pas à la fonction sémantique de la transmission d'un message, ou de la référentialité, mais est parallèlement un processus sensoriel, est rendu évident par l'importance du thème corporel dans le scénario onirique. Celui-ci mobilise un répertoire d'images du corps, par quoi il faut entendre l'ensemble des qualités corporelles, des données sensorielles, des sensations, des comportements, des mouvements et des types de relations inter-corporelles, qui existent à l'état virtuel, comme éléments de narration. Les tableaux 1 et 2 organisent ce répertoire d'images selon la polarisation des affects mentionnée ci-dessus. La première recense des récits *mesikar* dont la valeur expressive est celle d'un défaut de

pouvoir. La seconde recense des récits *kuntuknar* et *karamprar* dont la valeur expressive est celle d'une actualité du pouvoir⁵⁷.

La prise en compte de l'importance du thème corporel permet d'avancer dans la réponse à la question : pourquoi les Achuar font-ils le récit quasi-quotidien de leurs rêves? Nous comprenons à travers les tableaux 1 et 2 que le thème corporel développé dans les récits de rêve possède à la fois une fonction référentielle et une fonction expressive. Certains thèmes ont une valeur symbolique qui prennent leur signification dans le second moment du récit, qui est celui de l'interprétation sémantique, selon les règles d'inversion et d'homologie (Descola, 1989). Le visage humain en larmes est un signe iconique du visage des singes *uwejtin*, le conflit entre singes est un signe iconique du conflit entre humains affins, etc. Il s'agit donc de termes ou de relations isolables par l'interprétation, pour construire, par conversion, la valeur prédictive du rêve. À ce niveau de compréhension le récit fonctionne comme un texte. Or, comme nous l'avons déjà soulevé, le rêveur n'a pas besoin d'une autre personne pour parvenir à l'interprétation de son rêve. Celle-ci est donnée immédiatement, sans délibération, et ne fait l'objet d'aucune perspective critique. Par conséquent le « déchiffrage » du scénario onirique n'est pas une motivation pour la mise en récit. Il faut pour cela se tourner vers la fonction expressive du thème corporel. Les images mobilisées ne font alors pas l'objet d'une conversion, et n'ont pas par elles-mêmes de valeur prédictive. Il ne s'agit pas d'un discours sur les choses mais d'un discours sur soi. Le locuteur développe des images qui appartiennent au domaine de l'expérience sensorielle et qui ont fait sur lui une forte impression : la maigreur, la cécité, la maladresse, ou la « petitesse » ont une valeur indexicale. Elles permettent au rêveur de développer une attention à lui-même, et d'exprimer, ou interpréter, l'état dans lequel il se ressent lui-même : un état de manque de pouvoir. De même, la beauté, la corpulence, l'habileté, etc. expriment un état de pouvoir (*kakaram*).

⁵⁷ Ces récits sont issus de mes données de terrain. Ils n'ont pas tous été analysés dans les chapitres précédents, soit en raison de leur redondance, soit parce qu'ils m'ont été communiqué hors contexte, et ne se prêtaient donc pas à une analyse pragmatique. On trouve d'autres exemples de thèmes corporels dans le scénario du rêve dans Descola (1989), sans que l'auteur n'en fournisse une analyse spécifique. L'attention est toutefois portée sur le thème de la disparition ou de la perte d'intégrité corporelle, dont la signification est rapportée à l'importance de la quête d'identité, dans les sociétés à petite échelle, qui sont des « 'person-centred' systems, relatively lacking of cohesive corporate groups » (449). Il s'agit donc d'une analyse de l'idiome de la corporalité et de la question de l'identité générique de la personne humaine, telle que présentée *supra* p.

Scénario	Thèmes corporels	Valeur sémantique du rêve
Voir une personne connue, mais plus maigre	<i>Maigreux</i>	Morsure de serpent
Être soi-même nu, seul dans sa maison	<i>Nudité</i> <i>Isolement</i>	Mort d'un enfant, ou d'un proche parent
Être approché par <i>Iwianch</i>	<i>Cécité</i> <i>Peur</i> <i>Obscurité, disparition</i> <i>Errance</i>	Mort soudaine, mort d'un enfant, stérilité
Manquer sa cible à la chasse	<i>Maladresse, faiblesse</i> <i>Errance</i>	Mort à la guerre, ou défaite sportive.
Se piquer le doigt avec un hameçon	<i>Maladresse</i> <i>Douleur</i>	Morsure de serpent
Être agressé, ou mordu par des chiens géants	« <i>Petitesse</i> » <i>Proximité anormale</i> <i>Péril, insécurité, douleur</i> <i>Férocité, agressivité</i> <i>État de proie</i> <i>Animalité</i>	Intention malveillante d'un affiné
Être seul sur une pirogue, ballotté par le fleuve	<i>Isolement</i> <i>Péril, insécurité</i> <i>Maladresse, faiblesse</i> <i>Errance</i>	Adultère de l'époux/épouse
Manger du piment	<i>Intensité de la sensation</i>	Colère d'un parent contre soi
Entendre des singes se battre	<i>Cris</i> <i>Bruits violents</i>	Conflit entre affins.
Être pris dans un orage ou un vent violent, en étant désorienté	<i>Bruits violents</i> <i>Disparition du corps</i>	Mort soudaine, ou mort d'un enfant
Être enlacé par un anaconda	<i>Étouffement</i> <i>État de proie</i> <i>Férocité, agressivité</i>	Agression chamanique

Tableau 1. Valeur expressive de l'image corporelle dans les récits de rêve mesikar

Scénario	Thèmes corporels	Valeur sémantique du rêve
Une personne le visage peint	<i>Ornementation</i>	Chasse d'un singe <i>chuu</i>
Une belle femme au visage peint, tristesse au réveil	<i>Beauté</i> <i>Ornementation</i> <i>Vision extraordinaire</i> <i>Tristesse</i>	Rencontre avec un <i>arutam</i> sous la forme d'un anaconda
Une belle femme en larmes	<i>Beauté</i> <i>Larmes</i>	Chasse de singe <i>uwejtin</i>
Un groupe d'enfants jouent dans le fleuve bruyamment	<i>Proximité</i> <i>Bruits joyeux</i> <i>Foule nombreuse</i>	Gros gibier en troupeau
Rencontre avec un homme barbu, ou d'un homme corpulent	<i>Barbe</i> <i>Grosueur (corpulence)</i> <i>Force</i>	Chance de succès cynégétique
Voir une troupe d'ennemis en armes, sans en être effrayé	<i>Agressivité</i> <i>Face à face (rivalité)</i> <i>Force</i> <i>Courage</i> <i>Foule nombreuse</i> <i>Ethos guerrier</i>	Gros gibier en troupeau/ Venue d'un <i>arutam</i> (dans le contexte de la quête de vision)
Rencontre d'un membre de la famille, temporairement distant	<i>Proximité affective</i> <i>Suppression des distances</i> <i>Joie</i> <i>Sentiment affectueux</i> <i>Capacité à voir</i>	Gibier
Toucher du doigt une apparition monstrueuse	<i>Toucher</i> <i>Proximité</i> <i>Courage</i>	Venue d'un <i>arutam</i>
Tuer un oiseau ou un poisson	<i>Habilité</i> <i>Maîtrise technique</i>	Respectivement, pêche et chasse fructueuse

Tableau 2. Valeur expressive de l'image corporelle dans les récits de rêve *kuntuknar* et *karamprar*

Le récit de rêve redouble l'expérience de soi par une série d'expériences sensorielles et d'images de corps existant à l'état virtuel. On peut parler ici d'une « élaboration esthétique des sens » (Leavitt, 1990), c'est-à-dire d'un prolongement des sens vers l'espace-temps du rêve. Il s'agit de la dimension « spatio-sensorielle » de l'expérience onirique (Kracke, 1987). Le récit n'est pas orienté vers le « déchiffrement » de ces images sensorielles, mais vers leur actualisation. Le premier outil dramaturgique de l'action onirique est donc celui de la production d'un « chiasme inter-sensoriel » (Bernard, 2002 : 531), qui dynamise l'expérience de soi par une expérience sensorielle virtuelle. J'utilise le terme « virtuel » et non « fictif », dans la mesure où il ne s'agit pas d'une expérience qui est hors de la réalité, ni de l'accès à un « monde-autre » (Perrin, 1992) qui aurait un degré de réalité indépendant, mais d'une expérience qui constitue une certaine modalité de la réalité. Bien que les Achuar parle de façon générale du rêve comme d'une

