

Les péripéties cynégétiques des Noirs d'Équateur. De l'art de rester humain et chrétien tout en chassant

Armelle Lorcy



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/8933>

DOI : 10.4000/jsa.8933

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 juillet 2008

Pagination : 65-97

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Armelle Lorcy, « Les péripéties cynégétiques des Noirs d'Équateur. De l'art de rester humain et chrétien tout en chassant », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 94-1 | 2008, mis en ligne le 10 juin 2013, consulté le 03 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/8933> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.8933>

LES PÉRIPÉTIES CYNÉGÉTIQUES DES NOIRS D'ÉQUATEUR. DE L'ART DE RESTER HUMAIN ET CHRÉTIEN TOUT EN CHASSANT

Armelle LORCY *

Les péripéties cynégétiques vécues fréquemment par les chasseurs noirs des Basses Terres du Pacifique d'Équateur donnent la possibilité de définir leur humanité. Leur activité les met en contact régulier avec diverses entités non humaines (êtres ennemis, animaux). Ces situations ne sont pas sans risque. Face à la *tunda*, qui menace de les happer et aux échecs cynégétiques répétés (« bras abîmé »), les Noirs du fleuve Cayapas prennent différentes mesures pour éviter que leur identité humaine ne bascule vers un autre bord, ennemi ou animal. Le sens donné à la personne humaine est ici intrinsèquement associé au divin chrétien. La chasse, les précautions adoptées et les solutions proposées révèlent, d'une part, l'importance symbolique de l'espace du *monte* et plus précisément de la forêt et, d'autre part, la position centrale du christianisme dans cette société jusque dans le cadre d'une activité quotidienne, non religieuse *stricto sensu*. Enfin, l'analyse de ces événements cynégétiques nous met en présence d'un dispositif syncrétique où les interactions humains-animaux s'apparentent à une procédure déjà étudiée chez les Amérindiens, mais dont le bon fonctionnement est placé ici sous le sceau du divin. [Mots-clés : chasse, humain, animal, ennemi, christianisme, Noirs, Amérindiens, Équateur.]

Peripecias cinegéticas de los negros del Ecuador. ¿Cómo quedarse humano y cristiano cazando? Las peripecias cinegéticas que viven frecuentemente los cazadores negros de las Tierras Bajas del Pacífico del Ecuador presentan los elementos necesarios para definir su humanidad. Esta actividad los pone en contacto con distintas entidades no humanas, a cuya categoría pertenecen los enemigos y los animales, y conlleva un alto nivel de peligro : frente a la Tunda, que puede llegar a atraparlos, como frente a los fracasos cinegéticos repetidos (« brazo dañado »), los negros del río Cayapas toman medidas para protegerse y conseguir que su identidad humana no traspase el límite que la convertiría en enemigo o animal. La definición del humano negro está muy vinculada a lo que llaman lo divino, procedente de la influencia cristiana. La caza, las

* Doctorante, Université de Paris X-Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Maison René-Ginouvès (Archéologie et ethnologie), 21 allée de l'université, 92023 Nanterre cedex [armelle.lorcy@wanadoo.fr].

precauciones adoptadas y las soluciones propuestas revelan por una parte la importancia simbólica del monte y por otra parte identifican la posición central del cristianismo dentro de esa sociedad hasta en una actividad cotidiana que no es religiosa *stricto sensu*. Finalmente, el análisis de estos acontecimientos cinegéticos revela un dispositivo sincrético en el que las interacciones entre humanos y animales se parecen a un procedimiento muy estudiado entre los indígenas pero cuyo buen funcionamiento, en el caso de los negros, depende de lo divino. [Palabras claves : caza, humano, animal, enemigos, cristianismo, negro, indígena, Ecuador.]

Ecuadorian Blacks and their vicissitudes in the forest. On the art of staying human and Christian while hunting. Looking at hunting offers an interesting angle to study how the Blacks of the Pacific Lowlands of Ecuador conceive of their « humanity ». During trips in the forest it often happens that hunters are confronted with various kinds of non human beings such as the *tunda*. Sometimes they have repeatedly bad luck or, as they express it themselves, « a damaged arm ». To avoid such mishaps, the Blacks of the Rio Cayapas area take various measures to prevent that their human status « drifts » into that of an animal or an enemy. What it means to be a human person cannot be understood apart from ideas about the divine. Hunting and the precautions hunters take reveal the importance of the forest (*el monte*) as a symbolic space. It also reveals the crucial role of Christianity, even in situations which are not usually considered « religious ». Finally, conceptions about the realm of the non-human and ideas concerning metamorphosis are compared to Amerindian practices. [Key words : hunting, human, animal, enemies, christianism, Black, Indian, Ecuador.]

Quand les Noirs descendants d'esclaves africains du nord-ouest de l'Équateur relatent leurs aventures et déboires cynégétiques, ils ne manquent pas d'aborder, parfois amèrement et par surprise, le dernier enlèvement perpétré par l'entité sylvestre maligne appelée « *tunda* » ou, encore plus discrètement, leur inaptitude (réversible) à tuer du gibier. Le chasseur adopte alors des comportements relativement anormaux. Il est dit *entundado*. Il perd son chemin et se laisse attirer au cœur de la forêt, loin des zones habitées riveraines du fleuve Cayapas et de ses affluents (Figure 1). Il est attiré par l'action enivrante de ce non-humain et ses proches craignent les effets déshumanisants d'une telle rencontre qui peut entraîner la mort. Les préliminaires sont traduits par un ensemble de symptômes : perte progressive de la parole intelligible, comportements non « apprivoisés » (*amansao*) ou non contrôlés ; caractéristiques propres aux non-humains. Pour être à nouveau accepté parmi les siens et donc retrouver une vie socialisée, il doit s'en remettre à un rituel chrétien : celui du baptême. Bien qu'elle se présente sous une tout autre forme, la peur de devenir un non-humain apparaît également quand une personne manque de respect au gibier une fois tué. Les retombées sont immédiates : le chasseur noir souffre d'un handicap cynégétique révocable situé sur son bras. « Le bras abîmé », traduction de l'expression espagnole *el brazo dañado*, désigne les échecs multiples et successifs, mais provisoires, du chasseur

noir (et du pêcheur) quand il s'en retourne bredouille chez lui. Cette incapacité à tuer du gibier s'ancre dans une représentation de la malchance liée à une conception de la personne instable et subitement devenue incomplète : l'une de ses composantes (l'ombre ou *sombra*), soudainement « décorporée » (ou sortie du corps) du chasseur, se positionne sur le chemin de l'animal. Elle le prévient du danger qui le guette, provoquant systématiquement sa fuite. Pour redevenir chanceux, garantir l'intégrité de sa personne et ainsi atteindre sa proie, le chasseur doit alors entreprendre un rituel propitiatoire permettant un rapprochement avec le monde animal. Cette opération n'est pas sans risque pour lui car il doit préserver son ombre d'une transformation possible en non-humain. Afin d'éviter ces situations malencontreuses et parfois très dangereuses, les rituels adoptés soulignent clairement le rôle joué par la symbolique chrétienne (rosaire, crucifix, images de saints, prières...) dans les activités cynégétiques. Mais pourquoi ces péripéties et le déroulement normal d'une chasse sont-ils marqués par l'empreinte chrétienne ? Comment celle-ci fait-elle office de parade face à un processus de déshumanisation ? Ou, plus précisément, pourquoi le baptême s'avère-t-il indispensable après un enlèvement en forêt ? Et pourquoi l'insuccès cynégétique répété est-il interprété en référence au christianisme et en termes d'incomplétude de la personne ? Enfin, une métamorphose en non-humain impliquerait-elle (uniquement) une altération de l'ombre de la personne noire ?

Pour répondre à ces questions, j'analyserai l'activité cynégétique chez les Noirs du fleuve Cayapas et ce que cette activité révèle de leurs représentations et de leurs relations avec le monde non humain (dont les animaux). J'insisterai, non pas tant sur la relation binaire humains/non-humains, mais plutôt sur l'empreinte et l'entremise de référents chrétiens (baptême, objets, prières) dans ce rapport à la chasse. On pourra démontrer que les usages qui sont faits de ces référents ne se limitent pas à un cadre rituel religieux *stricto sensu*, ni ne déterminent des lieux circonscrits *a priori* (église, autel domestique par exemple). Ils permettent de décrire au contraire une configuration spatiale plus floue et soulignent les lieux et les situations susceptibles de fragiliser l'humanité du chasseur. Ces événements révèlent ainsi la précarité de sa position qui, à tout moment dans sa pratique, peut être ébranlée, perdue, voire transformée.

Cette étude s'inscrit dans le développement d'une littérature afro-américaniste centrée sur les questions de religion et de syncrétisme. Différents auteurs ont souligné les liens plus ou moins explicites qu'entretiennent les populations noires des Amériques avec l'Afrique dans les termes d'une continuité/discontinuité tout en essayant d'y saisir les « survivances africaines » (Métraux 1958), les changements opérés au fil de l'histoire analysés comme des faits d'acculturation (Redfield *et al.* 1998 ; Bastide 2000), les réappropriations d'éléments africains et les tentatives de retour vers l'Afrique interprétées en termes de nationalisme noir, de panafricanisme et de réafricanisation (Capone 1999 ; Chivallon 2004, pp. 165-188 ; Guedj 2005). Dans le contexte équatorien, il

s'agit d'aborder la question du religieux dans un cadre qui imprègne certaines activités quotidiennes. La chasse illustre bien cette démarche, comparée à la pêche et à l'élevage, elle porte une marque symbolique plus profonde. Cette approche ne s'inscrit pas dans une continuité particulière avec l'Afrique. Depuis leur installation sur le fleuve Cayapas, les Noirs cohabitent avec deux groupes amérindiens : les Épera en aval et les Chachi plus ou moins dispersés le long du cours d'eau, mais plus présents en amont ¹. Sans nier un lien (implicite et non revendiqué ²) avec leurs origines, on verra apparaître en filigrane une cosmologie noire reposant sur des bases chrétiennes enchevêtrées avec des éléments amérindiens.

L'étude que je propose s'insère également dans une approche symbolique de la pratique cynégétique, classiquement développée dans les travaux concernant les populations amérindiennes du continent, tout en proposant une nouvelle perspective. Ces écrits sont d'autant plus abondants que la chasse représente généralement une activité masculine prestigieuse (Erikson 1994 ; Chaumeil 1994 ; Goulard 1998 ; Praet 2006 ³). Dans nombre de cas, pour en assurer la réussite, il faut mettre en place un rapport de séduction avec les entités protectrices des animaux, instaurant ainsi une relation d'affinité favorable aux activités de prédation (chasse et pêche). Différents auteurs se sont interrogés sur les problèmes de réciprocité posés dans ce contexte à l'égard des entités non humaines (dont les maîtres des animaux). Selon la règle, l'homme prédateur devrait devenir à son tour une proie privilégiée de ces entités surnaturelles. Différents comportements et rituels permettent d'esquiver cette norme et d'entretenir de bons rapports avec elles : l'appivoisement d'animaux sauvages par des groupes amérindiens d'Amazonie (Erikson 1987), le jeu métaphorique de l'échange conjugal (de la chicha contre du gibier) instauré entre les Chimane et les « gens du dedans » (Daillant 2003, pp. 361-368), le respect des règles de bonne conduite cynégétique dont l'observance, associée à certaines pratiques, influence directement le succès de l'entreprise (diète alimentaire, abstinence sexuelle, évitement de contact avec du sang humain, rêve prémonitoire, usage de charmes et d'appeaux) (Descola 1986, pp. 318-330 ; Bellier 1994, pp. 64-67 ; Chaumeil 1994, pp. 230-232 ; Goulard 1998, pp. 418-431 ; Ventura i Oller 1999, pp. 250-253). D'autres normes s'imposent chez les Noirs. Le prélèvement du gibier exige certaines précautions de la part du chasseur, sans quoi les animaux s'éloigneront : traitements *ad hoc* de la dépouille animale et recours à des référents chrétiens semblent suffire pour se préserver d'un quelconque danger. Ce faisant, je montrerai que, pour éviter de rentrer bredouille, il importe à chacun d'être une personne complète et un humain à part entière, en affichant son identité chrétienne. Ce travail permet, en fait, de combler quelques lacunes. L'abondance de la littérature concernant la chasse chez les Amérindiens contraste, en effet, avec l'insuffisance des recherches centrées sur l'activité cynégétique des Noirs en Amérique du Sud, du moins dans les pays andins. Ces dernières sont rares, aussi bien d'un point de vue symbolique

(Losonczy 1997) que sous un angle plus systématique (Suárez Robalino 1997). Moins inspirée par les deux pans de la littérature américaniste évoqués, cette démarche fait davantage écho aux encouragements de Bastide (1996) et de Losonczy (*ibid.*) pour s'intéresser aux relations Noirs-Amérindiens, à leur imbrication avec la logique chrétienne et à leur incidence sur l'organisation sociale noire.

