

La saveur du cœur et l'amertume du corps

Chamanisme et poisons chez les Arawá du moyen Purus (Amazonie brésilienne)

The taste of the heart and the bitterness of the body: shamanism and poisons among the Arawá of the middle Purus (Brazilian Amazon)

Karen Shiratori et Daniel Cangussu



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ethnoecologie/10025>
DOI : 10.4000/ethnoecologie.10025
ISSN : 2267-2419

Éditeur

Laboratoire Éco-anthropologie

Référence électronique

Karen Shiratori et Daniel Cangussu, « La saveur du cœur et l'amertume du corps », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 23 | 2023, mis en ligne le 30 juin 2023, consulté le 03 août 2023. URL : <http://journals.openedition.org/ethnoecologie/10025> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ethnoecologie.10025>

Ce document a été généré automatiquement le 3 août 2023.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

La saveur du cœur et l'amertume du corps

Chamanisme et poisons chez les Arawá du moyen Purus (Amazonie brésilienne)

The taste of the heart and the bitterness of the body: shamanism and poisons among the Arawá of the middle Purus (Brazilian Amazon)

Karen Shiratori et Daniel Cangussu

NOTE DE L'AUTEUR

This article is part of the project ECO, funded by the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation program (grant agreement no. 101002359).

Introduction

- 1 Depuis les contacts établis avec les Suruwaha, un peuple indigène qui habite la région du bassin de la rivière Cuniuá dans le moyen Purus (Amazonas), par des organisations missionnaires au début des années 1980¹, la récurrence et la centralité de l'auto-empoisonnement par l'ingestion du suc de *Deguelia utilis*, une nivrée ou *timbó* en portugais, étaient si frappantes qu'elles ont affirmé que pour ces peuples indigènes, ce n'est que de cette manière que « l'existence humaine a un sens », que ce serait la « ligne directrice pour comprendre la vie » et « la plus grande de toutes les valeurs » (Kroemer 1994 : 78). Les premiers rapports plus approfondis sur ce peuple, rédigés par Gunter Kroemer du CIMI (Conseil missionnaire indigéniste), à savoir « *Cuxiuara: O Purus dos indígenas* » (1985), « *A caminho das malocas suruwaha* » (1989) et « *Kunahã made: o povo do veneno* » (1994), détaillaient les aspects sociaux liés à l'ingestion de ce suc et finissaient

par conforter la perspective selon laquelle il s'agirait du « peuple du poison » (Kroemer 1989 : 201).

- 2 D'intenses débats, parsemés de conflits, de disputes politiques et de divers scandales parmi les non-indigènes, ont eu lieu au cours des décennies suivantes pour essayer d'aborder le phénomène, ainsi que pour chercher des « solutions au problème du suicide », considéré aux yeux de nombreux agents externes comme perturbateur et dérangeant. Le thème est certainement complexe en raison de ses multiples implications qui défient la compréhension de ceux qui travaillent avec ces peuples, qu'il s'agisse de missionnaires, d'agents du gouvernement, d'indigénistes ou d'anthropologues.
- 3 Un bref rappel de certaines de ces approches analytiques montre leurs profondes différences théoriques, politiques et cosmologiques : pour le missionnaire Gunter Kroemer, l'ingestion de poison serait une solution chrétienne à l'ethnotrauma résultant de l'extermination d'une partie importante de la population suruwaha liée aux épidémies de grippe provoquées par l'avancée du front extractiviste dans la région. En ce sens, les Suruwaha seraient victimes d'une histoire qui aurait engendré une psychopathologie sociale qui, à son tour, aurait exigé une intervention thérapeutique institutionnelle pour être surmontée² (Kroemer 1994 : 78). Dans un article de l'anthropologue João Dal Poz, le suicide serait, dans une analyse d'inspiration durkheimienne, une variante de la sorcellerie produite dans l'enfermement spatial forcé (Dal Poz 2000). Aux yeux des missionnaires évangéliques liés à l'organisation JOCUM (Jeunes en Mission), la posture « suicidaire » des Suruwaha serait l'expression de la condamnation collective d'un peuple pécheur dont la solution aurait été l'autosacrifice par le poison (Suzuki 2001). Leur « programme de combat suicidaire » était basé sur des « analogies de rédemption », en plus des équivocations entre des éléments du christianisme et de ce qu'ils appellent la « religion des Suruwaha », composant une « fiction cosmologique », comme le formule l'anthropologue Miguel Aparício (2017 : 216). Cet auteur, en analysant les stratégies missionnaires, montre la centralité théologique de l'équivalence entre la mort de Jésus et le suicide par ingestion de *timbó*, c'est-à-dire que si Jésus prenait le *timbó* pour les pécheurs, son acte aurait rendu inutile la poursuite de cette pratique perçue comme oppressive (*idem*).
- 4 Il n'entre pas dans le cadre de cet article de retracer la longue histoire des actions criminelles et des violations des droits menées par les organisations missionnaires contre les Suruwaha, notamment JOCUM ; une recherche rapide révélera une liste abondante d'actions, de processus et un schéma complexe qui se propage à travers les pouvoirs et les institutions de l'État avec le soutien des autorités. Les stratégies politiques développées par les missionnaires depuis des décennies dans le moyen Purus servent de loupe et donnent de l'intelligibilité à un phénomène plus large en cours dans le pays, à savoir l'avancée prédatrice du harcèlement des organisations missionnaires évangéliques parmi les peuples indigènes. Nous n'entrerons pas dans cette zone grise, car pour nos objectifs, il suffit de préciser que c'est en vertu de l'exotisme attribué aux Suruwaha que le moyen Purus a acquis une certaine notoriété, construite avec diligence par l'effort missionnaire, mais qui, dans une certaine mesure, est également conservée dans le regard de ceux qui insistent sur le péché « suicidaire » et d'autres variantes afin de les caractériser.
- 5 Loin de décrire une situation morbide et accidentelle, ni une psychopathologie soumise aux vicissitudes de l'histoire ou une forme de rédemption religieuse, l'ingestion du suc

de la nivrée fait l'objet d'une importante recherche anthropologique menée par Huber (2012 et 2016) et Aparicio (2013, 2015, 2017 et 2019) qui se consacrent, depuis de nombreuses années, à porter un regard critique sur le prosélytisme religieux et les approches fonctionnalistes afin de dépasser les limites de la catégorie occidentale du suicide et de proposer des études guidées par des perspectives autochtones.