« vision », les expériences oniriques et visionnaires mobilisent toujours une pluralité de sens⁵⁸. Il ne faut pas négliger le fait que le locuteur ne se présente jamais comme un spectateur désengagé de son rêve, ou sous l'angle d'un simple point de vue neutre. S'il est seulement spectateur, le récit insistera sur ses impressions devant la scène, ou sur la modalité sensorielle de son expérience : « j'ai entendu des singes crier », « j'ai vu des enfants jouer dans le fleuve, et ils riaient fort », « il y avait un orage violent, je me sentais disparaître ». S'il se représente passivement dans le rêve, il décrira non seulement ce qu'il a vu, mais les effets sur lui (en tant que personnage du rêve) de cette vision : « j'ai vu des chiens géants, je ne pouvais plus bouger ». S'il se représente activement, il décrira la modalité de son action : « je pointais mon fusil mais je ne pouvais pas tirer », ou « je manquais à chaque fois ma cible », ou encore, « il faut toucher du doigt » l'apparition, dans le contexte de la quête d'une vision *arutam*.

Or, ce récit d'expériences sensorielles virtuelles fait simultanément l'objet d'un travail corporel d'interprétation. Autrement dit, après le prolongement des sens vers l'espace-temps du rêve, le corps du rêveur devient le médium de cette sensorialité virtuelle. À ce point se constitue ce que nous avons décrit comme l'indétermination, ou l'ambiguïté entre image et médium (chapitre 1).

1.1.2. Second outil : le corps-médium dans la mise en scène du rêve.

Nous venons de décrire la première phase de l'action onirique comme celle d'un redoublement de l'expérience de soi par une expérience sensorielle virtuelle. La deuxième phase de l'action onirique est celle de l'actualisation de cette expérience virtuelle, à travers la constitution du corps du rêveur comme médium de l'image. Dans l'intégralité des récits *mesikar* auxquels j'ai assisté, le rêveur « joue » la scène vue en rêve. S'il s'est vu chasser sans succès, il mime une scène de chasse, de la marche d'approche à la mise en joue. S'il s'est vu nu chez lui, il se déplace dans la maison mimant sa désorientation, cachant des parties de son corps, etc. S'il

⁵⁸ D'après les figures 4 et 5 se sont principalement l'ouïe et le toucher qui accompagne la « vision » proprement dite. Concernant la relation entre les deux autres sens et la capacité d'agir, je ne dispose que de données très partielles : l'odorat est important dans la relation à l'environnement de la forêt. L'odeur qu'un pécaré laisse au pied d'un tronc d'arbre sur lequel il s'est frotté constitue une trace pour le chasseur qui passe ses doigts sur la partie limée de l'arbre afin de sentir la sueur de l'animal. Afin de m'apprendre à repérer les plantes sauvages dangereuses, mes hôtes essayaient de m'apprendre à reconnaître leur odeur. Le goût est polarisé entre l'amertume et la douceur, la première caractérisant les poisons (le curare ou les racines du *timiu* utilisées pour la pêche à la nivrée), la seconde les substances sources de force (*wayus*, manioc). On pourrait en déduire que l'amertume du *natem* (*Banisteriopsis c.*) constitue par elle-même une épreuve, ou une mise en danger de l'homme en quête d'une vision.

s'est vu agressé par des chiens géants, il effectue de grands gestes indiquant la taille des animaux. Ensuite, le récit ne se développe pas linéairement. Le locuteur répète plusieurs fois certains éléments impressionnants (la taille des chiens, la sensation de honte, etc), et revient plusieurs fois à ces éléments au cours du récit. Ces répétitions indiquent que l'expressivité est au moins aussi importante que la référentialité. Enfin, il montre un état émotionnel similaire à celui dans lequel il s'est vu au cours du rêve : étonné, désorienté, apeuré, incertain, etc, en adressant un regard animé directement à son auditoire. À l'inverse, les rêves *kuntuknar*, comme les visions *arutam*, ne font pas l'objet d'un récit. Ce sont alors les attitudes, les gestes et la modalité de la parole, les textures corporelles, les comportements qui constituent la totalité de l'acte interprétatif : après un rêve *kuntuknar*, le rêveur évite les regards directs, généralement en fixant le sol. Il affiche un certain contentement, mais aussi un calme et une économie gestuelle. Les intentions ne sont pas dévoilées, ou elles le sont à voix basse dans l'intimité conjugale. Le corps-médium de l'image onirique est donc le lieu où l'expérience sensorielle virtuelle s'actualise. Après le redoublement de l'expérience de soi par une image virtuelle, le rêveur cherche à rendre sensible ce qu'il a senti (vu, touché, entendu, etc) et ressenti (pouvoir ou manque de pouvoir). Le tableau 3 résume cette polarisation du corps-médium.

Tableau 3 : Polarisation de l'expressivité du corps-médium	
<i>mesikar</i>	<i>kuntuknar</i>
Gestuelle exacerbée, mimes	Attitude contenue
Déplacements	Immobilité
Regards adressés	Évitement du regard
Parole déliée	Évitement de la parole
Voix affectée	Voix basse
Répétitions, emphases	Discrétion
Démonstration des émotions : tristesse, peur, effarement, désorientation, insécurité	Contentement

Tableau 3. Polarisation de l'expressivité du corps-médium

On remarque que la constitution du corps-médium ne concerne plus seulement une expérience inter-sensorielle (le redoublement du corps-affect par une image virtuelle), mais également une expérience inter-corporelle. Rappelons ici que le récit de rêve se déroule dans le cadre de la cérémonie de la *wayus*, que nous avons décrit comme un contexte de la continuité des corps (suppression des distances spatiales ordinaires, partage de la même boisson dans le

même récipient, séance commune de vomissements). Par la constitution du corps-médium, l'action onirique devient donc une modalité à la fois du rapport à soi et du rapport aux autres. La polarité entre les deux modes d'expressivité, déliée et contenue, est donc à mettre en relation avec la dualité de l'idéal du « pouvoir vivre » : l'idéal de reproduction autarcique, et l'idéal de reproduction par l'alliance, ou plus généralement l'interdépendance (chapitre 1).

1.2. Corps fort, parole forte : dimensions esthétique et éthique de la corporéité visionnaire.

Les discours achuar sur la causalité des différents types de rêves est à cet égard éclairante. Les *kuntuknar* peuvent être induits par le chasseur, au moyen d'*anent* notamment, et exemplifient donc cet état de capacité autarcique d'agir. Les *mesikar* quant à eux sont induits par des actions « déviantes » : la médisance d'un enfant envers son père, la transgression de tabous, l'adultère, les violences conjugales d'un gendre, l'« agression » d'un parent défunt (*iwianch*) qui prétend encore à la consanguinité, etc. Toutes ces situations exemplifient la situation d'interdépendance entre la personne du rêveur et son entourage (consanguins et alliés). Les *karamprar*, qui sont induits principalement par une séparation prolongée, entre époux ou entre consanguins, illustrent également cette interdépendance.

Par conséquent, l'élaboration esthétique des sens conditionne différents modes d'expressivité corporelle (actualisation de l'image virtuelle) qui rendent possible une modulation du rapport à soi et aux autres. Pour dire les choses plus simplement, si l'on peut décrire le rêve comme une forme d'action sociale, c'est parce qu'il permet de travailler les relations sociales et de les moduler. Cela ne se fait pas seulement à travers des messages que l'on peut analyser comme des textes, mais aussi et surtout à travers une inter-corporéité, qui est par elle-même agissante. La figure 4 articule la polarisation des relations inter-corporelles avec les trois tableaux précédents.