DES ESPACES ET DES ÊTRES NON HUMAINS : DE LA NÉCESSITÉ D'ÊTRE BAPTISÉ

Espaces des saints et des humains

Le nord du littoral Pacifique équatorien est une région recouverte de forêt tropicale, chaude et humide. Cet écosystème s'étend de la province d'Esmeraldas (Figure 1) jusqu'à la façade occidentale de la Colombie et au sud du Panama. Il s'agit d'un arc forestier désigné par l'expression « Basses Terres du Pacifique » par Robert West (2000). Il se distingue nettement d'une région méridionale plus aride. Dans cette bande littorale, West différencie la forêt humide tropicale de l'interfluve, d'une forêt plus marécageuse représentée par les mangroves côtières. Le fleuve Cayapas s'écoule depuis la Cordillère des Andes vers l'Océan Pacifique où il se jette conjointement avec le fleuve Santiago, avec lequel il forme le bassin versant Santiago-Cayapas. Il traverse une forêt dense d'une grande richesse : *sande*, *damagua*, *guayacán*, *tagua* (palmier à ivoire), etc. ⁴ Depuis leur prime installation dans la région, Chachi et Noirs ont adopté un mode de résidence riverain. L'habitat est en général dispersé le long du fleuve, mais des regroupements en communautés se sont développés depuis l'arrivée des missionnaires dans les années 1940.

Pour les Noirs, l'habitat constitue l'espace de communication privilégiée avec la sphère divine des saints et des vierges, intercesseurs entre les humains et Dieu ⁵. La sphère du divin (*lo divino*) se situe dans l'espace invisible situé en haut (*arriba*), quelque part dans le ciel. Il est partagé en deux : le paradis (*Gloria*) et le purgatoire (*purgatorio*). Dans le premier, demeurent les êtres divins comme Dieu, les saints, les vierges et les âmes des enfants pré-pubères décédés (*angelitos*). Dans l'autre, la Vierge du Carmen, maîtresse des lieux, veille sur les âmes des adultes décédés d'une bonne mort (*ánimas*). Dans ses grandes lignes, cette partition correspond à celle décrite par Losonczy (1997, p. 174). Chez les humains, la maison représente le lieu placé, par excellence, sous les auspices du divin. D'une part, la présence d'un autel domestique dans la pièce principale, où des images religieuses sont exposées, et la célébration annuelle ou bi-annuelle de celles qui font l'objet d'une dévotion dans chaque maison, en démontrent toute l'importance. Pas un mois ne s'écoule sans qu'un saint ou une vierge ne soit célébré dans une communauté du fleuve. Tout l'espace communautaire est pénétré par le divin lors des processions organisées pendant les fêtes patronales

annuelles, la fête de la Toussaint et la Semaine sainte ⁶. D'autre part, c'est en s'en remettant à la bienveillance de leur saint de dévotion ou à la Vierge Marie que les femmes donnent naissance à leurs enfants dans leur maison, dans celle de leur mère ou de leur belle-mère. Le placenta est enterré habituellement par la sage-femme ou la mère de la parturiente sous la demeure. C'est encore ici que le nouveau-né est baptisé.

La présence et l'influence divines s'avèrent moins nettes dès que l'on s'aventure au-delà de l'espace habité et la nuit venant. Seul saint Antoine entretient un lien étroit avec l'espace fluvial. La recherche d'un corps noyé exige que l'on ait recours à lui par oraison blanche (*oración blanca*) ⁷. Un étiage trop bas en saison sèche peut encourager certains à glisser son image sous un rocher ou dans une nasse pour que le lit du fleuve se remplisse à nouveau, mais au risque que le saint ne se fâche et n'inonde les environs... Le fleuve est également peuplé d'êtres peu recommandables : de poissons anthropophages (*pescados bravos*) et de noyés (*ribiel*) dont les rencontres peuvent être fatales dès la venue du crépuscule. La référence à la sphère divine s'amenuise plus encore en pénétrant l'espace *del monte*. Au niveau symbolique, celui-ci est décrit essentiellement par son contraire, peuplé d'anges déchus et de leurs redoutables alliés, hostiles aux humains, désignés par l'appellation « ennemis » (*enemigos*). Quand un Noir va travailler dans sa parcelle, cherche du bois ou pénètre la forêt pour chasser, on désigne habituellement ces activités par l'expression *ir al monte*. *El monte* qualifie en fait l'ensemble des lieux couverts d'une végétation plus ou moins dense : la forêt (*centro del monte, montaña*), les différents types d'espaces cultivés, les sites herbeux de la communauté environnant les maisons et parfois débordant sur les cours des habitations, les plantes qui y sont semées ou parfois disposées dans des pots en terrasses ou dans de vieilles pirogues montées sur pilotis. Les femmes noires veillent à maintenir leur cour propre, autrement dit vierge de toute verdure indésirable. Cette végétation rappelle les dangers potentiels de la forêt, souvent symbolisés par la figure du serpent (*culebra*). Il existe différentes espèces de serpents et toutes sont considérées comme des ennemis.

Les ennemis « del monte »

Si les Noirs désignent par un même terme des espaces qui se distinguent par la diversité des activités humaines et des plantes qui y poussent, c'est qu'ils partagent par ailleurs une même constante : l'omniprésence d'une végétation non contrôlée plus ou moins dense, peuplée d'ennemis (Figure 2) non humains aux visages multiples. L'objectif n'est pas tant de dresser le portrait détaillé de chacun d'entre eux, mais d'en présenter la figure de proue et ses principaux alliés avec lesquels les hommes noirs peuvent entrer en contact au cours de leurs pérégrinations au travers *del monte*.

Les ennemis représentent une catégorie générique rassemblant tout un ensemble d'entités et d'animaux, dont le contact peut être fatal aux humains. Les Noirs

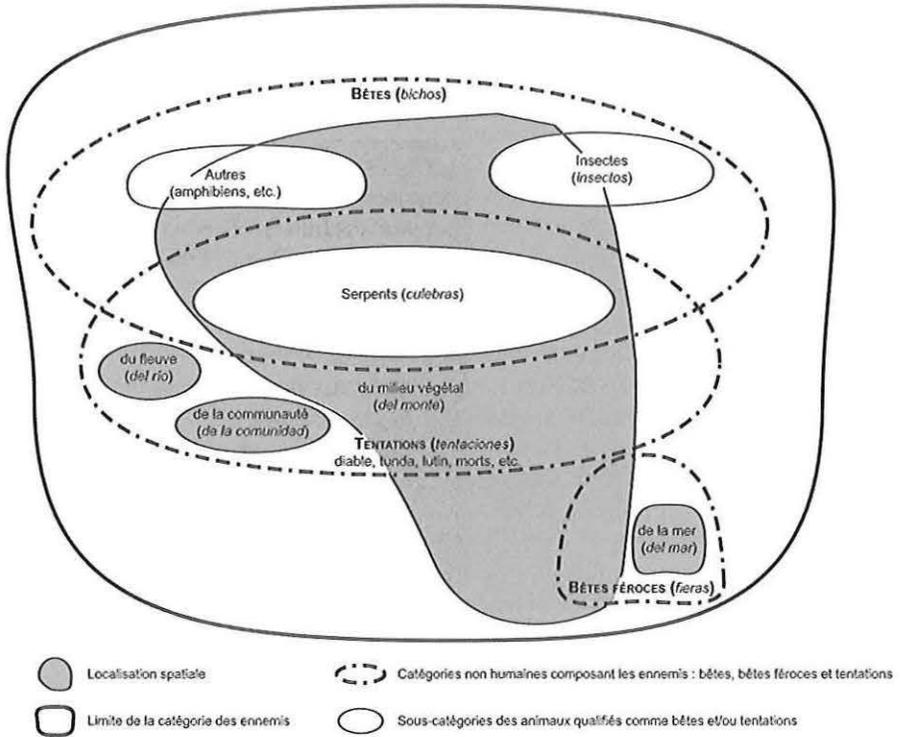


FIG. 2 – Représentation de la classification des non-humains ennemis selon les Noirs du fleuve Cayapas (Équateur).

distinguent dans cette classe les tentations (*tentaciones*) ou visions (*visiones*), les bêtes (*bichos*) et les animaux féroces (*fieras*). Les tentations sont des êtres profondément dangereux et nuisibles, résidant essentiellement en forêt ou dans des éléments du paysage de grande taille, tels des arbres de dimension inhabituelle nommés *ceibos*. Ils font particulièrement peur aux humains lors de rencontres indésirées. Les Noirs désignent comme figure principale de cette sous-catégorie le diable (*diablo* ou *Sataná*), considéré comme l'ennemi n° 1 (*el enemigo*)⁸. En dehors de la présence d'une queue et de cornes, aucune description physique précise de cette entité n'a pu être obtenue, car nombreux sont ceux qui avouent ne l'avoir jamais rencontré. Il est foncièrement mauvais. La réussite matérielle de certains passe pour être directement rattachée à leur complicité avec Satan. Les Noirs ne nient pas qu'à l'heure actuelle en raison de la recrudescence des actes de sorcellerie, des vols et des meurtres, le diable soit également présent dans le corps de certains humains. Des médias équatoriens régionaux (le quotidien *Extra* par exemple) et des films d'horreur démontrent et appuient son existence et celle

d'autres entités non humaines telles que le lutin ou *duende*. Les Noirs insistent beaucoup sur la *tunda*, nommée *bu'chulla* par les Chachi, et dont la présence est notée dans le Chocó colombien (Losonczy 1997). Selon certains récits, la *tunda* est une femme blanche, grande aux cheveux blonds, unijambiste et vêtue de blanc. Elle est dotée d'un pouvoir de métamorphose. Les Noirs l'accusent de prendre l'apparence d'un parent pour enlever des enfants en leur offrant des crevettes. Elle désoriente les hommes en forêt par son invisible présence, par des chuchotements ou par l'odeur d'un pet, et les garde à ses côtés en les protégeant des autres dangers de la forêt⁹. Losonczy (*ibid.*) décrit également Hojarasquín, maître protecteur des animaux, entité masculine en partie malveillante, qui fournit du gibier aux hommes dans le Chocó. Barrero (1979) a constaté sa présence sous le nom Bambero, dans les environs de San Lorenzo en Équateur. Selon les chasseurs noirs du fleuve Cayapas, ces êtres pourvoyeurs en gibier n'existent pas. Dieu (*Dios*) est présenté comme étant le seul à les approvisionner¹⁰.

La sous-catégorie générique *bichos* comprend les reptiles, les insectes et les amphibiens. Généralement, les serpents sont considérés comme le principal représentant de cette classe, suivis de près par les araignées (*arañas*), les scorpions (*alacranes*) et certaines fourmis (*congas*). Mais, selon les interlocuteurs, les serpents sont également des tentations. Pernicieux, ils sont présentés comme le principal allié du diable. Les Noirs précisent bien que, parmi eux, certains sont venimeux et d'autres ne le sont pas (le boa). Il en est de même pour les araignées, les scorpions et les fourmis. Par conséquent, les bêtes sont définies, dans un premier temps, par le danger qu'elles représentent pour l'homme et, dans un deuxième temps, par l'aspect inoffensif des autres reptiles, insectes et amphibiens. Dans tous les cas, aucun n'est considéré comme comestible, au contraire des *fieras*.

Les *fieras*, enfin, regroupent tout un ensemble de bêtes féroces d'origine sylvestre et marine, qui peut être fatal pour l'homme. Il s'agit des félins (jaguars et ocelots), de certains pécaris, des requins de mer et d'autres poissons marins.

En décrivant les espaces en fonction de la présence et de l'action des êtres divins et ennemis, on obtient des limites spatiales floues entre *el monte* et la surface habitée. Sur le fleuve Cayapas, les périls *del monte* pénètrent la communauté lorsque les berges du fleuve et les cours des maisons ne sont pas correctement entretenues et abandonnées à l'envahissement de mauvaises herbes, refuge potentiel des serpents, et quand le crépuscule s'épand sur le fleuve et ses environs. Les frontières s'amincissent alors et deviennent labiles. On avertit souvent les enfants des risques de croiser des ennemis, tels que les morts par exemple, en se déplaçant la nuit dehors sans précaution. Leurs intrusions sont occasionnelles dans les habitations : on raconte qu'ils tirent les doigts des pieds des enfants en train de dormir, apparaissent en pleine nuit et effraient les vivants tout juste réveillés et devenus subitement aphones. Pour éviter ce genre de visite indésirable, des prières catholiques sont adressées aux saints et récitées par les maîtres de

maison et leur famille avant le coucher. Ils manifestent ainsi leur dévotion chrétienne et invoquent la protection divine pour leur demeure. L'efficacité symbolique des prières est davantage garantie si les occupants sont tous baptisés.