	<i>Mesikar</i>	<i>Kuntuknar</i>
Corps-affect	Tristesse ou manque de pouvoir	Courage ou pouvoir
Images du corps	Maigreur, nudité, monstruosité, maladie	Corpulence, Ornementation, Beauté, Habilité
Corps-médium	Délié	Contenu
Relations inter-corporelles	Interdépendance	Indépendance

Figure 4. Polarisation des relations inter-corporelles

L'action onirique articule donc une expérience esthétique à la dimension éthique de la vie sociale. Cela ne signifie pas qu'elle est un moyen de réguler les relations interpersonnelles, ou de les harmoniser, ni qu'elle est un moyen d'objectivation de l'identité collective, à travers la « fabrication » du comportement individuel, ou des échanges inter-corporels. Si le rêve a quelque chose à voir avec l'éthique, c'est qu'il est annexé à la problématique de la capacité d'agir individuelle, qui n'est pas essentiellement l'exercice d'un contrôle sur l'environnement, ou d'une force physique, mais un « pouvoir vivre ». L'action onirique est donc orientée vers ce que j'appellerai la production d'une corporéité visionnaire, c'est-à-dire la formation d'un sujet éthique, capable d'exercer une agentivité dans le champ des relations sociales, au moyen de l'interprétation d'une expérience onirique ou visionnaire. J'utilise le terme de corporéité pour désigner à la fois la matérialité et le dynamisme de ce processus, à travers la polarisation de l'expressivité corporelle. La figure 5 schématise ce processus.

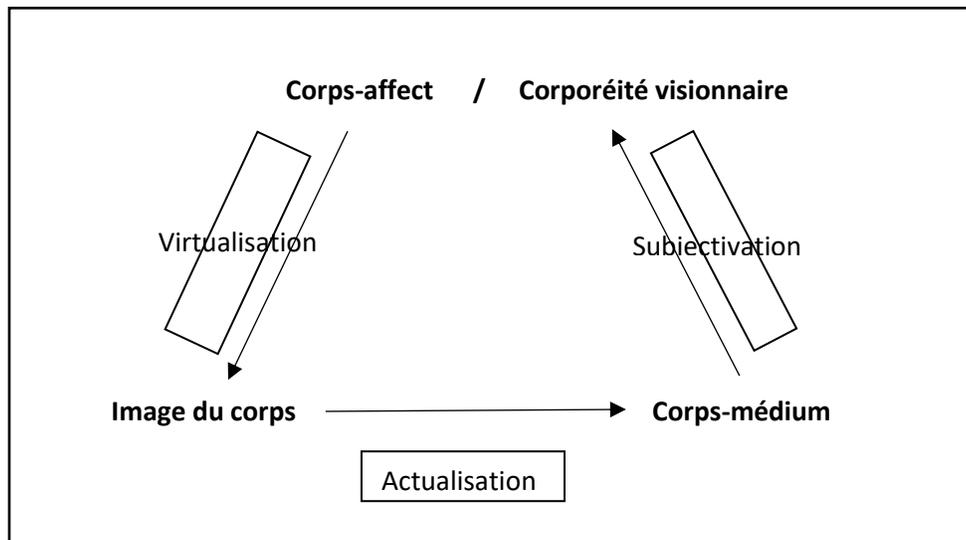


Figure 5. Production de la corporéité visionnaire

1.2.1. Prendre position : la vision comme processus de subjectivation.

Nous avons cherché à montrer que le corps, au sein de l'action onirique, ne fonctionne pas comme l'instrument de fabrication de l'identité collective, ou de la personne humaine, au sens générique. La théorie perspectiviste fait du corps le lieu de la différenciation. Ce que l'on peut observer dans le cadre de l'action onirique achuar, c'est que le corps est avant tout le lieu d'une pluralité et d'un dynamisme. Ces caractéristiques ne sont pas conçues comme des états

d'instabilité ou d'indifférenciation ontologiques. Elles soutiennent plutôt quelque chose comme une conception relationnelle, ou plurielle, de la personne. Celle-ci n'est pas un individu membre d'une collectivité (supra-individu), mais d'emblée un réseau de positions et de relations sociales différentes et parfois contradictoires. Ce qui différencie la personne porteuse d'une vision, c'est qu'elle devient capable d'exercer une agentivité à l'intérieur de ce réseau de relations. En ce sens, les rêves et les visions ne permettent pas seulement de prédire, mais ils autorisent, influencent et ouvrent de nouvelles significations. Ils autorisent quand, par exemple, la personne est porteuse d'un projet socialement ambivalent, puisqu'il porte sur une affirmation de l'autonomie personnelle au détriment de la relation d'interdépendance préexistante (scission communautaire, séjour à l'extérieur pour des études, autonomisation du foyer parental, etc.). Ils influencent quand, par exemple, ce sont des moyens d'imposer ou de rétablir une autorité, par un renforcement de l'interdépendance (influence du beau-père sur ses gendres, de l'aîné sur ses cadets, de leader politique sur son auditoire, etc.). Enfin, les rêves et visions ouvrent de nouvelles significations quand ils permettent de voir une relation existante différemment (rivalité entre affins proches, abandon des violences conjugales), de créer une nouvelle relation (mariage, alliance, amitié), ou bien de modifier le rapport de la personne au territoire (fondation d'une nouvelle communauté, création d'une piste d'atterrissage, sortie définitive du territoire achuar, etc.).

Dans l'ensemble de ces cas, la modalité de l'action est l'expressivité corporelle, dont la dramaturgie a été décrite précédemment. La corporéité visionnaire se signale alors de plusieurs façons. 1. Par des formes spécifiques de traitement du corps : peintures faciales, port de la couronne de plumes *tawasap*, exercice de l'habileté technique (chez les femmes : la poterie, l'entretien du jardin, la fabrication et la distribution⁵⁹ de la bière de manioc, mais aussi l'accompagnement de l'époux à la chasse ; chez les hommes, les activités cynégétiques, la confection de paniers tressés, la construction d'une maison, d'une pirogue, d'une sarbacane, mais aussi, dans le cadre de la cérémonie de la *wayus*, des vomissements bruyants accompagnés de déclamations). 2. Par une vocalité spécifique, à travers ce que les Achuar nomment *kakaram*

⁵⁹ J'inclus la distribution de la bière dans la catégorie de l'habileté technique, et donc des formes de traitement du corps, dans la mesure où on observe une différence entre les femmes qui jouissent d'une certaine forme d'autorité (prise de parole publique) et les autres : les premières contraignent les hommes à boire de plus grandes quantités de bière en inclinant le bol plus longtemps dans la bouche et en décidant du moment où elles retirent le bol. Les hommes doivent en outre passer par plusieurs supplications enfantines s'ils ne veulent pas d'une distribution supplémentaire, tandis qu'avec les autres femmes, il leur suffit de repousser délicatement le bol de la main lorsqu'ils ont assez bu.

chicham. Cette expression désigne d'une part la parole autoritaire, exclusivement masculine, caractérisée par un volume fort, un rythme saccadé et un débit rapide, parfois accompagné de crachats ou de claquements de langue. D'autre part, elle désigne les paroles d'encouragement des femmes, qui accompagnent par exemple les rencontres sportives de nombreux « kakartaram », « soyez forts ».

Cette composition quotidienne de la « parole forte », ou « puissante », articulée à celle de la corporéité visionnaire, est orientée vers la conjuration de toute forme de peur, de faiblesse et de maladresse. Elle permet, selon la formule analysée précédemment, de « ne pas être détruit dans sa position » (chapitre 1). On observe donc que, après la constitution du corps-médium, qui actualise le rêve au sein d'une expérience inter-corporelle, la corporéité visionnaire devient une façon de prendre position. Elle relève donc d'un processus de subjectivation, par lequel la personne se définit, en fonction de la position qu'elle construit dans le réseau des relations sociales où elle est engagée. La parole forte ne peut donc pas être réduite à l'exercice d'un contrôle de la personne sur son environnement naturel et social. S'il elle est reliée à une forme de pouvoir, il s'agit avant toute chose d'un « pouvoir vivre », qui est le résultat d'un processus, celui de l'action onirique. Il ne repose donc pas sur une auto-affirmation du sujet, mais sur une forme spécifique d'intersubjectivité : la reproduction des conditions de l'interdépendance, qui précède, d'un point de vue logique, la possibilité de prendre position.

1.2.2. La reproduction du pouvoir manquant : une dramaturgie sans synthèse.

Les rêves *mesikar* et *kuntuknar* ont une valeur indexicale : ce sont les signes respectivement d'un manque de pouvoir et d'une actualité du pouvoir. Les visions *arutam* opèrent en revanche une transformation, ou un « ré-arrangement » de la personne, qui passe du défaut à l'actualité du pouvoir. Cela ne signifie pas qu'il existe entre ses trois formes d'expériences oniriques une relation dialectique. La trajectoire de vie personnelle n'est pas le développement linéaire d'une situation de défaut de pouvoir vers sa pleine actualisation. Au contraire, on observe que le thème du défaut de pouvoir est important dans la construction de l'identité de la personne, en ce qu'elle permet d'ouvrir de nouvelles significations, au sein des relations sociales dans lesquelles elle est engagée. Parmi d'autres exemples, l'aîné d'une fratrie évoque un manque de pouvoir s'il considère qu'il ne peut pas y exercer son autorité d'aîné, le beau-père s'il ne parvient pas à exercer une influence suffisante sur ses gendres, le fils adulte s'il n'est pas économiquement indépendant du foyer parental. Ces constructions narratives d'un état de crise précèdent

généralement la quête d'une vision *arutam*, ou bien, *a minima*, placent la personne dans l'attente d'une expérience onirique qui lui permettra de « savoir agir ». Elles sont aussi, dans certains cas, l'objet de chants *anent* (chapitre 4).

Cependant, cela ne signifie pas que cette personne *kakaram* ne connaîtra plus l'état de crise d'un défaut de pouvoir. Dans le contexte guerrier, après avoir tué son ennemi, la personne *kakaram* retombait dans un état de crise pour avoir « dépensé » son *arutam*, et devait le recharger, à la manière d'une « pile » (Descola, 1993). Plus généralement, le pouvoir provenant d'une vision est circonscrit et contextuel : la longévité, l'invincibilité, la richesse, etc. Autrement dit, le message obtenu au cours des visions est indissociable de la biographie du rêveur, c'est-à-dire de son identité positionnelle. Cette reproduction narrative du pouvoir manquant révèle en définitive que l'interdépendance est constitutive du processus de subjectivation. Plus précisément, les différents degrés d'interdépendance que la personne construit au moyen de l'action onirique, réalisent différents degrés d'unité (conjugale, domestique, affinale, communautaire, territoriale, politique), à travers lesquelles elle actualise sa capacité d'agir. Ce point nous permet à présent de préciser la relation entre images, parole et pouvoir dans la société achuar

2. Politique du rêve.

Dans les chapitres précédents, nous avons pu observer deux modalités de la relation entre parole et pouvoir : la parole influente, qui est une forme sociale d'exercice de l'autorité, et la parole privée agissante, ou performative. La première est exercée par une personne en position d'ascendant : un père envers ses fils, un beau-père envers ses gendres, ou un-e ancien-ne envers la communauté. Cette parole ne vise pas à asseoir une position d'autorité définitive, ou à l'institutionnaliser, mais à conformer, contextuellement, le jugement ou le comportement des destinataires à la volonté du locuteur. La seconde est une parole qui agit directement sur le référent. Plus précisément, c'est la dénotation directe elle-même qui active, ou agit le référent. Ces deux modalités de la relation entre parole et pouvoir sont perçues par les Achuar comme problématiques. Dans le cadre de la chasse, la dénotation directe est proscrite parce qu'elle peut révéler à la proie les intentions du chasseur. De même, la parole performative des *anent* doit être adressée indirectement. Ceci problématise la relation entre pouvoir et intentionnalité. En ce qui concerne la parole influente, elle n'est exercée par le locuteur qu'en position d'animateur d'un message, ce qui problématise la notion de responsabilité de l'acte d'énonciation.

La relation entre rêve, parole et pouvoir dans les sociétés jivaros a été pensée selon le paradigme d'une théorie instrumentale⁶⁰, c'est-à-dire comme l'exercice d'un contrôle symbolique sur des entités invisibles, par lequel la personne assoie son autorité. Nous avons également souligné que cette théorie repose sur une certaine interprétation de la nature distribuée, ou non institutionnalisée, du pouvoir dans les sociétés à petite échelle : dans la mesure où la capitalisation matérielle est inenvisageable, et puisque chaque noyau familial est économiquement indépendant, c'est la « domestication de l'ineffable » (Brown, 1987 : 65) qui constituerait le capital symbolique nécessaire à l'objectivation d'une position de pouvoir ou d'autorité. Or nous avons cherché à montrer que cette théorie repose sur une conception de l'agentivité étrangère aux Achuar, celle de l'exercice d'un contrôle sur le monde par une volonté libre. La théorie du contrôle symbolique ne prend pas suffisamment en compte l'importance de l'interdépendance réciproque dans l'économie du pouvoir.

2.1. *Performativités de la parole*

Afin de préciser la relation entre image, parole et pouvoir, il faut d'abord revenir au rapport entre rêve et *anent*. En ce qui concerne les *anent*, les qualités techniques de la performance (rythmicité, ligne mélodique) ne possèdent pas de valeur esthétique intrinsèque (Taylor, 1983), au sens occidental. En revanche, ce sur quoi les *anent* travaillent, leur matière, ce sont conjointement, et de manière entrecroisée, la personne même du locuteur (son corps, ses affects, ses pensées) et le référent. La littérature ethnographique a été surtout attentive au second aspect, en définissant les *anent* comme des « chants magiques » (Brown, 1986; Taylor, 1983). Cette expression met l'accent sur le fait qu'il s'agit d'une production poétique et musicale, mais qui, contrairement au chant à vocation purement esthétique, serait destiné à exercer une causalité efficiente sur l'environnement du chanteur. Ainsi Brown définit les *anen* aguaruna (équivalents des *anent* achuar) comme des « songs with the power to act directly upon the natural and social worlds » (Brown, 1986: 70), en insistant sur le fait que "the principal function of hunting songs is to attract game to the vicinity of the hunter", à partir d'un désir de "recreate the mythical closeness between people and game animals through the use of verbal imagery" (*ibid.*: 75). Cette idée que les *anent* exercent un contrôle sur le monde à partir d'une manipulation symbolique est aussi formulée à propos des Achuar: "*anent* are thus an essential aspect of the capacities of

⁶⁰ Voir *supra*. Introduction. Section 3.3

symbolic control exercised by men and women in their respective fields” (Taylor, 1983). Cette caractérisation des “chants magiques” peut être définie comme structuralo-fonctionnaliste, dans la mesure où la manipulation de l’imagerie symbolique est mise en relation avec la division sexuelle des tâches qui est présentée comme la base de la complémentarité et de l’harmonie conjugale.

Cependant, cette insistance exclusive sur le fait que les *anent* sont destinés à contrôler, les réduit à ne fonctionner que comme une « technologie symbolique », ou même comme un « bricolage culturel », destiné à pallier le manque de contrôle de la personne sur son environnement naturel, manque révélé par l’incertitude des présages fondés sur les rêves (Descola, 1989).

Or, une telle perspective met de côté le fait que le sujet qui prononce un *anent* n’est pas dans le monde comme une *causa sui*, mais est aussi, en retour et de manière entrecroisée, travaillé par l’acte d’énonciation. La théorie du contrôle symbolique semble induite par le problème classificatoire que pose les *anent* à une pensée occidentale dont l’histoire a produit la séparation entre deux types d’agentivité : le technicien habile (parole poétique) et le sujet pourvu d’autorité (parole politique) (Pierre, 2010). La notion de « chant magique » nous fait alors remonter au temps de la mythologie ovidienne où Circé de « sa voix de magicienne (*carmen magico*) murmure une formule obscure, salmigondis de termes inconnus, répétés neuf à trois reprises », et transforme le corps de Scylla en monstre (Ovide, *Métamorphoses*, XIV, 55-60). Définir les *anent* comme des « charmes », “both aesthetically pleasing and practically efficacious” (Brown, 1986 :), est cependant une approche incomplète dans la mesure où la matière qu’ils transforment n’est pas exclusivement le monde extérieur, social et naturel, mais aussi, et conjointement, le corps et la personne même de celui ou celle qui les prononce.