Le baptême pour être chrétien et humain

Chez les Noirs d'Esmeraldas, le baptême est un pas décisif dans la constitution de l'humanité de la personne. Quelques semaines après la naissance d'un enfant, les parents recherchent des parrains et/ou marraines pour leur progéniture. Il s'agit de proches parents, d'alliés, de personnes respectées et/ou ayant une position économique attractive. Le baptême catholique accompli dans l'église représente la forme la plus valorisée. L'éloignement des prêtres, leurs visites trop espacées dans une région où l'habitat est en partie dispersé, n'en font cependant qu'une solution parmi d'autres. Les baptêmes sont d'abord célébrés dans les maisons (*bautismo en casa*). Les futurs parrains d'église (*padrinos de bautismo*) sont désignés, dans un premier temps, comme parrains d'eau de secours (*padrinos de agua de socorro*) ou comme parrains de maisons (*padrinos de casa*). L'une, au moins, de ces deux personnes doit avoir une bonne connaissance des paroles sacramentelles. La demeure familiale constitue l'espace le plus empreint par le divin après l'église. L'ondoioement domestique peut parfois suffire et n'est pas systématiquement suivi d'un baptême d'église officié par un prêtre. Un Noir, connu pour sa maîtrise des oraisons sacrées et son statut dans l'organisation religieuse locale, peut facilement devenir le parrain de plus de trente filleuls. Pourquoi accorder tant d'importance à ce rituel ? Deux explications sont envisageables.

Le baptême représente avant tout le rituel de dation du prénom à l'enfant. Le jour même de la célébration, deux prénoms vont lui être attribués. Ce sont souvent les parrains qui les lui donneront avec le consentement des parents. Jusqu'à ce jour, l'enfant était désigné exclusivement par l'expression *morito* ou *morita* en fonction de son sexe. Cette dénomination renvoie très clairement à son statut de non-baptisé. L'attribution du nom intègre le nouveau-né dans le monde des humains, même s'il est encore pendant quelques temps appelé *morito*. Quand l'enfant commence à marcher et à maîtriser l'usage de la parole, on commence à l'appeler plus régulièrement par son prénom. Autrement dit, le processus d'insertion sociale et d'humanisation est amorcé conjointement par les parents et par les parrains¹¹. En le rendant chrétien, ce rituel fait de l'enfant un humain *a minima* qui devra parachever progressivement sa condition. Les parents ont à leur charge d'asseoir son humanité en lui apprenant, entre autres, à parler et à marcher. En assurant un changement progressif de statut à un nouveau-né, les Noirs le protègent des attaques létales de la *tunda* et de la *bruja*. L'imminence des actions de ces entités oblige les adultes à agir rapidement après la naissance d'un enfant en le baptisant afin de le prémunir et de le retrouver si un enlèvement ultérieur

devait avoir lieu. Après le baptême, prières, port du rosaire, etc. s'avèrent plus efficaces pour le protéger. Dans tous les cas, les Noirs cherchent à préserver l'âme de chacun.

Le baptême permet d'identifier l'âme alors devenue chrétienne. À travers ce rituel, ce qui est en cause, ce sont l'identité de l'âme et son devenir *post mortem*. Un autre espace, en effet, est extrêmement dangereux pour les humains : la voie par laquelle l'âme de tout défunt adulte pourra atteindre le purgatoire. Le chemin invisible qui la conduira à cette destination est parsemé de périls en tout genre. Les Noirs content comment les tentations essaient de la détourner de son itinéraire et de la guider dans l'obscurité afin d'augmenter ainsi leur propre groupe d'entités vagabondes et effrayantes. Son bon cheminement est assuré par le bon déroulement des rituels funéraires et de la préparation du corps qui s'effectue lors de la veillée précédant l'enterrement. Le *rezandero* (prieur) – figure religieuse des plus respectées – orchestre l'ensemble des rituels avec l'aide des femmes¹² et des parrains. Ces participants préparent le corps, lui donnent des « armes » pour se protéger des tentations et entonnent des chants religieux mortuaires (*alabaos*). Dans la nuit du 15 octobre 2005, à Zapallo Grande, le *rezandero* a élaboré une sorte de fouet (*cordón*) à l'aide d'une corde pour, selon lui, « donner des coups à ceux qui s'en prennent à elle [l'âme du défunt] sur le chemin pour atteindre le purgatoire ». Sa fille et une autre femme ont ensuite disposé ce fouet en forme de croix dans les mains du défunt. Puis elles ont recouvert ce dernier, jusqu'au cou, d'un drap blanc et ont positionné sur lui un rosaire comme « preuve [...] pour montrer au diable qu'il n'ira pas en enfer ». De même, un enfant mort-né est immédiatement baptisé après l'accouchement. Petit ange (*angelito*), il n'a jamais pêché. À la suite de la veillée funéraire (*chigualo*), son âme pure, une fois marquée par le signe du baptême, peut gagner directement le ciel où résident les alliés divins. Ici, le bon traitement du cadavre garantit une bonne destinée à son âme.

Après avoir exposé brièvement les aspects symboliques et dynamiques de l'espace de vie des Noirs du fleuve Cayapas, nous disposons d'un cadre suffisant pour comprendre comment cet espace influence le déroulement de certaines activités quotidiennes telles que l'agriculture et la chasse. Le baptême, comme rituel domestique chrétien, représente un acte clé dans le processus d'humanisation de la personne. Je tenterai de démontrer qu'il est aussi une condition *sine qua non* pour se déplacer librement et accomplir des tâches en divers lieux. C'est en décrivant en quoi consiste le travail des hommes que l'on pourra saisir son importance.

DE L'AGRICULTURE À LA CHASSE DANS LES BASSES TERRES DU PACIFIQUE

Du travail agricole au « divertissement » cynégétique

Les Noirs consacrent habituellement une grande partie de leur temps à cultiver et à entretenir leurs bananeraies et cacaoyères (*colino, finca*), leurs champs de canne à sucre (*cantejo*) et de maïs disposés à proximité du fleuve, d'un affluent ou d'un ruisseau. D'autres plantes (manioc, papayer, tubercules, etc.) et des adventices poussent dans ces espaces. Le travail agricole est considéré comme le travail par excellence, *el trabajo*. Il fournit notamment l'aliment de base indispensable à tout repas, la banane plantain (*el verde*), ainsi que les graines de cacao destinées en partie à la vente. Lorsque l'on demande le sens du mot *trabajo*, les personnes répondent avant tout en termes de travail aux champs, puis d'activités assurant un revenu (activités médicales, professorales, commerciales, artisanales, d'exploitation du bois et de transport fluvial). La notion de travail ne recouvre pas forcément l'idée d'une activité de production rentable. Elle renvoie à l'effort physique nécessaire, parfois difficile, reposant sur des techniques spécifiques utilisant des outils adaptés (la machette)¹³.

Sur le fleuve Cayapas, les Noirs s'adonnent ponctuellement à l'orpaillage en saison sèche (*playar*) et, plus régulièrement, aux activités de chasse et de pêche. Autrefois, les proies obtenues étaient partagées au sein d'un réseau de parents réels et rituels (ou compères)¹⁴, de voisins et d'amis. Aujourd'hui, cette pratique existe toujours, mais de façon atténuée. Le surplus est souvent revendu aux professeurs, au personnel médical, etc. Malgré cette commercialisation de la viande de gibier et des poissons, la chasse et la pêche ne sont pas considérées comme du travail, mais plutôt comme un divertissement (*una diversión*). Certains disent même qu'il s'agit d'un exercice physique (*una física*), dont il ne faut pas abuser car, comme l'affirme un chasseur de Telembí sur un ton amusé, « si je ne fais que chasser au fusil en forêt, je ne fais rien du tout. Jamais je ne vois la vie d'une plante cultivée ». Un homme peut faire preuve de grandes compétences cynégétiques en ramenant régulièrement du gibier chez lui, mais s'il ne participe pas aux activités agricoles de la maisonnée, il sera considéré comme paresseux (*vago*). Autrement dit, il vaut mieux être bon agriculteur que bon chasseur. La situation peut paraître contradictoire quand on sait que, pour les Noirs, viandes et poissons sont extrêmement appréciés. D'ailleurs, un même terme polysémique, *la comida*, leur permet de désigner à la fois ces aliments et la nourriture dans sa globalité. Autrement dit, la banane plantain comme aliment de base n'est pas marquée dans le vocabulaire par une aussi forte valeur symbolique. Elle n'est jamais traduite par le mot *comida*. Un plat sans viande, c'est une « banane vide » (*verde vacío*), un repas incomplet, la nourriture du pauvre.

Pièges, fusil, harpon : ethnographie des techniques de chasse chez les Noirs

Deux expressions génériques désignent l'ensemble des activités cynégétiques et halieutiques, *buscar comida* (chercher de la nourriture)¹⁵ et *andar de cacería* (aller à une partie de chasse). Toutes deux indiquent l'ensemble des activités de prédation tout en insistant sur la chasse. Aucune expression ne détermine séparément la pêche des pratiques cynégétiques. Chaque technique de chasse est en revanche distinguée par une appellation propre. Les Noirs s'exercent à différents procédés : le piégeage, la chasse au fusil et au harpon.

Ils fabriquent trois types de pièges : un assommoir pour les petits rongeurs avec plusieurs variantes, un piège à félins et un autre monté avec un fusil pour tuer du plus gros gibier. Le plus fréquemment employé est un assommoir disposé à la périphérie des espaces cultivés, à la limite de la végétation secondaire ou le long des sentiers qui conduisent aux champs. Cette activité est désignée par l'expression *armar trampa* (dresser, armer un piège) et constitue l'une des tâches réservées aux femmes et aux enfants. Le piège est élaboré à partir de matériaux forestiers trouvés sur place. Selon Suárez (1997), il est possible de faire fonctionner de cinq à quarante pièges dans un même secteur, l'ensemble formant un *trampero*. Néanmoins cette pratique a tendance à disparaître de nos jours car la population croissante dans cette région et l'exploitation intense des ressources sylvestres entraînent une baisse considérable des prises. Ces pièges permettent d'attraper des petits mammifères (dont des rongeurs)¹⁶ et des oiseaux¹⁷. Les Noirs utilisent cet assommoir pour deux raisons : afin de se procurer des petits rongeurs dont la chair est très appréciée et pour protéger les cultures des déprédateurs. Cette technique renvoie à ce que Linares (1976) appelle « *garden hunting* » : cela désigne une pratique relevant de la chasse dans un espace agricole. L'activité cynégétique, menée conjointement à l'agriculture, régule ainsi les espèces animales nuisibles aux récoltes¹⁸. Il existe quatre variantes de pièges à assommoir : deux *trampas de cajón* servant à l'apprentissage des techniques de piégeage pour les enfants, la *trampa* utile pour éliminer les rats domestiques (*ratas negras*) et le *yapó*, piège à deux entrées pour capturer des proies plus importantes (Suárez *ibid.*). Après les assommoirs, un autre type de piège, destiné à capturer les félins prédateurs (*tigres* et *tigrillos*), est disposé dans les environs des habitations isolées. Il sert à protéger les animaux d'élevage. Un troisième type de piège, celui à fusil, est régulièrement posé sur les sentiers qui mènent aux champs ou encore en forêt, en fonction des trajets empruntés par les animaux. Cette pratique est désignée par l'expression *armar escopeta*. Elle sert à abattre les tatous à neuf bandes (*armadillo*), les pacas (*guanta*) et les agoutis (*guatín*) et d'autres petits mammifères (*zorra hedionda*, *zorra cuatroja*).

Le fusil est employé par les Noirs d'une autre manière que sous la forme d'un piège. Tôt le matin, le chasseur s'éloigne en forêt (*selva, montaña* ou *centro del*

monte), souvent au-delà des espaces cultivés, armé de son fusil et d'une machette. Il s'absente rarement plus d'une journée. Localement on appelle cette activité *montear*. Occasionnellement, des compagnons se joignent au chasseur. Il peut également s'en aller seul avec son chien, auxiliaire de chasse fort apprécié car il est très utile pour déterrer les animaux fousseurs retranchés dans leur abri (comme les pacas) ou encore pour poursuivre les proies blessées. Dans les récits cynégétiques recueillis, il apparaît que les hommes s'adonnent à la battue, parfois combinée à des temps d'affût improvisés en fonction des habitudes du gibier. Il s'agit d'une activité exclusivement masculine. Autrement dit, femmes et enfants ne s'aventurent jamais dans ce genre d'expédition sylvestre. Cet interdit est le seul à être imposé aux femmes. Il ne se limite pas seulement à la pratique cynégétique, mais s'étend aussi à l'ensemble des activités et déplacements effectués en forêt. Leur compagnie à la chasse diminuerait les chances de tuer du gibier : « les femmes sont trop lentes et trop bruyantes » affirment certains chasseurs¹⁹. Tout type de gibier à poils et à plumes peut être tué à l'occasion. Les grands gibiers, tels que le dague rouge (*venado*), les pécaris à lèvres blanches (*saíno*) et à collier (*tatabra*) sont très prisés. Avec les pacas, ils font l'objet des récits les plus détaillés et les plus savoureux. Il peut arriver qu'un chasseur ramène un jaguar (*tigre*), un ocelot (*tigrillo*), un fourmilier (*oso hormiguero*), etc. (Figure 3).

En saison sèche, la chasse peut se prolonger jusqu'au milieu de la nuit, notamment sur les berges du fleuve ou encore en pirogue. Dans ces circonstances, le chasseur peut être accompagné de sa femme et de ses enfants ou d'autres compagnons. En général, l'activité est menée entre hommes à cause des serpents. Ils sont équipés d'une lampe, armés d'un fusil, de machettes et de harpons. Cette technique de chasse (et de pêche) nocturne(s) (*mariscar*) permet d'attraper des poissons, des crevettes, des tortues d'eau douce et aussi de gros rongeurs au moment de l'étiage. Le harpon constitue l'arme la plus adaptée. Différents types de harpons sont élaborés et sont souvent empruntés aux Indiens Chachi, véritables artisans en la matière. La longueur, le nombre de pointes et la forme du harpon sont conçus en fonction de la taille des proies recherchées, de leurs autres particularités morphologiques et de la dimension de leur tanière sub-aquatique. Les Noirs, fins observateurs des comportements de la faune locale, savent où déceler le paca, réputé pour ses sorties nocturnes sur les rives fluviales. Exposé sur la terre ferme, il sera abattu au fusil. Fuyant dans l'eau, on utilisera le harpon pour mettre fin à sa course.

Ces activités assurent en partie le ravitaillement de la maisonnée en viande et poisson, ce qui confère au chasseur un statut valorisant, mais insuffisant pour qu'il soit considéré comme un travailleur. Pour devenir un homme honorable, il faut produire avant tout des bananes plantains (aliment de base), mais également des denrées, comme les fruits et les tubercules, destinées tant à la consommation qu'à la vente. Dans tous les cas, cette reconnaissance n'est acquise qu'en occupant ponctuellement les espaces cultivés, au risque de rencontrer des ennemis. On peut

FAUNE		
Nom vernaculaire espagnol	Nom scientifique	Nom français (ou anglais)
abejón	non identifié	bourdon
alacrán	non identifié	scorpion
araña	non identifié	araignée
armadillo	<i>Dasypos novemcinctus</i>	tatou à neuf bandes
arriera	<i>Atta sp.</i>	fourmi champignoniste
avispa	non identifié	guêpe
boa, sobre cama	non identifié	boa
churí blanco	<i>Oryzomys alfaroi</i>	rat des rizières
churí caniceto	<i>Oryzomys sp.</i>	rat sylvestre (?)
churí negro	<i>Oryzomys caliginosus</i>	rat des rizières
conga	<i>Paraponera sp.</i>	fourmi
coquero	<i>Caluromys derbianus</i>	opossum
gallinazo	<i>Cathartes aura</i>	urubu à tête rouge
guálgaro	<i>Odontophorus erythrops</i>	tocro à front roux
guanta	<i>Agouti paca</i>	paca
guatín	<i>Dasyprocta punctata</i>	agouti
lirón	<i>Marmosa robinsoni</i>	opossum
micuro	<i>Pimelodela</i>	silure (poisson d'eau douce)
oso (hormiguero)	<i>Tamandua tetradactyla chiriquensis</i>	fourmilier
paloma	<i>Columba subniveacea</i>	pigeon
paloma	<i>Columba plumbea</i>	pigeon
rata negra	<i>Rattus rattus</i>	rat domestique
ratón bolsón	<i>Heteromys australis</i>	rat (spiny pocket mouse)
ratón liso	<i>Proechimys semispinosus</i>	(spiny rat)
ratón morro	<i>Tylomys mirae(?)</i>	non identifié (petit rongeur)
ratón pumuyo	<i>Hoplomys gymmurus</i>	(armored rat)
saino	<i>Tayassu pecari spiradens</i>	pécari à lèvres blanches
tatabra	<i>Tayassu tajacu</i>	pécari à collier
tigre	<i>Felis concolor</i>	puma
tigre	<i>Felis ou Panthera onca</i>	jaguar
tigrillo	<i>Felis pardalis</i>	ocelot
venado	<i>Mazama americana</i>	daguet rouge
zorra cuatroja	<i>Philander opossum</i>	opossum aux quatre yeux
zorra hedionda	<i>Didelphis marsupialis</i>	sarigue à oreilles noires
FLORE		
Nom vernaculaire espagnol	Nom scientifique	Nom français
ceibo	non identifié	non identifié
damagua	<i>Poulsenia armata</i>	non identifié
guayacán	<i>Tabebuia spp.</i>	non identifié
palo santo	Non identifié	non identifié
rampira	<i>Cardulovica palmata</i>	non identifié
romero	non identifié	romarin
sande	<i>Brosium utile</i>	non identifié
tagua	<i>Phytelephas aequatorialis</i>	palmer à ivoire
verde	<i>Musa sp.</i>	banane plantain
yuyu del sábalo	non identifié	non identifié

FIG. 3 – Identification de la faune et de la flore citées dans le texte.

alors se demander si le danger encouru est le même pour l'homme travaillant sur une parcelle agricole que pour le chasseur en pleine forêt.

La couverture végétale étant moins dense et mieux maîtrisée par les hommes, les risques s'avèrent moins grands dans les espaces cultivés. C'est en contrôlant la végétation par le travail incessant d'entretien, de défrichage et de culture que les Noirs rendent ce lieu moins redoutable que la forêt. Les hommes et surtout les femmes sont les bénéficiaires de cette activité. En coupant les arbres et en travaillant la terre, ils repoussent le danger et le circonscrivent dans la forêt. Cette gradation du danger en fonction de l'activité humaine apparaît clairement dans le tabou adressé aux femmes. Nous avons déjà dit qu'il leur était interdit de se déplacer et de mener toute activité en forêt. Elles ne peuvent donc pas aller au-delà des parcelles. Ce tabou ne se limite pas aux frontières entre parcelles et forêt. Il peut périodiquement recouvrir l'ensemble. En effet, lors de leurs menstruations, les femmes ne peuvent plus se rendre aux champs. Elles restent dans l'espace habité en raison du danger qu'elles encourent : on raconte que l'odeur de leur sang peut attirer les serpents. Cela dit, les croyances des Noirs sur la localisation des dangers partent bel et bien de l'espace forestier. Il semble donc que ce que Ventura i Oller (1999, p. 237) soulignait à propos des Tsachila autrefois, à savoir que la forêt est « le siège fondamental de leur univers symbolique », est aussi valable pour les Noirs d'aujourd'hui.

Parmi les rencontres les plus imprévisibles et les plus fréquentes, les interlocuteurs craignent notamment les serpents et la *tunda*. Les morsures des premiers sont mortelles. L'action du venin peut être contrecarrée seulement par l'intervention des médecins et d'un guérisseur (*curandero*), souvent spécialiste des troubles causés par les morts. Quant à la *tunda*, la rencontrer est tout aussi préoccupant qu'une morsure de serpent, même si la mort n'est pas immédiate. Les remèdes renvoient au rôle du baptême. Ce qui nous amène à poser deux questions : en quoi le fait d'être baptisé peut-il nous éclairer sur le déroulement des activités menées en des lieux inhospitaliers ? Le fait d'être baptisé ou plutôt d'être chrétien constitue-t-il pour le chasseur une sorte de bouclier « divin » face à la menace des ennemis ?

LE CHASSEUR NOIR ET LA *TUNDA*

Le baptême du chasseur entundado

En pénétrant la forêt, les hommes multiplient les possibilités de contacts directs avec cette tentation. Le rapport de prédation qui se met en place avec elle se manifeste en termes de séduction. À la différence des autres personnages ennemis, elle est la seule à chercher à instaurer clairement un rapport d'affinité avec les humains par le biais de chuchotements et d'odeurs de flatulence. Étourdis (*entundados*)²⁰, ceux qui répondent à son invite subissent un processus de

déshumanisation et de désocialisation, parfois irréversible. Ils peuvent devenir fous, voire mourir. Les conséquences de ces contacts auditifs et olfactifs avec cette entité ressemblent beaucoup à ce que décrit Keifenheim (2002) sur les causes de suicide des Indiens Kashinawa d'Amazonie péruvienne. Dans les deux contextes, la forêt met les hommes en présence d'êtres non humains qui les attirent par des odeurs et des bruits. Là, si le chasseur amérindien y est sensible, il désirera avidement l'au-delà à tel point que, même de retour parmi les siens, cette aspiration létale tournera à l'obsession. Ici, le chasseur noir devenu à moitié fou adopte des comportements décrits comme sauvages s'il revient chez lui : incontrôlable, il émet des sons inintelligibles. Une différence émerge toutefois : chez les Noirs du Pacifique équatorien, les hommes pris par l'appel de la forêt ne s'en retournent jamais de leur plein gré dans leur famille. Au pire, ils « se font *tunda* » (« *se hacen tunda* ») et s'éteindront dans l'épaisseur végétale, espace où toute rédemption de l'âme s'avère désormais impossible.

Lorsqu'un homme répond favorablement à cette invite, son entourage rassemble et utilise les éléments qui font de lui un chrétien (présence des parrains, mention du prénom, eau bénite...). Des récits sur les actes de malveillance de la *tunda* sont encore contés de nos jours, même si les Noirs reconnaissent qu'ils sont beaucoup moins fréquents qu'autrefois. Toujours pourtant d'actualité, ils sont même médiatisés par une radio à diffusion régionale (radio *Latina*), comme l'histoire de cet homme, âgé de 40 ans environ, originaire de la communauté de Concepción sur le fleuve Santiago qui disparut trois jours en forêt, le 4 décembre 2005. Il avait perdu son chemin (« *no topaba el camino por donde salir* »), désorienté par la *tunda* qui le garda sous sa protection (« *lo tuvo en el monte* »). Les habitants partirent à sa recherche à l'aide de percussions (*bombo* et *cumuno*, utilisées lors des fêtes des saints) et de fusils. La présence des parrains (ou de ceux qui se font passer pour tels) de l'individu fut indispensable. Tous prièrent le *Magnificat* (cantique de la Vierge), le « Notre Père », le « Je crois en Dieu », répétèrent son prénom et chantèrent des chants funèbres (*alabaos*), tout cela dans l'idée de défaire le malheureux de l'emprise maligne. Lorsqu'ils l'eurent retrouvé, il sortit à moitié fou (« *salió medio loco* »), à moitié sauvage (« *salió medio arisco. No quería hacer caso a la gente* »). Ils durent l'attacher et prier à nouveau le *Magnificat*. Pour le réintégrer socialement, ils le frottèrent avec du sel, le baignèrent avec de l'eau bénite. Une fois maîtrisé et apprivoisé, l'homme retrouva l'usage de la parole et témoigna de son existence auprès de la *tunda* (danse, repas de crevettes, toilette, chants, couche). Mais ce séjour avec les non-humains lui laissa quelques séquelles comme des absences lors de discussions, traduisant un manque de parole propre à un univers non socialisé. Les Noirs le désignent à présent comme quelqu'un qui est resté un peu dur de la tête (« *queda medio duro de la cabeza* »). Pour le réintroduire dans le monde des humains, il convient de le baptiser à nouveau, d'apposer symboliquement le sceau chrétien sur son âme. Le rôle central des (pseudo-)parrains, l'usage de l'eau

bénite, les signes de croix et les prières récitées constituent les éléments indispensables à un baptême. Par ce dispositif religieux, ils confirment le lien social qui rattache cet homme au monde des vivants, lien qui se traduit avant tout en termes chrétiens. En affirmant oralement l'identité chrétienne du chasseur étourdi par la *tunda* – par les prières et la prononciation de son prénom – et en renouvelant le geste du baptême avec les parrains, les Noirs soulignent avant tout son humanité (parfois partiellement) retrouvée. Cette identité chrétienne donne la possibilité à l'homme *entundado* d'être à nouveau baptisé et donc rechristianisé et resocialisé. En d'autres termes, c'est parce qu'il a été baptisé une première fois que la recherche du malheureux s'avère fructueuse et que ses proches peuvent organiser un deuxième baptême, ce qui procure l'antidote aux effets déshumanisants d'une telle rencontre sylvestre. Pour éviter la fréquence de ces face-à-face, les Noirs adoptent également des modes de protection.