Par conséquent, je propose de comprendre les *anent*, non pas comme des outils pour pallier le défaut de contrôle de la personne sur son environnement, mais comme un médium supplémentaire du processus de subjectivation par lequel la personne construit son identité positionnelle. Autrement dit, dans la continuité de nos analyses précédentes, le « texte » de l’*anent* ne doit pas être analytiquement séparé de la forme d’expressivité corporelle qu’il réalise. Comme pour les récits de rêves, nous pouvons distinguer entre l’image corporelle virtuelle, et le corps-médium, qui se constitue principalement à partir d’une vocalité spécifique. L’image du corps dans les *anent* est également structurée par le thème de l’interdépendance. Au niveau sémantique, le locuteur construit un ensemble de métaphores évoquant une interdépendance

virtuelle : il se compare au vêtement ou aux accessoires du destinataire, s'attribue des caractéristiques corporelles du référent, qu'il s'agisse d'un animal ou d'une entité invisible, et établit avec le référent et/ou le destinataire une relation de parenté virtuelle, en position d'ascendant ou de descendant. Enfin les *anent* déploient un répertoire de métaphores de l'interdépendance affective, qui associent par exemple l'amour au lever de soleil, la solitude ou le manque au crépuscule. À un niveau méta-pragmatique, les *anent* se caractérisent par une multiplication et une imbrication des figures de locuteur : répétitions de la première personne du singulier (*wi*), accompagnées de différentes tonalités affectives; division entre la première personne en position d'énonciateur (*wi*) et la première personne en position de référent (par exemple, « mon cœur dit « aimons-nous » »⁶¹), identification positionnelle de l'animateur et du référent, en position d'auteur, ou de l'animateur et du destinataire, en position de co-énonciateurs. On peut résumer ces caractéristiques comme un ensemble de stratégies énonciatives de « désintentionnalisation ».

En ce qui concerne la constitution du médium corporel, Taylor (2017) a porté l'attention sur le caractère dialogique de la vocalité spécifique aux *anent*. Tout d'abord, l'auteur note une alternance entre voix de tête et voix de gorge, qui peut « s'interpréter comme l'indice d'une situation d'interlocution inter- et intra-subjective » (Taylor, 2017 : 56). Ensuite, l'importance du tremblement de voix ou quilisme, en fin de ligne mélodique, est interprétée comme ayant une relation iconique avec les « attitudes émotionnelles, notamment celle de la supplication larmoyante ». Enfin l'auteur interprète la pulsation de la ligne de chant comme « une évocation sonore de l'action de souffler et de respirer », et, en rappelant la centralité du souffle dans les techniques de guérison et dans l'action à distance caractéristique de l'agression chamanique (fléchettes *tsentsak*), interprète la rythmicité des *anent* comme une métonymie de la parole performative : celle qui est destinée à « infléchir » les états d'âme d'autrui.

Au regard de nos analyses précédentes, nous sommes en mesure d'apporter à cette interprétation un développement supplémentaire. La performativité de la parole ne doit pas être déconnectée de sa condition de possibilité : la constitution d'une interdépendance, par quoi il faut entendre conjointement une imbrication des positions de locuteur et une inter-corporéité. Au modèle du sujet capable d'exercer une influence sur « une personne objet de l'action » (Taylor, 2017 : 65), j'ai opposé le modèle d'une interdépendance réciproque, comme stratégie

⁶¹ Pour la discussion de ce point, voir chapitre 2

énonciative d'un processus de subjectivation. Le premier modèle suggère que la finalité pragmatique du chant est de « nouer des relations d'apparemment pour agir sur le monde » (*ibid.*). Ceci permet d'expliquer en outre la raison pour laquelle, au sein des *anent*, hommes et femmes s'adressent respectivement au gibier et aux plantes en termes de parenté. Le second modèle suggère que la finalité pragmatique du chant est la fabrication d'une relation d'interdépendance réciproque, qui permet de produire, ou de reproduire, une certaine sphère d'autonomie. Ainsi, les *anent* ne sont pas des moyens de pallier un manque de contrôle qui viendrait de l'incertitude des prédictions oniriques. Ils représentent plutôt une certaine forme de créativité culturelle dans le développement des médiums du processus de subjectivation. Cette interprétation suggère que les rêves et les *anent* sont traversés par une même finalité éthique : la constitution d'une relation entre plusieurs sujets, termes réciproques d'un ensemble de devoirs ou d'obligations, orientée vers la réalisation du « bien vivre ». Ceci permet d'expliquer l'importance de ce type spécifique de performativité que représentent les rêves et les *anent*, dans la configuration d'une société où le pouvoir est faiblement institutionnalisé.

2.2. L'action onirique et l'extériorisation de la source du pouvoir.

Si la société achuar ne connaît pas de forme institutionnalisée du pouvoir, cela repose notamment sur la valeur accordée à l'autonomie de l'unité domestique. Traditionnellement, l'habitat achuar était dispersé. Mais le mode d'habitat communautaire, malgré la forte convergence territoriale des familles qu'il opère, ne réduit pas l'autonomie économique de chaque foyer : chaque femme dispose de son propre jardin, chaque homme dispose d'une aire forestière spécifique pour la chasse. Aucun foyer familial ne dépend de la collaboration des autres pour ses activités de subsistance. Cela pourrait s'expliquer par la valeur adaptative de ce mode de vie. En cas de concentration démographique sur un territoire restreint, les ressources naturelles tendent à se raréfier, et la proximité des foyers devient un désavantage pour les activités de subsistance. Cette interprétation est explicitement évoquée par certains achuar, principalement lorsqu'ils formulent le projet d'un déplacement territorial afin de fonder une nouvelle communauté. Le fondateur de la communauté de Guarani me disait avoir voulu quitter sa communauté d'origine parce que le sol n'y était plus fertile, qu'il fallait travailler la terre constamment pour en récolter de maigres fruits. À l'inverse, le sol de la communauté de Guarani était naturellement fertile, n'exigeait aucun effort particulier, et permettait une vie plus tranquille. L'hôte chez qui je résidais voulait quant à lui quitter la communauté de Guarani, parce

que, ayant eu la vision qu'il aurait une famille nombreuse, il voulait apporter à ses fils et petit-fils un territoire sur lequel ils pourraient parvenir à leur propre subsistance. Cependant, le territoire choisi pour sa nouvelle communauté se situait à quelques dizaines de mètres de son foyer d'origine, ce qui ne représente pas une extension significative à de nouvelles ressources. Cette interprétation doit donc être complétée.

Au-delà du modèle statique de la simple adaptation à l'environnement, l'action onirique peut être pensée à travers un modèle dynamique de l'adaptation à l'évolution historique de la société. Tout d'abord, on observe que le discours sur la rareté des ressources, est toujours articulé à un discours sur le manque de pouvoir personnel. Les récits de rêve nous indiquent en effet que le thème de la rareté des ressources est une stratégie énonciative dans le processus de définition d'une identité positionnelle. Mon hôte voulait substituer à la relation complémentaire gendre/beau-père, dans laquelle il était engagé avec le fondateur de Guarani, une relation symétrique entre deux beaux-pères, ou deux fondateurs, occupant chacun leur territoire. Nous avons vu que cette schismogénèse symétrique s'enracinait dans une expérience visionnaire, c'est-à-dire la constitution d'une relation de descendance virtuelle, ou de méta-filiation, avec un *arutam*. Mon hypothèse est que cette ancestralité générique fonctionne comme une source extériorisée et multiple du pouvoir, qui a pour effet d'éviter une capitalisation du pouvoir dans les mains d'un individu particulier. Cette interprétation est enracinée dans l'histoire narrative de la communauté de Guarani.