Des protections chrétiennes

Quand un homme se rend en forêt, il se trouve régulièrement confronté au même type de relation mise en place initialement entre Jésus-Christ et le diable. Ce dernier est connu pour avoir testé le Christ, mais sans avoir pu le faire fléchir. Selon un chasseur de Telembí :

dans le Livre [la Bible], le diable testa Jésus-Christ. Il lui dit en arrivant à la maison et en lui donnant une pierre, de faire du pain. Jésus-Christ lui répondit que l'homme ne vivait pas seulement de pain, mais aussi de la parole que Dieu lui donnait. C'est ainsi qu'il le mit à l'épreuve 40 jours et 40 nuits et Jésus-Christ ne mangea pas. Il ne mangea ni ne fit du pain. C'est alors que le diable se rendit compte que Jésus-Christ pouvait le vaincre, parce qu'il ne se laissa pas dominer.

Plusieurs versions permettent de revenir sur ce rapport de tentation que le diable essaie en vain d'établir avec Jésus-Christ, relation qui ne cesse d'être reconduite et reproduite lors des déplacements des hommes en forêt, et même une fois après leur mort sur le chemin qui mène au purgatoire (voir *supra*). Comme le précisent les Noirs, le diable est un ange déchu au même titre que la *tunda* ; tous deux sont voués à une errance éternelle dans le monde de l'obscurité et auquel la forêt donne accès.

À la différence du Christ, l'être humain est fragile et peut succomber aux tentations. Pour s'en prémunir, les Noirs font usage de protections chrétiennes car, selon le chasseur de Telembí, « le diable ne supporte pas les prières, et parce qu'il ne sait pas faire le signe de croix... ». Tout un attirail d'inspiration chrétienne peut donc être employé pour éloigner les ennemis. Le baptême rend possible le recours à cet attirail et assure son efficacité. Les Noirs adoptent, pour se défendre, les prières récitées en silence, le port d'une image de saint ou de vierge dans une poche, du rosaire autour du cou, le signe de croix et l'émanation de la fumée et de

l'odeur de pipe *cashimba* ou de simples cigarettes ²¹. La fumée qui s'exhale de cette pipe fait fuir les ennemis, les affaiblit (*flojea*), étourdit les serpents, protège le chien de chasse, car feu et fumée sont des créations divines. Leur pouvoir est tel que les Indiens Chachi aiment parfois se réfugier chez les Noirs quand la *tunda* s'en prend à leur demeure et/ou à leurs occupants. Elle ne pénètre jamais une maison de Noirs embaumée de cette odeur protectrice. L'insistance avec laquelle certains chasseurs parlent de cette sorte de bouclier magique contraste avec la description que rapporte Losonczy (1997, p. 129) dans le cas des Noirs du Chocó colombien. Le chasseur, selon cet auteur, ne doit en aucun cas penser à arborer ou porter sur lui en le dissimulant un objet empreint de divin, car cela pourrait éveiller le courroux des entités surnaturelles et diminuer ses chances de tuer du gibier. « L'homme ne peut compter que sur la neutralité des forces surnaturelles sauvages et sur la suspension délibérée, mais momentanée de son identité de *cristiano* (chrétien) pour revenir avec son butin dans le monde des contours clairs » (*ibid.*).

Dans la province d'Esmeraldas, les Noirs doivent, au contraire, affirmer et même confirmer leur identité chrétienne, à la fois pour revenir indemnes chez eux, mais aussi pour éviter de rentrer bredouilles. D'autres mesures sont adoptées à des fins préventives. Chasseur, coupeur de bois, agriculteur et agricultrice ou encore simples dormeurs vont souvent revêtir leur tenue à l'envers pour éviter que les morts ne s'approchent. Les Noirs peuvent aussi employer une fumigation à base d'herbes (romarin, *palo santo*) employées habituellement dans le cadre des fêtes des saints. L'odeur qui s'exhale éloigne les défunts. Même si rien jusqu'à présent ne permet de conclure que le chasseur *entundado* est perçu comme malade (*enfermo*), le baptême donne l'impression de jouer un rôle à la fois prophylactique, quand il est associé aux usages de l'attirail chrétien, et thérapeutique, en entravant le processus de déshumanisation en cours. De plus, dans le cadre des activités cynégétiques, le fait de se référer au christianisme joue le rôle de bouclier quand la personne qui y fait recours est baptisée. Son identité chrétienne la rend opérationnelle. Le chasseur doit donc être baptisé et initié à la symbolique chrétienne avant d'entreprendre ses premières sorties en forêt. De cette façon, en établissant un lien avec le divin, il est protégé. Cette relation au divin joue donc un rôle préventif, mais c'est elle aussi qui permet au chasseur d'avoir de la chance pour tuer sa proie (« *suerte para matar* »).

LE « BRAS ABÎMÉ » DU CHASSEUR NOIR

Rentrer bredouille : l'incomplétude de la personne noire

Une fois qu'il pénètre l'espace de la forêt, le chasseur peut demander à Dieu – créateur du monde et des animaux – de l'aider dans son entreprise. Pourtant, il

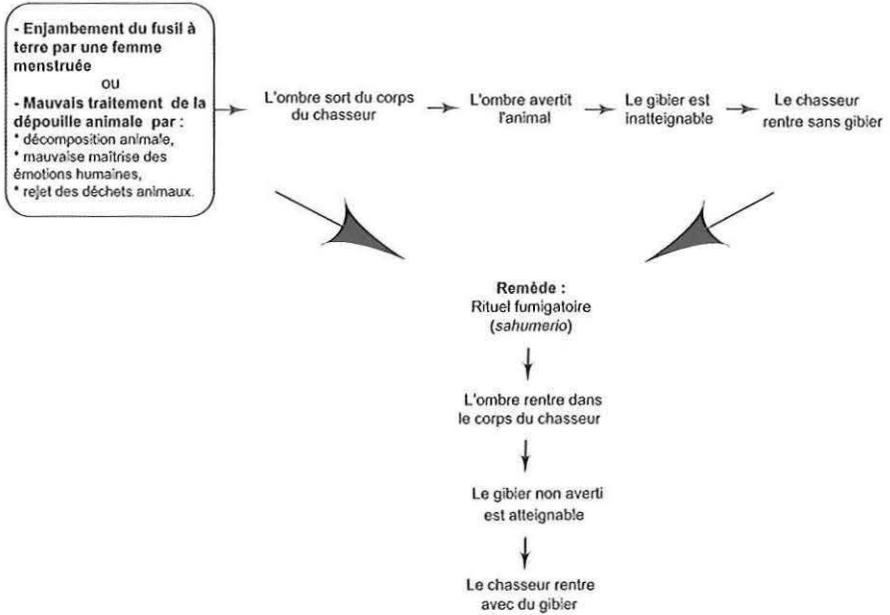


FIG. 4 – Processus produisant et rétablissant le « bras abimé » du chasseur noir.

peut arriver que, malgré ses prières, un chasseur rentre bredouille après chaque campagne de chasse. Les Noirs utilisent alors l'expression « *salir vacío* » – que l'on peut traduire littéralement par « sortir vide » – pour parler de cette quête infructueuse. Si cette situation devient récurrente, ils disent que le bras du chasseur est abimé (« *el brazo está dañado* ») car il ne peut plus tuer de proie (Figure 4). Quatre raisons peuvent expliquer cette situation. Elles s'articulent autour de la notion de respect et du comportement que les humains adoptent vis-à-vis de la dépouille animale. Tout d'abord, le chasseur a trouvé l'animal en état de décomposition, quelque temps après l'avoir abattu²². Ensuite, pendant les différents traitements de la dépouille jusqu'au moment de sa consommation, le chasseur, sa femme, l'un de ses enfants ou encore un proche – à qui il a donné de la viande – n'a pas su maîtriser sa colère (*rabia, soberbia, bravo*). La mauvaise gestion des émotions peut avoir des répercussions sur la relation chasseur-animal et sur la capacité de l'homme à atteindre le gibier. Par exemple, deux enfants se disputent un morceau de viande, se plaignent d'en avoir trop peu, le rejettent avec mécontentement ; une épouse en colère contre son mari refuse de nettoyer la dépouille pour la cuisiner ; ou encore un voisin rejette par dégoût la nourriture offerte. Les Noirs (hommes et femmes) insistent beaucoup sur cette explication. Troisièmement, les éléments de l'animal qui sont considérés comme non comes-

tibles et pérennes (os, peau, poil, sang) sont jetés sans précaution dans des lieux inappropriés. Il ne faut pas, par exemple, s'en débarrasser dans les latrines, le fleuve ou, pire, dans la mer. Il convient de les brûler dans le feu du foyer de la cuisine ou de les donner à consommer au chien. Dans ces trois premières explications, nous voyons que la manière de traiter directement ou non la dépouille de l'animal peut être la cause des échecs cynégétiques postérieurs répétés. Finalement, il est aussi dit qu'une femme en période de menstruation peut toucher un fusil sans risque pour le chasseur, mais qu'elle ne doit jamais passer au-dessus de l'arme à terre sinon il rentrera bredouille. Les trois premiers motifs soulignent le respect que les Noirs témoignent à la dépouille de l'animal sylvestre. Cette attitude n'est pas étrangère aux Amérindiens d'Amazonie. Descola (1986, p. 318) insiste sur le respect voué aux os des dépouilles chez les Achuar. Il propose d'interpréter ce traitement des os comme un « hommage funéraire » à l'égard du gibier. Sans cette attention, les risques d'être victimes des sanctions du maître des animaux augmentent. Allard (2003, p. 155) fait un constat comparable pour les Aché du Paraguay. Au contraire des anciens de ce groupe, les jeunes hommes ne peuvent, en aucun cas, sucer les os du pécaré à collier sous peine d'être perforé par une branche en forêt.

Par ailleurs, tous les chasseurs noirs ne montrent pas la même fragilité face à ces impairs car, comme le souligne l'un d'eux, « *la cosa es según como es el brazo* »²³. Tout dépend des gestes réalisés la première fois que le (jeune) chasseur est rentré de la forêt avec du gibier. Si aucune précaution n'a été prise, si les os ont par exemple été jetés dans les toilettes, le chasseur ne souffrira pas du handicap du « bras abîmé ». Tout dépend aussi de la manière dont la « mère » du jeune homme traitera les déchets. Autrement dit, le degré de fragilité du bras du jeune chasseur dépend de la femme qui a en charge son éducation et la cuisine, souvent la mère ou une grand-mère maternelle ou paternelle ou encore une grande sœur, puis, plus tard, une ou plusieurs épouse(s)²⁴. Certains Noirs montrent une vulnérabilité vis-à-vis d'une seule espèce animale ; d'autres présentent une fragilité vis-à-vis de l'ensemble de l'univers animal comestible. Si le bras s'est affaibli suite à une chasse au fusil (*montería*) ou du piégeage au fusil²⁵, l'homme se montrera évidemment improductif à l'usage de ces techniques sauf si, dans le deuxième cas, il fait appel exceptionnellement à sa femme. Celle-ci mettra en place le dispositif sur un sentier qui mène au champ. Les comportements observés concernant l'utilisation du piège à assommer varient quelque peu. Même si son « bras est abîmé », le chasseur peut espérer capturer du petit gibier. Il abandonnera le piège inopérant pour en monter un nouveau. Femmes et enfants peuvent également être confrontés à ce problème et adoptent alors la même solution.

Les Noirs consomment également du poisson et des animaux d'élevage. « Le bras abîmé » peut aussi affecter l'activité des pêcheurs : adultes et enfants, hommes et femmes. Les pratiques halieutiques sont multiples et ne sont pas désignées par un terme générique spécifique. Comme dans la chasse, chaque

technique de pêche est traduite par une appellation exclusive. Dix procédés ont été répertoriés : trois types de pêche au filet (*echar trasmallo*, *tirar atarraya*, *challar*), deux techniques à l'hameçon (*pesca con anzuelo*, *pesca con calandra*), à la nasse (*echar katanga*), au panier (*canastear*), à la dynamite (*tirar torpedo*), au fusil et au harpon la nuit (*mariscar*) et à l'aide de pièges posés sur les berges (*hacer coral*). Il semble que le syndrome du « bras abîmé », qui affecte surtout les chasseurs, est nettement moins grave pour les pêcheurs en eau douce et n'atteint jamais celui qui a procédé à la mise à mort d'un animal d'élevage. Une colère exprimée au moment de la consommation de la viande n'aura ainsi aucune incidence sur l'abatteur, car « cela concerne seulement le gibier puisque, quand les animaux sont domestiqués, on n'a pas besoin de chance pour les tuer ». Autrement dit, comme l'atteste cette réponse donnée par une femme noire, la chance n'intervient que dans la fragile relation mise en place entre l'homme et l'animal non domestiqué.

Plus précisément, on peut se demander si le « bras abîmé » ne serait pas le résultat d'une sorte de décomposition partielle de la personne du chasseur noir qui le rendrait incompetent. Cette idée peut être rapprochée de celle avancée par Goulard (1998) à propos des Indiens Ticuna d'Amazonie colombienne. Dans un même contexte cynégétique, l'homme ticuna peut subir une altération de son essence vitale compromettant le succès de son activité. Trois éléments composent la personne noire : le corps (*cuervo*), l'âme (*alma*) et l'ombre ou double de l'âme (*sombra, alma*)²⁶. Lorsque l'une des normes régulant le rapport entre les hommes et la dépouille animale est transgressée, l'ombre du chasseur s'extrait spontanément de sa personne et éloigne le gibier. C'est comme si l'ombre prévenait l'animal, l'empêchait de tomber dans un piège ou d'être atteint par les munitions. Autrement dit, la réussite du chasseur dépend uniquement de l'intégrité de sa personne au sens premier du terme. Notons, par contraste, qu'en Amazonie, chez les Achuar par exemple (Descola 1986, pp. 317-330), pour garantir leur succès à la chasse, les hommes développent des rapports de séduction et d'affinité avec le gibier et les « esprits » qui les contrôlent. Comment les Noirs peuvent-ils alors recomposer leur personne et donc remédier au « bras abîmé » ?

Rituel fumigatoire propitiatoire : recomposer sa personne

Au sud des Basses Terres du Pacifique, pour traiter son handicap cynégétique, le chasseur noir va préparer un remède (« *hacer remedio* »), réparer ou arranger le bras et le corps (« *componer el brazo y el cuervo* »), réaliser le secret avec le corps (« *hacer el secreto con el cuervo* »), « secret » qui harmonisera à nouveau la relation avec le gibier. Il existe quelques exceptions à la règle. Certains hommes retrouvent la force de leur bras et toute leur aptitude sans aucun remède après plusieurs mois d'inactivité cynégétique. Néanmoins, pour mener à bien cette procédure, le chasseur peut user d'éléments symboliques chrétiens visant à réin-

corporel son ombre et à gagner à nouveau la chance dans sa pratique devenue défaillante. Pour cela, il réalise un rituel fumigatoire, *el sahumario*, dans sa propre demeure. Les chasseurs ne sont pas toujours unanimes sur la nature des éléments à utiliser dans ce rituel. Au mieux, ils s'accordent sur l'emploi dans une casserole usagée, de charbon, de poils de l'animal tué, de cheveux de celui qui n'a pas su contenir sa colère et a mal traité la dépouille. Les cheveux doivent être arrachés ou coupés en quatre endroits, en respectant le sens du signe de croix. Cependant, ils sont parfois difficiles à obtenir car il n'est pas toujours possible d'identifier le fautif. De plus, certains éprouvent souvent de la réticence à remettre une touffe de leurs cheveux car elle peut être utilisée dans des actes de sorcellerie visant à leur nuire²⁷. Dans le cas d'un refus catégorique, il est dit que le chasseur perd son bras à jamais (« *perde el brazo para siempre* »). Pour ce qui est du rituel proprement dit, certains récitent le « Je crois en Dieu » à trois reprises, d'autres le « Notre Père ». Le contenu de la casserole doit être brûlé à petit feu ; ce rituel est réalisé de préférence en fin d'après-midi, un jour sur deux pendant trois jours. Le chiffre trois est présent dans de nombreux cérémoniels. On ne peut s'empêcher de penser à la Sainte Trinité, mais d'après mes informateurs, il rappelle davantage les trois clous ayant servi à la crucifixion du Christ. Pour garantir plus d'efficacité symbolique au rituel, certains ajoutent *palo santo* et romarin, des copeaux de l'escalier d'entrée de la maison, des morceaux du toit en feuilles de palmes séchées (*tagua*). Si le chasseur décide de se procurer des éléments du toit, il en coupera en trois endroits de la pièce, en formant dans son déplacement un signe de croix. L'usage d'éléments domestiques est significatif puisque, comme on l'a vu, la maison représente le lieu où la communication avec le monde divin est favorisée. Le rapport à l'escalier, et donc au seuil du domicile, traduit l'appartenance à un lieu, à un chez-soi. Une fois les préparatifs terminés, s'exhalent de la casserole une fumée et une odeur dont le chasseur s'embaume avec son fusil et son chien. Le jour du rituel fumigatoire, le chasseur ne doit pas se baigner pour que son corps conserve l'odeur de fumée de poils brûlés (*el aroma del humo*) comme si, en identifiant cette émanation animale, l'ombre retrouvait à son tour le chemin de son corps. En agissant ainsi, un rapprochement entre l'homme et l'animal est opéré, une sorte de réconciliation a lieu. Le chasseur devient en quelque sorte l'animal, en se laissant pénétrer de son odeur même si celle-ci a été transformée. Il partage dès lors avec lui une caractéristique commune, une même effluve. Un ancien chasseur conseille de faire brûler des braises « pour que ne monte pas tant la fumée du bois sinon seulement la fumée du poil de l'animal ». Une fois l'ombre réincorporée, il peut à nouveau tuer du gibier²⁸. Mais l'opération n'est pas sans péril car elle est susceptible de remettre en question son identité humaine. Comment cette phase de recomposition de la personne pourrait-elle jouer sur l'humanité du chasseur ? Par ce procédé, en réassimilant son ombre, il existe toujours le risque de devenir entièrement cet animal dont il s'est approprié l'odeur. On peut penser que le transfert est efficace et sans danger par la mani-

pulation d'éléments chrétiens car cette manipulation assurerait le maintien de l'humanité du chasseur. Par cette pratique, l'homme canalise l'effluve sur le corps, préservant alors l'âme et l'ombre de toute transformation. Le système semble verrouillé : cette médiation conforte non seulement la réussite du rituel propitiatoire, mais rappelle aussi à son auteur qu'il demeure humain en priant et en agissant comme un chrétien. En bref, il ne fait plus qu'un avec son ombre au prix d'une métamorphose partielle, jamais totale, car maîtrisée par ce qui est chrétien.

Chasse et métamorphose des Noirs : un dispositif amérindien à l'efficacité divine

Un tel processus de métamorphose existe ailleurs et semble comparable à des pratiques d'acquisition de qualités animales, analysées dans des populations amérindiennes d'Amazonie (Rogalski 2003) et, de façon moindre, sur le littoral Pacifique, chez les Emberá colombiens, par exemple dans le cadre de rituels de naissance (Losonczy 1986). Dans l'exposé du rituel fumigatoire, la relation mise en place entre l'être non humain et l'homme atteint un paroxysme. Notons que, dans son approche comparative en Amazonie, Rogalski (*ibid.*) décrit un dispositif dans lequel les odeurs ressenties par l'individu constituent non seulement un mode d'interaction entre l'humain et l'animal, mais aussi un moyen d'assimiler des attributs animaux. Il ressort néanmoins des exemples retenus par cet auteur que ce type de contact peut être nocif dans ces sociétés amazoniennes, c'est le cas par exemple chez les Juruna où la femme doit éviter l'odeur de la fumée de poils de gibier, car elle est nuisible à la vie de son enfant (*ibid.*, p. 41). Par ailleurs, l'usage que les Amérindiens font des os, définis comme des « "attracteurs" du gibier » (*ibid.*, p. 8), est comparable à celui des poils et de leur émanation par les Noirs.

Ces derniers peuvent acquérir des caractéristiques animales dans d'autres circonstances, en particulier, lors du traitement du nombril du nouveau-né juste après l'accouchement²⁹. Une fois le cordon ombilical coupé, il faut soigner le nombril de l'enfant (*curar el ombligo*). Parfois, simultanément, la mère, la grand-mère maternelle ou encore la sage-femme va lui appliquer une poudre de provenance animale, végétale, minérale ou d'un simple objet. Cet acte est désigné par le terme *ombligiar* et favorise la chance pour le nouveau-né (*suertoso*). Le rituel rend cette qualité intrinsèque à la personne, état traduit par l'expression vernaculaire *ser ombligado*. Une sage-femme de Camarones expliquait qu'en boucanant un colibri, il fallait ensuite le réduire en poudre fine pour enfin l'apposer sur le nombril non cicatrisé. En grandissant, l'enfant ferait preuve d'une grande agilité et de vivacité au cours des bagarres. Ses adversaires ne pourraient le surprendre. Il serait vif et vélocé comme ce petit oiseau. Une vieille femme de Zapallo Grande estimait aussi l'efficacité de ce rituel de naissance en utilisant de la poudre du canon du fusil de chasse. Elle l'avait appliquée sur le nombril de son fils, devenu par la suite un chasseur hors pair³⁰. Une autre femme de Camarones

racontait comment, en râpant le dos d'une cuillère travaillée dans une calebasse oblongue, on modèle une fillette en une cuisinière exemplaire. Bien que devenues inhérentes à la personne, ces qualités peuvent diminuer (*se rebajan*), perdre de leur efficacité si le possesseur consomme l'animal ou l'objet vecteur de la transmission. Une catéchiste de Santa María disait de sa fille : « si elle en mange, ça ne marche plus... ».

Cette technique, ou « procédé rituel métaphorique », est décrite en des termes assez semblables par Losonczy (1986, pp. 279-283) pour les Noirs du Chocó colombien et selon un dispositif un peu différent chez les Indiens Emberá de la même région (*ibid.*, pp. 267-268). Bien que le rite de naissance amérindien prenne le nom espagnol *ombligado*, le nombril n'est pas le vecteur ni le réceptacle des qualités animales transférées. Mais, en frottant la tête du nourrisson (pour un garçon par exemple), son visage ou ses extrémités avec de la poudre de griffes, d'oreilles, de pattes, d'yeux ou de dents animales, « il doit devenir en quelque sorte semblable en acquérant par ce premier corps à corps partiel leur "force" » (*ibid.*, p. 267).

Un point commun émerge entre ces différents rituels : aussi bien chez les Noirs des Basses Terres du Pacifique équatorien et colombien que chez les Emberá, le transfert de qualités animales désirables se fait, par ce rituel, vers le corps humain. Néanmoins, aucune référence au christianisme ne semble nécessaire pour en assurer l'efficacité symbolique. Cet aspect se distingue de la situation observée dans le cadre cynégétique des Noirs du Cayapas. Comment expliquer cette divergence entre ces deux types de rites où le rapport humain-animal traduit en termes de métamorphose est indéniable ? La réponse ne semble pas se trouver au niveau des vecteurs de transmission, ni des qualités acquises. Dans les deux cas, en incorporant des caractéristiques animales, l'individu peut acquérir des compétences valorisées socialement : être un bon chasseur, une bonne cuisinière, etc. L'explication pourrait résider dans les techniques de transmission (perception des odeurs ou manipulation du corps), mais rien ne permet encore de l'affirmer complètement. Peut-être s'agit-il de la finalité exacte du processus rituel ? À savoir la réincorporation de l'ombre, laquelle assure le succès à la chasse et surtout le maintien de son identité. Ici, l'identité chrétienne de l'homme est conservée par le bon traitement de son corps, ce qui permet d'éviter également l'errance de son ombre. En canalisant le processus de métamorphose sur le corps, les deux âmes demeurent intactes. Dans le rituel de naissance, seul importe le corps. Autrement dit, ni l'âme ni l'ombre ne sont concernées par le geste effectué. D'ailleurs aucun des propos recueillis n'y fait référence. Comme leur intégrité n'est pas remise en question, les Noirs n'ont aucun besoin d'employer des éléments chrétiens. Là, le bon traitement du nombril de l'enfant détermine uniquement ses futures compétences.