2.2.1. L'action onirique contre l'état de guerre

Différentes personnes ont évoqué avec moi leur vision de l'évolution de la société achuar. Leur constat était similaire : « nous avons changé ». Le principal motif de cette conscience du changement était la fin de la période des guerres inter-groupes. Or, il n'y avait, dans ce « nous avons changé », aucune nostalgie, mais bien l'affirmation d'un processus volontaire. La fin de l'époque des guerres était systématiquement reliée, dans les discours, à l'histoire, ou légende, la frontière entre les deux genres étant restée floue, du guerrier Kitjar. Kitjar vivait isolé dans la forêt avec ses épouses, à proximité des communautés de Guarani et de Masurash. Il était un guerrier redoutable et possédait un *arutam* puissant, en vertu duquel il avait la réputation d'être invincible au combat. Son *arutam* lui procurait un désir de tuer qu'il ne semblait jamais devoir assouvir. Toute personne qui s'approchait de sa maison était systématiquement tuée. Kitjar a ainsi tué hommes, femmes et enfants sans discernement. Un jour, un groupe d'hommes de Guarani décida

qu'il fallait tuer Kitiar, parce qu'il mettait en péril la survie du groupe, à force d'en décimer tous les membres qu'il croisait. L'expédition rendit visite à Kitiar, fusil à l'épaule, mais en présentant des intentions amicales. Au moment où Kitiar ne se méfiait plus, ils ont pris leurs fusils et l'ont abattu.

Ce qui est en cause dans cette histoire, ce n'est pas que Kitiar ait eu le pouvoir de tuer. Tous les discours reconnaissent la valeur du grand guerrier, c'est-à-dire le caractère essentiel de l'identité politique de la personne *kakaram*. Ce qui est en cause, c'est la disproportion de la tuerie, et parallèlement son impact démographique. La capitalisation inégalitaire du pouvoir entre les mains d'un seul homme représente un danger pour la survie du groupe. Autrement dit, Kitiar ne possédait qu'une seule sphère d'appartenance, et donc d'obligations réciproques : celle du foyer familial, de l'unité de reproduction, de production, et de consommation. À partir de cette histoire, mes hôtes affirmaient que la vie achuar a changé en ce qu'elle est aujourd'hui tournée vers la réalisation du bien vivre : éviter les conflits guerriers, vivre tranquille, sans pollution, sans ingérence du gouvernement équatorien, avec une pleine autonomie territoriale. Ma lecture est alors que l'action onirique, à travers la thématique du pouvoir manquant, ou de l'instabilité du pouvoir, qui réaffirme constamment l'importance de l'interdépendance, participe à la composition quotidienne du bien-vivre. Loin d'être une forme statique d'adaptation (contrôle sur l'environnement), il s'agirait alors de pratiques culturelles, reposant à la fois sur la mémoire et l'imagination collectives et la créativité dialogique (mise en forme sociale d'une expérience intérieure), qui sont mises au profit d'un projet éthico-politique.

2.2.2. L'action onirique contre l'incarnation du pouvoir

L'hypothèse que je défendrais ici s'appuie sur l'idée d'une continuité, à travers le processus historique de transformation sociologique, entre la politique par la guerre, dans la configuration traditionnelle, et la politique contre la guerre, qui constitue la modernité achuar. L'une et l'autre peuvent être interprétées, dans les termes de la sociologie clastrienne, comme des moyens d'éviter l'émergence d'« un pouvoir détaché de la société globale en ce que quelques membres seulement le détiennent, d'un pouvoir qui, séparé de la société, s'exerce sur elle et, au besoin, contre elle » (Clastres, 1974 : 134). Cependant, si la politique achuar s'enracine bien dans l'expérience onirique et visionnaire, comme j'ai essayé de le défendre dans ce mémoire, je ne pense que la société achuar soit, au sens strict, « contre l'État ». On peut dire plus simplement

qu'elle a engendré une conception alternative, par rapport à ce que l'on trouve dans les sociétés étatiques, de la continuité intergénérationnelle, ou de la reproduction, du pouvoir légitime.

À propos du mécanisme de reproduction des institutions, Bourdieu (2012) décrit la figure du « reproducteur de l'officiel », comme étant celui qui « sait produire – au sens étymologique du terme : *producere* signifie « porter au jour » -, en le théâtralisant, quelque chose qui n'existe pas (au sens de sensible, de visible), et au nom de quoi il parle ». L'outil du reproducteur de l'officiel est, selon l'auteur, la prosopopée, qu'il commente ainsi : « *Figure de rhétorique par laquelle on fait parler et agir une personne que l'on évoque, un absent, un mort, un animal, une chose personnifiée.* Et dans le dictionnaire, qui est toujours un instrument formidable, on trouve cette phrase de Baudelaire parlant de la poésie : « *Manier savamment une langue, c'est pratiquer une espèce de sorcellerie évocatoire.* » Les clercs, ceux qui manipulent une langue savante comme les juristes et les poètes, doivent mettre en scène le référent imaginaire au nom duquel ils parlent et qu'ils produisent en parlant dans les formes ; ils doivent faire exister ce qu'ils expriment et ce au nom de quoi ils s'expriment. Ils doivent à la fois produire un discours et produire la croyance dans l'universalité de leur discours par la production sensible (au sens d'évocation des esprits, des fantômes — l'Etat est un fantôme...) de cette chose qui va garantir ce qu'ils font » (*idem*).

La société achuar a adopté une voie différente, puisqu'elle a opéré une dissociation entre la « sorcellerie évocatoire », c'est-à-dire la parole du chamane (*uwishin*), et la parole forte du profane. La première produit le consentement du groupe « au discours qui l'unit » (*idem*). La compétence symbolique du chamane, sa maîtrise des entités invisibles (esprits auxiliaires, fléchettes *tsentsak*), est une forme de pouvoir stable et autofondé, ou incarné : le chamane fait exister, en lui-même, puisque les *tsentsak* sont logés en lui, ce au nom de quoi il s'exprime et agit. La seconde, la parole forte du *kakaram*, est une forme de pouvoir dynamique et *interprété*. La personne *kakaram* n'incarne pas le pouvoir, elle l'anime. Le pouvoir qui est la source de l'autorité politique ne se situe pas au-dessus des individus et de la société. Il ne s'agit pas d'une forme allouée du pouvoir (*allocated power*, p.e. Adams, 1975). La notion *arutam* ne désigne pas une entité supra-individuelle, depuis laquelle le pouvoir se distribuerait dans la société en fonction des compétences symboliques individuelles. Elle fonctionne davantage comme une relation, et plus précisément comme une relation de dépendance virtuelle que les personnes *kakaram* partagent symétriquement. La reproduction du pouvoir passe par la réactivation de cette relation, et donc, par la reproduction temporaire, mais fréquemment répétée, du pouvoir manquant, qui caractérise la vie sociale des rêves. Dans le contexte historique des guerres inter-groupes, comme

dans celui d'une vie quotidienne orientée par le bien vivre, l'action onirique semble traduire une préoccupation face aux effets dévastateurs d'une incarnation du pouvoir, davantage que d'une institutionnalisation du pouvoir. La dernière est même nécessaire dans le contexte contemporain, afin de faire face aux « officiels » de l'institution étatique équatorienne. Cependant, on n'attend pas seulement des leaders de la NAE qu'ils parlent en lieu et place du peuple achuar, mais aussi qu'ils soient les destinataires accomplis, et partant, les animateurs, du *poder de la selva*. On n'attend pas seulement qu'ils transmettent un message, mais aussi qu'ils ne soient pas « détruits dans leur position ».

Conclusion. Agentivité fractale et bien vivre

Au regard des analyses précédentes, on peut donc dire que l'interdépendance réciproque est une condition idéale de l'agentivité humaine. Dans la tradition de pensée occidentale, deux conceptions de l'agentivité s'opposent. Selon une perspective philosophique, l'agentivité est un processus mental par lequel un individu peut exercer sa libre volonté face aux déterminations du monde extérieur. C'est une telle conception philosophique de l'agentivité que l'on retrouve dans l'étude de la relation entre rêve et pouvoir chez les Aguaruna par Brown (1986)⁶². Les analyses des chapitres précédents ont montré pourquoi la notion d'agentivité ne pouvait pas être utilisée dans ce sens pour notre objet d'étude. La seconde conception repose sur une perspective sociologique selon laquelle l'agent premier des interactions sociales est la société elle-même et non pas l'individu. C'est la perspective holiste de Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912 : 610) : « Il ne peut y avoir de société qui ne ressente le besoin de réaffirmer, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité ». Cette réification de la société porte bien, implicitement, une théorie de l'agentivité collective. Mais la conception durkheimienne repose sur l'idée que les acteurs sociaux ne sont pas, en définitive, des agents, et qu'ils sont plutôt « agis » par la société.

Or nous avons vu que l'agentivité collective, dans le cas de l'action onirique chez les Achuar, est toujours un processus de mise en dialogue entre de la structure sociale normative et les intérêts pragmatiques particuliers des participants. Cette mise en dialogue est en outre médiatisée par la rencontre d'une agentivité virtuelle. Par conséquent, la société, à laquelle le pouvoir appartient, n'est rien d'autre que la multivocalité constitutive de la capacité d'agir que

⁶² « The Aguaruna consider visions to be a vital means of elaborating a sense of self and developing ways by which the self can influence the world at large » (Brown, 1986 : 166)

toutes les personnes partagent potentiellement (agentivité potentielle). Cette société ne saurait être réifiée puisqu'elle est la relation entre une norme et des intérêts particuliers, médiatisée par un espace-temps virtuel, qui est un opérateur de déréalisation. Peut-être que la notion d'*agentivité fractale*⁶³ pourrait servir à résumer cette idée. J'utilise ici le terme « fractal » par analogie, et non au sens mathématique strict. Cette notion cherche à rendre compte du fait que l'agentivité humaine est le résultat d'un processus de répétitions métonymiques d'une même relation de dépendance virtuelle, par différents niveaux d'imbrications. Autrement dit, les relations entre l'*uunt* et la communauté, entre le beau-père et ses gendres, entre le père et ses fils, entre les aînés et les cadets, enfin celle entre l'époux et l'épouse, ne sont ni des relations de contrôle unilatéral, ni des relations de pouvoir statiquement asymétrique. La personne est tout d'abord plurielle, et multimodale, dans la mesure où elle est un ensemble de positions sociales, dont certaines sont actuelles et d'autres virtuelles. Le processus de subjectivation se caractérise ensuite par l'actualisation de certaines virtualités, et conjointement la déréalisation de certaines positions actuelles. Le grand opérateur de cette conversion modale, ce n'est pas la différenciation, mais la répétition, pour chaque sujet, d'une même relation de dépendance, à l'égard d'une source extérieure du pouvoir. Cette extériorité permet de défaire les relations de dépendance existantes entre les personnes, c'est-à-dire les asymétries de position. Ce mode d'organisation de la vie sociale est bien loin de tout individualisme. La conception achuar du pouvoir ne repose pas sur une compétition entre individus pour le statut social, la richesse, ou le prestige. Elle n'est donc pas non plus coextensive d'un contrôle de l'individu sur son environnement naturel et social. Tout pouvoir est, avant tout, un « pouvoir vivre », qui ne fait pas irruption dans le monde sous l'impulsion d'une volonté libre, mais qui se reproduit, à travers la répétition symétrique d'une relation complémentaire (ascendant/descendant, source/animateur).

Si, pour finir, le rêve est au centre de la composition du bien vivre achuar, c'est que bien vivre ne consiste pas à faire sa place en l'emportant sur les autres. L'action onirique médiatise l'expérience de soi et des autres, en rendant sensible une rencontre virtuelle. À rebours d'une philosophie qui conçoit la vie comme une lutte entre les individus, la modernité achuar peut ainsi être décrite comme le projet, ou la vision, d'un pouvoir vivre enraciné dans la rencontre, intra- et

⁶³ Dans un sens similaire, Roy Wagner (1991: 163) parle de « personne fractale » : « a fractal person is never a unit standing in relation to an aggregate, or an aggregate standing in relation to a unit, but always an entity with relationship integrally implied », de sorte que « person as human being and person as lineage or clan are equally arbitrary sectionings or identifications of this enchainment, different projections of its fractality ».

intersubjective entre des agents, à la fois interdépendants, et irréductibles les uns aux autres. Si le rêve est un outil du bien vivre, c'est donc qu'il est avant tout un art de la rencontre.

Bibliographie

- Abraham Karl, 1913. *Dreams and Myths. A Study in Race Psychology*. The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, New York
- Adams Richard N. , 1975. *Energy and Structure: a Theory of Social Power*. Austin, University of Texas Press.
- Augé Marc, 2001. *Les formes de l'oubli*. Paris, Éditions Payot et Rivages.
- Basso Ellen, 1987. "The implications of a progressive theory of dreaming", in Tedlock (1987).
- Belzner William, 1982. "Music, Modernization and Westernization among the Macuma Shuar". In Whitten (1982).
- Bernard Michel, 2002. « De la corporéité fictionnaire », *Revue internationale de philosophie*. Vol. 4, n. 222, pp. 523-534.
- Bidou Patrice, 2001. *Le Mythe de Tapir-Chamane. Essai d'anthropologie psychanalytique*. Paris, Éditions Odile Jacob.
- Bilhaut Anne-Gaëlle, 2011. *Des nuits et des rêves. Construire le monde Zapara en Haute Amazonie*. Nanterre, Société d'Ethnologie.
- Bolla Luis, 1993. *El Pueblo de la Wayus: los Achuar*. Lima, Editorial Salesiana.
- Bourdieu Pierre, 2012. *Sur l'Etat. Cours au Collège de France, 1989-1992*. Paris « Raisons d'agir », Seuil
- Bowser Brenda J., 2000. "From Pottery to Politics: An Ethnoarchaeological Study of Political Factionalism, Ethnicity, and Domestic Pottery Style in the Ecuadorian Amazon". *Journal of Archaeological Method and Theory*. Vol. 7, n. 3.
- Brown Michael, 1986. *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. University of Alabama Press
1987. "Ropes of Sand: order and imagery in Aguaruna Dreams", in Tedlock (1987).
- Calame Claude, Dupont F., Lortat-Jacob B., Manca M., 2010. *La Voix actée. Pour une nouvelle ethnopoétique*. Paris, Kimé.
- Califano Mario et Dasso Maria Cristina, 1990. « El estado de *ensoñacion* o *tohuislek* de los Mataco-Maka del Chaco Central (Argentina) », in Perrin (1990).
- Chapuis Jean, 1998. *La Personne Wayana, entre sang et ciel*. Thèse de doctorat de l'Université Aix-Marseille
- Clastres Pierre, 1974. *La Société contre l'État*. Paris, Éditions de Minuit

- Crapanzano Vicent, 1981. « Text, Transference, Indexicality », *Ethos*, vol. 9, n.2, pp. 122-148
- Crépeau Robert, 1989. *Wayus et Tsunki. Étude de la vie cérémonielle des Achuar de l'Amazonie Péruvienne*. Thèse de doctorat de l'Université de Montréal.
1996. « Une écologie de la connaissance est-elle possible? ». *Anthropologie et Sociétés*. Vol. 20, n. 3, pp. 15-32.
2007. «Les substances du chamanisme. Perspectives sud-amérindiennes”. *Anthropologie et Sociétés*. Vol. 31, n.3, pp. 107-125.
- Da Matta Roberto, 1970. « Les présages apinayé ». in Pouillon et Maranda (éd), 1970. *Échanges et communications : mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^{ème} anniversaire*. Tome 1. Mouton. The Hague. Paris.
- Descola Philippe, 1986. *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
1989. « Head-Shrinkers Versus Shrinks : Jivaroan Dream Analysis ». *Man, New Series*. Vol. 24, n. 3, pp. 439-450.
1993. *Les Lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute Amazonie*. Paris, « Terre Humaine », Plon.
2000. « Un dialogue entre deux lexiques. Ethnographies croisées d'un dictionnaire espagnol-achuar ». in *Les rituels du dialogue*, Monod-Becquelin et Erikson (éd.).
2005. *Par-delà Nature et Culture*. Paris, Gallimard.
- Didi-Huberman Georges, 2009. *Quand les images prennent position. L'œil de l'Histoire 1*. Paris, Éd. De Minuit.
- Dreyfus Simone, 1993. « Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie ». *L'Homme*. Tome 33, n. 126-128. La remontée de l'Amazone, pp. 121-140.
- Durkheim Émile, 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF.
- Eco Umberto, 1990. *Les Limites de l'Interprétation*. Paris, Grasset.
- Fast-Mowitz Gerhard, 1978. *Cuentos folklóricos de los Achual*. Instituto linguístico de Verano. Comunidades y culturas peruanas, n.3.
- Galinier Jacques, 1990. « La persona y el mundo en los sueños de los Otomies », in Perrin (1990).
- Geertz Clifford, 2003. « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture » : 208-233, in D. Cefaï (dir.), *L'Enquête de terrain*. Paris, Éditions La Découverte.