Pour le rituel de naissance, les Noirs adoptent donc une procédure qui respecte la même logique que certains dispositifs employés par des populations

amérindiennes des Basses Terres d'Amazonie et du Pacifique. L'enveloppe corporelle devient seule le siège des qualités animales acquises. Si le chasseur utilise la symbolique chrétienne pour remédier au « bras abîmé », c'est pour réincorporer son ombre intacte. Pour cette raison, la métamorphose des Noirs, toujours contrôlée, est partielle car corporelle. Elle demeure néanmoins relativement pérenne en incorporant des qualités animales (et d'objets). Étant donné les précautions prises, le chasseur ne peut faire l'objet d'une métamorphose totale, même ponctuellement.

CONCLUSION

La chasse peut, certes, être réduite à un ensemble d'activités et de techniques de prédation menées et utilisées dans les espaces *del monte*. Mais, abordée comme mode d'interaction entre humains et non-humains, elle prend un sens plus large selon les contextes de contacts, que ce soit au cours de la partie de chasse *stricto sensu* ou pendant le traitement de la dépouille animale ou encore lors du rituel domestique, considéré comme un acte de propitiation cynégétique. Au cours d'une chasse, la rencontre imprévue avec la *tunda* fait l'objet d'évitement. Une fois le gibier tué, la relation avec l'animal est recherchée et soumise à des règles précises. Elle ne porte pas à conséquences si celles-ci sont attentivement respectées. En revanche, si elles sont transgressées, les Noirs vont provoquer et placer sous contrôle l'interaction avec l'animal afin de parer à tout dérapage fortuit et garantir l'efficacité du rituel qui permettra de remédier à l'incident.

Dans tous les cas, ces pratiques cynégétiques sont marquées par le sceau chrétien et plusieurs raisons justifient cet état. Tout d'abord, l'univers des Noirs du nord-ouest de l'Équateur et tous les êtres qui le peuplent sont, à leurs yeux, des créations de Dieu. Bien que dangereux pour les humains, les ennemis sont le fruit de l'engendrement divin. Leur déviance initiale n'a pas été maîtrisée et se traduit, depuis lors, en termes de tentations, comme l'indique leur appellation. Concentrés dans la forêt, ils ne cessent de tenter les hommes qui la pénètrent. Le seul moyen de leur résister – et de rester humain – réside dans le baptême et dans les usages de la symbolique chrétienne. Faibles face aux tentations sylvestres, les Noirs assurent la rédemption de leur âme en affirmant leur identité chrétienne. Ces usages deviennent efficaces une fois la personne baptisée.

Ces symboles ne peuvent toutefois prévenir un basculement progressif et inéluctable en non-humain, notamment quand, *entundado*, le chasseur demeure à jamais dans les pénombres sylvestres. L'unique issue est la mort. Loin des habitations, le corps est laissé à l'abandon, à la merci des ennemis et des animaux. L'absence de traitement adapté et chrétien du cadavre dans un espace approprié donne lieu à une métamorphose totale en tentation. Cette transformation concerne la personne dans son intégralité car l'âme et l'ombre, privées de

l'accompagnement funéraire des humains, ne bénéficient plus des protections chrétiennes et de l'action salvatrice du baptême. Devenues anonymes, l'âme et l'ombre ont pour destin d'apeurer les humains et d'errer indéfiniment dans les espaces *del monte*. On le comprend bien, elles représentent le siège de l'identité humaine et chrétienne, apposée par le nom de baptême, qu'il convient de maintenir intacte de toute altération éventuelle. Cela est rendu possible par une bonne médiation du corps. Pour cette raison, le rituel fumigatoire met en relation l'ombre du chasseur et l'animal. L'acquisition de l'odeur animale doit être centralisée sur le corps du chasseur pour accompagner la réincorporation de son ombre. En bref, pour tuer à nouveau du gibier tout en demeurant entièrement humaine, la personne du chasseur doit être complète. Cela signifie obtenir un corps hybride, en partie animal, avec une âme et une ombre non transformées ; une procédure probablement empruntée aux Amérindiens et réajustée à travers des termes chrétiens. De leur vivant, les Noirs supportent donc une métamorphose partielle, mais jamais intégrale, car, sinon, ils risqueraient de perdre la vie. Cette conclusion contraste avec celles développées par Istvan Praet (2006) dans son étude sur les Indiens Chachi. Proches voisins des Noirs, les Chachi se transforment ponctuellement et totalement en « monstres » (notamment des ennemis) dans des contextes précis (mariage, séance chamanique, rituel funéraire, etc.), ce qui est envisagé comme un acte de courage. Ils prennent peur lorsque les circonstances occasionnant des métamorphoses sont involontaires (maladie, etc.). En revanche, aussi bien chez les Chachi que chez les Noirs, la mort entraîne une métamorphose irrévocable du défunt. Dans un cas, il devient un « monstre » ; dans l'autre, soit il rejoindra les « bons morts », soit il sera happé par les ennemis pour devenir l'un des leurs.

En d'autres termes, les contours de la personne humaine noire et du chasseur sont façonnés par la relation avec le monde animal et ennemi, laquelle est régulée et rendue intelligible par le rapport au monde divin. Ce dernier définit et affermit l'identité humaine, potentiellement déstabilisée dans les activités cynégétiques. Les situations exposées aident à déterminer les critères adoptés pour estimer si une personne est humaine, non pas par son apparence physique mais bien plus par son mode d'être et d'agir en chrétien (le baptême, les usages *ad hoc* de la symbolique chrétienne, etc.). Le chasseur, quand il pénètre la forêt et s'en va en quête de gibier, doit donc affirmer ouvertement son rattachement au monde chrétien et, en aucun cas, le camoufler. La situation est donc très différente de celle, sur un terrain pourtant proche, décrite par Anne-Marie Losonczy (1997, p. 398) qui déclarait que cette pratique « constitue une double transgression de l'ordre du divin », l'obligeant à « une mise en suspension momentanée de son âme-ombre ». Selon les Noirs du fleuve Cayapas, chaque sortie reproduit inévitablement le rapport entre Jésus-Christ et ses ennemis tentateurs. On assisterait alors à une incorporation du récit divin, une mémoire mise en acte sans cesse réactualisée, une sorte de mythe vécu présent dans des gestes ordinaires. On ne

peut donc interpréter la chasse en termes de transgression sinon de renforcement de l'ordre du divin, un mal nécessaire chargé de rappeler aux hommes leur place dans leur rapport au monde. En ce sens, les traitements du corps du chasseur confortent le statut d'humain potentiellement fragilisé. Ils entretiennent un rapport à l'autre non humain où s'enchevêtrent subtilement une logique catholique et une autre amérindienne. *

* Manuscrit reçu en janvier 2007 et accepté pour publication en juin 2007.

NOTES

Je tiens à remercier Jacques Galinier, Éric Garine, Raymond Jamous, Claude Mercier, Cécile Thiébault, Geneviève Dollfus, Istvan Praet, Mary-José Otero, Philippe Erikson et Rozenn Douaud. Cette recherche n'aurait pu être réalisée sans l'aide de Jorge León Trujillo, Raquel Lovato et Juan Carlos Vieira à Quito et celle de nombreuses familles noires et chachi du fleuve Cayapas qui ont bien voulu partager leurs savoirs et leurs pratiques.

1. Les Épera viennent du littoral Pacifique colombien (province du Chocó) et sont connus sous le nom d'Emberá. Ils parlent la langue sia. Quant aux Chachi, ils disent venir des Andes septentrionales qu'ils auraient fuies après l'invasion des Incas et/ou des Espagnols. Les chroniqueurs de l'époque coloniale et des chercheurs avaient l'habitude de les désigner par l'appellation Cayapas (jusque dans les années 1980). Leur langue, le cha'palaache, est apparentée à la famille linguistique barbaoca (Fabre 2005).

2. Le peuplement du bassin versant Santiago-Cayapas par les Noirs est relativement récent et remonterait aux premières vagues de migration en provenance de la région de Barbaoca (province du Nariño, Colombie), datant des années 1820 environ. Ces premiers flux migratoires ont précédé l'abolition de l'esclavage (1851) et se sont ensuite amplifiés jusqu'en 1920 environ (West 2000). L'actuel conflit colombien provoque régulièrement de nouveaux déplacements à destination de la province d'Esmeraldas (Hoffmann 2004). Les anciens de différentes familles du fleuve Cayapas racontent encore les itinéraires parcourus par leurs aïeux installés initialement en Colombie. En revanche, peu de Noirs ont ici entendu parler de l'Afrique. Avec la diffusion de l'école, de la télévision, avec les voyages de visiteurs non résidents sur le fleuve et une nette amélioration des modes de communication fluviale et terrestre, ils acquièrent de nouveaux savoirs concernant leur origine africaine et leur propre histoire. Certains contextes (conflits fonciers avec les « colons » métis) amènent également des dirigeants noirs à se réapproprier leur histoire (marronnage et résistance) dans l'idée de défendre des droits sur la scène politique nationale (Minda Batallas 2002).

3. Dans sa thèse, Istvan Praet (2006) explique clairement en quoi un bon chasseur est considéré par les Chachi comme « un homme de valeur » (*dajruku*). De plus, il insiste bien sur le fait qu'en aucun cas les animaux ne sont perçus autrement que tels qu'ils sont. Enfin il ne décrit pas de relation particulière avec les non-humains dans le cadre de l'activité cynégétique.

4. Les noms scientifiques des animaux et des plantes cités dans ce texte sont donnés dans la Figure 3.

5. Les Noirs célèbrent notamment saint Antoine (*San Antonio*, le 13 juin), la Vierge du Carmen (*Virgen del Carmen*, le 15 juillet), la Vierge de la Merci (*Virgen de la Merced*, le 24 septembre), saint Martin (*San Martín*, le 3 novembre), la Vierge Immaculée Conception (*la Purissima* ou *Virgen Inmaculada*, le 8 décembre).

6. Sur le rapport entre l'espace habité et la communication avec le divin, voir Losonczy (1997, pp. 118-126).

7. Dans les années 1960-1970, lors de son enquête à San Lorenzo, Whitten (1998, pp. 177-179) a bien vu le rôle propitiatoire de saint Antoine dans les activités de pêche. Les hommes s'adressent notamment à lui lors des fêtes des saints (*arrullo, velorio de santo*). Selon l'une des interlocutrices

interrogées sur le fleuve Cayapas, on peut également faire appel à la Vierge de la Merci en récitant une prière blanche. Les oraisons blanches sont uniquement destinées aux saints ou aux vierges. Ce sont des invocations divines permettant de soigner les malades, de sauver des vies, de retrouver des objets et des personnes perdues.

8. Cette classification ne recoupe que partiellement la présentation formulée par Losonczy (1997) à ce sujet : pour les Noirs du Chocó colombien le terme *el enemigo* désigne uniquement le diable. Autrement dit, les autres entités sylvestres, néfastes pour les hommes, ne sont pas signalées, comme en Équateur, par un même substantif pluriel, *los enemigos*. En revanche, la définition donnée de la sous-catégorie des tentations par les Noirs du fleuve Cayapas correspond plus à ce que leurs voisins Chachi nomment les diables (*diabulu* ou *ku'me*). Les *diabulu* désignent tout un ensemble d'entités surnaturelles malines – parfois absentes des croyances des Noirs –, et les serpents. Ils ont les moyens de se métamorphoser si bien qu'il existe peu de descriptions morphologiques précises (Praet 2006).

9. Des Noirs parlent parfois de la *mula*, fruit de l'union entre le diable et la *tunda* ou entre un prêtre et la *tunda* ou encore entre un parent d'un enfant et l'un de ses parrains.

10. Les Noirs identifient d'autres tentations. Ils sont très sensibles à la présence des morts. Ils distinguent des défunts décédés d'une « bonne mort », les cas de malemorts, les enfants avortés (*avortos*) et abandonnés dans la nature sans avoir été baptisés ou encore les noyés (*ribiel*). Les premiers gémissent et pleurent dans l'attente d'un baptême symbolique qui leur permettra de rejoindre paisiblement le ciel. Ils désignent également comme vision une poule noire (*gualgura*) qui attire ses victimes en caquetant de nuit, et la femme sorcière (*bruja*) qui, la nuit venant, se transforme en oiseau et guette les nouveau-nés non baptisés pour sucer leur sang.

11. L'enfant est, dès la naissance, considéré en partie comme un humain. Les sages-femmes noires (*parteras, comadronas*), qui assistent aux accouchements, jouent un rôle primordial dans le processus d'humanisation de la personne en plaçant le moment de la naissance sous les auspices de la Vierge Marie et en « recevant » (*recibir*) le nouveau-né dans le monde humain. Elles précèdent l'intervention des parrains. À propos du rôle des sages-femmes noires en Colombie, voir Losonczy (1989).