- Godelier Maurice, Strathern M., (éd.) 1991. *Big Men and Great Men. Personifications of power in Melanesia*. Éditions de la Maison des Sciences de l'homme et Cambridge University Press.
- Goodman Nelson, 1990. *Langages de l'art : une approche de la théorie des symboles*. Paris, « Pluriel », Hachette.
- Goulet Jean-Guy, 2011. « Trois manières d'être sur le terrain : Une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité ». *Anthropologie et Sociétés*. Vol. 35, n. 3, pp. 107–125.
- Graham Laura, 1994. "Dialogic Dreams: Creative Selves coming into Life in the flow of Time". *American Ethnologist*. Vol. 21, n. 4, pp. 723-745.
1995. *Performing Dreams. Discoveries of Immortality Among the Xavante of Central Brazil* Austin, University of Texas Press.
- Gray Andrew, 1996. *The Arakmbut of Amazonian Peru, vol. 1: Mythology, Spirituality and History*. Berghahn Books. Oxford.
- Gregor Thomas, 1977. *Mehinaku, The Drama of Daily life in a Brazilian Indian Village*. Chicago, University of Chicago Press.
- 1981a. "A Content Analysis of Mehinaku Dreams". *Ethos*. Vol. 9, n.4, Dreams, pp. 353-390.
- 1981b. "'Far, Far Away, My Shadow Wandered...': The Dream Symbolism and Dream Theories of the Mehinaku Indians of Brazil". *American Ethnologist*. Vol. 8, n.4, pp. 709-720
- Grenand Pierre, 1982. *Ainsi parlaient nos ancêtres. Essai d'ethnohistoire wayãpi*. Travaux et Documents, ORSTOM, Paris.
- Guss David M., 1980. "Steering for dream: Dream Concepts of the Makiritare". *Journal of Latin American Lore*. Vol. 6, n.2, pp. 297-312.
- Harner Michael, 1972. *Les Jivaros, hommes des cascades sacrées* (1997). Paris, Payot.
- Hughes-Jones Stephen, 1979. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge. Cambridge University Press
- Hymes Dell, 1974. *Foundation in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. University of Pennsylvania Press
- Houseman Michael, Severi Carlo, 1994. *Naven ou le donné à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.

- Idayoga Molina Anatilde, 1990. "Experiencia onírica entre los Pilaga", in Perrin (1990).
- Irvine Judith, 1996. "Shadow Conversations: the Indeterminacy of Participant Roles", in *Natural Histories of Discourse*, Silverstein M., Urban G. (Éd.). University of Chicago Press
- Jakobson Roman, 1960. "Linguistique et poétique", in *Essais de linguistique Générale*. Paris, Éditions de Minuit.
- Karsten Rafael, 1935. *The Head Hunters of Western Amazonia*. Helsingfors, Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum VII. 1.
- Kohn Eduardo, 2007. "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement", *American Ethnologist*. Vol. 34, n. 1, pp. 3-24.
- Kracke Waud H., 1981. "Kagwahiv Mourning: Dreams of a Bereaved Father", *Ethos*. Vol. 9, n.4, pp. 258-275.
1987. "Myths in Dreams, Though in Images: an Amazonia contribution to the psychoanalytic theory of primary process", in Tedlock (1987).
1990. " El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Parintintin », in Perrin (1990).
- Lagrou Els, 1998. *Cashinahua Cosmivision. A Perspectival Approach to Identity and Alterity*. Ph. D. Thesis, University of St Andrews.
- Leavitt John, 2005. "L'analyse des rêves". *Gradhiva* [En ligne], 2.
- Leavitt John, Hart Lynn M. 1990. "Critique de la raison sensorielle. L'élaboration esthétiques des sens dans une société himalayenne ». *Anthropologie et Sociétés*. Vol. 14, n.2, pp. 77-98.
- Lévi-Strauss Claude, 1958. « La Structure des mythes », *Anthropologie Structurale*, chapitre XI. Paris, Plon.
1963. « Rousseau, Père de l'ethnologie », *Le Courrier. Une fenêtre ouverte sur le monde*, vol. 16, n. 3, pp. 10-14
1983. « Mythe et oubli », *Le Regard éloigné*. Chapitre XIII. Paris, Plon, pp. 253-261
- MacIntyre Alasdair, 1981. *Après la vertu: étude de théorie morale*. Paris, PUF.
- Mader Elke, 1999. *Metamorfosis del poder. Persona, mito y vision en la Sociedad de Shuar y Achuar (Ecuador, Peru)*. Quito, Abya Yala
- Malinowski Bronislaw, 1948. *Magic, Science and religion, and Other Essays*. Waveland Press
- Niño Vargas Juan Camilo, 2007. "Sueño, Realidad y Conocimiento: noción del sueño y fenomenología del sonar entre los Ette del Norte de Colombia". *Antipoda*, n.5. pp. 293-315

- Orobitg-Canal Gemma, 1998. *Les Pumé et leurs rêves*. Amsterdam, Ordres sociaux, Éditions des archives contemporaines.
- Pellizzaro Siro, 1990. *Arutam. Mitlogia Shuar*. Quito, Abya Yala.
- Peluso Daniela M., 2004. ““That Which I Dream is True”: Dream Narratives in an Amazonian Community”. *Dreaming*, vol. 14, n. 2-3
- Perrin Michel, 1990. (Coord.) *Antropología y Experiencias del Sueño*. Quito, Abya-Yala.
1992. *Les Praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*. Paris, PUF.
- Perruchon Marie, 2003. *I am Tsunki. Gender and Shamanism among the Shuar of Western Amazonia*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Cultural Anthropology 33
- Pierre Maxime, 2010. « Quand chanter n’est pas chanter », in Calame et al. (2010)
- Sebag Lucien, 1964. « Analyse des rêves d’une Indienne guayaki », *Les Temps modernes* 217 : 2181-2237.
- Seeger A., Da Matta R., Viveiros de Castro E., 1979. “A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, pp. 2-19.
- Surrallés Alexandre, 2003. *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l’Homme.
- Tambiah Stanley Jeyaraja, 1981. “A Performative Approach to ritual”. *Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology*. From the Proceedings of the British Academy, London, vol. LXV, Oxford University Press.
- Taylor Anne-Christine, 1982. “God-Wealth: The Achuar and the Missions”, in Whitten (1982).
1993. “Des fantômes stupéfiants: Langage et croyance dans la pensée achuar”. *L’Homme*, tome 33, n.126-128. La Remontée de l’Amazone, pp. 429-447
2003. « Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro », *L’Homme*, vol. 1, n. 165, pp. 223-248.
2009. « Métagermanité et affinité potentielle : la relation de mariage en Inde et en Amazonie », *Ateliers du LESC* [En ligne], 33 | 2009, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 04 octobre 2016. URL : <http://ateliers.revues.org/8193>
2017. “L’art d’infléchir les âmes: les chants anent des Jivaros Achuar comme techniques d’apparementement”. *Terrain* [En ligne], 68 | octobre 2017, mis en ligne le 14 novembre 2017, consulté le 12 décembre 2017. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/16291>.

- Taylor Anne-Christine, Chau Ernesto, 1983. "Jivaroan Magical Songs: achuar anent of connubial love". *Amerindia*, n.8.
- Tedlock Barbara, 1987. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. School of American Research Press.
- Turner Terence, 1977. *Narratives structures and mythopoesis. A critique and reformulation of structuralist concepts of myth, narrative and poetics*.
- Vilaça Aparecida, 2005. "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities", *Journal of Royal Anthropology Institute*, 11, pp. 445-464
- Viveiros de Castro Eudardo, 1992. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University Press.
1998. "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.4, pp. 469-88.
- Wagner Roy, 1991. "The fractal person", in Godelier et Strathern (éd.) (1991)
- Whitten Norman, 1982. *Cultural transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana, University of Illinois Press.
- Wright Pablo, 1990. « Sueño y poder entre los Toba (Argentina) », in Perrin (1990).