12. Pour plus de détails sur le rôle des femmes dans ce contexte funéraire et le rapport qu'elles entretiennent avec cet espace transitoire dont elles ouvrent les portes, lire Whitten (1998).

13. Cette définition du travail renvoie partiellement au sens donné au terme achuar *takát* analysé par Descola (1983) ou encore au lexème tsafiki *jayaka* (des Tsachila) décrit par Ventura i Oller (1999) tous deux relevés en Équateur.

14. Le compérage désigne la relation qui unit les parents et les parrains d'un enfant. Elle est instaurée à partir de différents rituels de baptême.

15. Les Indiens Tsachila installés plus au sud, toujours sur le versant occidental de la cordillère andine, emploient une expression de même signification que chez les Noirs pour traduire l'action de chasser, *fino neyano* (chercher à manger) (Ventura i Oller 1999, p. 239). Membres de la même famille linguistique, les Chachi emploient en cha'palaache l'expression *alla mi'kinu* (chercher de la viande).

16. *Lirón, zorra hedionda, zorra cuatroja, coquero, ratón bolsón, ratón morro, churi blanco, churi negro, churí caniceto, ratón liso, ratón pumuyo* (in Suárez 1997). Voir la Figure 3 pour les noms scientifiques correspondants.

17. *Guálgaro, paloma* (deux espèces) (in Suárez 1997). Voir la Figure 3.

18. Cette pratique a été observée en Afrique dans des zones forestières (Malaisse et Parent 1982 ; Bahuchet et Garine 1989 ; Roulon-Doko 1998) et de savane (Gariné 1999). Ce mécanisme a été décrit, en Amérique du Sud, chez les Chachi (Barrett 1994) et beaucoup semblent en avoir acquis la maîtrise auprès de leurs voisins noirs (Suárez 1997). D'autres populations amérindiennes l'emploient également comme les Yagua d'Amazonie péruvienne par exemple (Chaumeil 1994).

19. Depuis le début de ma recherche sur le fleuve Cayapas, je n'ai pas eu la possibilité d'accompagner des hommes à la chasse en forêt. Les données concernant la technique de chasse au fusil ont été obtenues grâce à des entretiens auprès de six chasseurs originaires de trois communautés (Telembí, Zapallo Grande et Viruela). L'élaboration des pièges à assommoir a été observée et pratiquée en compagnie de trois familles installées dans ces trois mêmes communautés.

20. Les récits et autres données concernant le chasseur *entundado* et au « bras abîmé » ont pu être recueillis auprès d'une quinzaine de personnes (hommes et femmes) de Borbón, San José, Telembí, Zapallo Grande, Chispero et Viruela en 2004 et 2005.

21. Deux des trois chasseurs, convertis au protestantisme et interrogés à Zapallo Grande, affirment adresser directement des prières à Dieu, appelant sa bienveillance. Ils disent également se signer afin d'obtenir sa protection. Même s'il adhère aux préceptes évangélistes, le troisième homme continue de croire au pouvoir des saints catholiques et d'accompagner leurs célébrations.

22. Cette situation a également été décrite en Amazonie, lire Daillant (2003).

23. Un autre chasseur signale la sensibilité irréversible de son bras traduite par l'emploi du verbe *ser* (*soy delicado*), ce qui l'oblige à adopter systématiquement certaines précautions. Plus loin au cours de la conversation, il insiste sur la manifestation ponctuelle et provisoire de ce handicap en utilisant le verbe *estar* : « Ces jours-ci, je suis un peu mal. Je ne peux pas tuer. [...] Je suis abîmé. Mon bras est mal » (« *Esto día estoy un poco mal. No puedo matar. [...] Estoy dañado. Está mal el brazo* »), alors qu'un autre dira qu'actuellement tout va bien : « Ces jours-ci, tout est normal » (« *Esto día, estoy normal* »).

24. Je remercie Margareth Buckner d'avoir souligné cet aspect.

25. Dans ce cas, les Noirs utilisent l'expression « *brazo de armadura* ».

26. Devenue anonyme, l'ombre du défunt vagabonde en forêt.

27. Le « bras abîmé » ne m'a jamais été désigné comme étant la conséquence d'un acte de sorcellerie.

28. Il peut exister des variantes du rituel dans le cadre des activités halieutiques. Selon les témoignages recueillis, on peut disposer dans la vieille casserole des arêtes de n'importe quel poisson (voire des écailles et/ou des nageoires), des cendres, des braises, des feuilles de palmes séchées, des cheveux du fautif. D'autres Noirs préfèrent juste nettoyer leur matériel de pêche et le disposer sous le feu du foyer de la cuisine pendant une durée de deux à trois semaines. Aucune prière n'est récitée à cette occasion. Différents modes de nettoyage des filets ont pu être notés : à l'aide d'une plante (*yuyu del sábalo*), les Noirs la pétrissent dans l'eau et l'appliquent sur le matériel, ou en utilisant l'eau ayant servi à nettoyer le poisson. Dans ces deux cas, il suffit juste de faire sécher le filet au soleil. Une fois sec, il est à nouveau utilisable.

29. Les données concernant ce rituel ont été recueillies auprès de seize femmes installées à Santa María, Camarones, Telembí et Zapallo Grande en 2007. Voir, sur ce sujet dans le Chocó colombien, Losonczy (1986 ; 1989, pp. 49-54).

30. Ce transfert est opéré à partir de certains animaux sauvages et de quelques objets à destination d'un animal domestique, le chien de chasse. Par exemple, le passage qui le conduit avec son maître en forêt a des incidences : les chasseurs racontent que le chien devient aphone ou muet. S'il prend en chasse une proie, son propriétaire ne pourrait plus le repérer, perdrait sa trace et risquerait de le laisser aux mains de la *tunda*. Pour maintenir sa capacité d'aboïement, le chasseur va alors lui piquer la langue à trois reprises avec l'arête d'un petit poisson d'eau douce (*micuro*), généralement quand le soleil est au zénith, tous les deux jours pendant trois jours. Des procédés similaires sont adoptés pour donner un meilleur flair au chien en lui faisant consommer de la cervelle crue d'un urubu (vautour nommé *gallinazo*) dont l'odorat est particulièrement développé. Pour faire preuve de courage, les Noirs lui transmettent les qualités supposées d'un objet particulier, celle d'une cartouche de fusil : la poudre de cartouche est mélangée à du citron et de l'alcool de canne à sucre (*aguardiente*) et ingérée selon la formule décrite précédemment.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALLARD Olivier

- 2003 « De l'os, de l'ennemi et du divin. Réflexions sur quelques pratiques funéraires tupi-guarani », *Journal de la Société des Américanistes*, 89 (2), pp. 149-169.

BAHUCHET Serge et Igor de GARINE

- 1989 « L'art du piégeage en forêt », in Claude Marcel Hladik, Serge Bahuchet et Igor de Garine (éd.), *Se nourrir en forêt équatoriale : anthropologie alimentaire des populations des régions forestières humides d'Afrique*, CNRS/UNESCO-MAB, Paris, pp. 24-27.

BARRERO Jacinto (Padre)

- 1979 « Creencias y costumbres », *Apertura*, 3, Boletín Oficial del Vicariato Apostólico de Esmeraldas, pp. 26-41.

BARRETT Samuel Alfred

- 1994 *Los Indios cayapas del Ecuador*, Abya-Yala, Quito.

BASTIDE Roger

- 1996 *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde*, L'Harmattan, Paris/Montréal [1973].
- 2000 *Le candomblé de Bahia (rite Nagô)*, Plon, Paris [1958].

BELLIER Irène

- 1994 « Los Mai huna », in Fernando Santos Granero et Frederica Barclay (éds), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, FLACSO/IFEA, Quito, vol. I, pp. 1-179.

CAPONE Stefania

- 1999 *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Karthala, Paris.

CHAUMEIL Jean-Pierre

- 1994 « Los Yagua », in Fernando Santos et Frederica Barclay (éds), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, FLACSO/IFEA, Quito, vol. I, pp. 181-307.

CHIVALLON Christine

- 2004 *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, CNRS Éditions, Paris.

DAILLANT Isabelle

- 2003 *Sens dessus dessous. Organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*, Société d'ethnologie, Nanterre.

DESCOLA Philippe

- 1983 « Le jardin de colibri. Procès de travail et catégorisations sexuelles chez les Achuar de l'Équateur », *L'Homme*, 23 (I), pp. 61-89.
- 1986 *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

ERIKSON Philippe

- 1987 « De l'appropriation à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques et Culture*, 9, pp. 105-140.
- 1994 « Los Mayoruna », in Fernando Santos et Frederica Barclay (éds), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, FLACSO/IFEA, Quito, vol. II, pp. 1-127.

FABRE Alain

- 2005 *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*, BARBACOA,
<http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic=Barbacoa.pdf>.

GARINE WICHATITSKY Éric

- 1999 « Chasser dans une société agraire. À propos des Duupa du massif de Poli », in Catherine Baroin et Jean Boutrais (éds), *L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*, Éditions IRD, coll. « Colloques et Séminaires », Paris, pp. 501-523.

GOULARD Jean-Pierre

- 1998 *Les genres du corps. Conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonie*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, EHESS, Paris.

GUEJ Pauline

- 2005 « Du panafricanisme à la réafricanisation : formation et actualité du mouvement akan aux États-Unis », *Journal de la Société des Américanistes*, 91 (1), pp. 93-112.

HOFFMANN Odile

- 2004 *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*, IRD Éditions/Karthala, Paris.

KEIFENHEIM Barbara

- 2002 « Suicide à la Kashinawa. Le désir de l'au-delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts », *Journal de la Société des Américanistes*, 88, pp. 91-110.

LINARES Olga F.

- 1976 « "Garden hunting" in the American tropics », *Human ecology*, IV (4), pp. 331-349.

LOSONCZY Anne-Marie

- 1986 « La sagesse et le nombril. Rites de naissance et sages-femmes chez les Emberá et les Afro-Colombiens du Haut-Chocó (Colombie) », *Civilisations*, 36, pp. 259-287.
- 1989 « Del ombligo a la comunidad. Ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral pacífico colombiano », *Revindi*, 1, pp. 49-54.
- 1997 *Les Saints et la Forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*, L'Harmattan, Paris/Montréal.

MALAISSE François et G. PARENT

- 1982 « Rodents of the Miombo woodland area. A nutritional and ecological approach », *Ecology of Food and Nutrition*, 11, pp. 211-216.

MÉTRAUX Alfred

- 1958 *Le vaudou haïtien*, Gallimard, Paris.

MINDA BATALLAS Pablo Aníbal

2002 *Identidad y conflicto. La lucha por la tierra en la zona norte de la provincia de Esmeraldas, Abya-Yala, Quito.*

PRAET Istvan

2006 *Courage and fear. An inquiry into Chachi shape-shifting*, thèse de doctorat de philosophie, Institute of Social and Cultural Anthropology/Trinity Term, Oxford.

REDFIELD Robert, Ralph LINTON et Melville HERSKOVITS

1998 « Mémoire pour l'étude de l'acculturation », *Bastidiana hors-série, 4, Initiation aux recherches sur les interpénétrations de civilisations*, pp. 83-90 [1936].

ROGALSKI Filip Szymon

2003 *L'acquisition des caractéristiques des animaux par les Amérindiens des basses terres. Esquisse d'une économie symbolique des qualités animales*, mémoire de DEA, EHESS, Paris.

ROULON-DOKO Paulette

1998 *Chasse, cueillette et culture chez les Gbaya de Centrafrique*, L'Harmattan, Paris/Montréal.

SUÁREZ ROBALINO Esteban

1997 *Cacería de pequeños mamíferos y su importancia en la alimentación de Afro-esmeraldeños e indígenas Chachi en la zona de influencia de la Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas*, tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Quito.

VENTURA I OLLER Montserrat

1999 *À la croisée des chemins. Identité, rapports à autrui et chamanisme chez les Tsachila d'Équateur*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, EHESS, Paris.

WEST Robert C.

2000 *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*, traduction de Claudia Leal, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá [1957].

WHITTEN Norman E. Jr.

1998 « Ritual enactment of sex roles in the Pacific Lowlands of Ecuador-Colombia », in Norman E. Whitten Jr. et Arlene Torres (éds), *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social dynamics and cultural transformations*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis, Central America and Northern and Western South America, vol. I, pp. 168-182 [1974].