- 6 N'étant ni une violence homicide contre soi, ni une action fataliste de l'individu contre l'ordre social, l'auto-empoisonnement se comprend plutôt, selon l'analyse proposée par Huber (2012), comme une pratique inverse du chamanisme, que produit ou renforce une aliénation, perspective comprise comme la perte du point de vue humain pour le regard « flou-incompréhensible » des âmes. L'empoisonnement produit ainsi la transformation des Suruwaha en proies, gibiers, objets ou fils adoptifs de l'esprit maître du *timbó* (*idem*). La mort est un acte de prédation et la vie une résistance constante à l'aliénation du regard (*idem*). En accord avec cela, Aparicio rejette la notion de suicide, car les « empoisonnés sont décrits comme des victimes, des « proies du *timbó* (*kunaha bahi*) », capturées par le pouvoir d'une plante-chaman qui les poursuit et les attaque » (2019 : 120-121) ; en ce sens, le *timbó* est une plante dont l'agence chamanique brouille les positions de proie et d'agresseur dans une perspective confuse imprégnée par le sentiment de colère (Aparicio 2019).

- 7 À partir de la production ethnographique récente sur les peuples indigènes de langue madi, à savoir les Jamamadi, Jarawara, Banawá et, probablement, les Hi-Merimã isolés (Maizza 2014, 2019, Cangussu & Shiratori 2017, Shiratori 2018 et 2019, Shiratori *et al.* 2021, Aparicio 2019 et 2020) et des recherches en écologie historique consacrées aux terres fermes de l'interfluve du Juruá-Purus (Mendes dos Santos 2016, Cangussu 2021, Cangussu *et al.* 2021), notre stratégie heuristique consiste à adopter un point de vue méthodologiquement guidé par les conceptions madi de la socialité et de la centralité des poisons dans leur chamanisme végétal en vue de proposer d'autres chemins de réflexion. Considérer l'auto-empoisonnement de Suruwaha en relation à l'usage anti-alimentaire de certaines plantes dans la région et l'importance chamanique des poisons végétaux, piscicides et des curares, permet de le situer dans un système de transformations plus large, celui des peuples arawá, et de revoir ainsi un certain particularisme extravagant qui l'entoure³. L'hypothèse que nous avons formulée repose sur l'ambivalence ou l'instabilité catégorielle qui brouille les frontières entre les usages alimentaires et anti-alimentaires de quelques plantes.

- 8 Suivant l'ethnographie menée par Huber (2012 : 266), les goûts et les odeurs influent sur les dispositions du cœur, *gianzubuni*, le noyau de la pensée et du raisonnement, de sorte qu'affecter positivement la « saveur du cœur » par le tabac équivaut à neutraliser les sentiments négatifs d'un « cœur astringent » comme le cajou⁴, qui souffre, *gianzubuni asyru*. Le tabac à priser apaise la colère du chagrin qui serre le cœur, car il est un « bouchon à l'amertume du cœur » (*gianzubuni asini barakyry* : *gianzubuni*, « cœur », *asini*, « astringence », *barakyry*- « fermer », « boucher », « mettre sur ») et permet d'inverser l'aliénation perspective en cours, l'« explosion des yeux », *zubi batana*. Le tabac peut être un remède à la colère, mais la honte, la nostalgie, la douleur physique et le chagrin ne peuvent souvent pas être neutralisés par le tabac à priser ou d'autres remèdes, ce qui donne lieu à des tentatives d'empoisonnement avec du suc de *timbó* (voir également Aparicio 2019 : 118-119). Nous reviendrons sur la prégnance du langage physiologique des affects, dans les codes olfactifs-gustatifs, et sur la manière

dont ces qualités agissent sur les organes de la pensée, le cœur et les yeux, en étendant la réflexion aux peuples madi.

- 9 Ainsi, notre hypothèse, basée sur les arguments des travaux précédemment publiés (Shiratori 2018 et 2019, Cangussu 2021), est, en bref, que l'utilisation et l'importance des plantes dans le contexte arawá est inséparable, dans de nombreux cas, de leur valeur anti-alimentaire, c'est-à-dire que leurs aspects alimentaires et pratiques n'oblitérent pas leur potentiel chamanique ou leur ambivalence en tant que poison ; ce qui n'est pas non plus suffisant pour comprendre leur rôle sociocosmologique, comme nous chercherons à le démontrer.
- 10 Les peuples de la famille linguistique arawá vivent principalement dans la région du moyen Purus, dans le sud de l'Amazonie. Ce groupe linguistique comprend les Jamamadi, les Jarawara, les Banawá et les Hi-Merimã isolés, tous de langue madi, ainsi que les Suruwaha (composés de sous-groupes de langue dawa), les Deni et les Kamadeni (de langue madiha), les Paumari et les Kulina (qui vivent dans la région de l'Alto Purus et la région de l'Ucayali au Pérou). Dans cet interfluve Juruá-Purus vivent également les Apurinã, un peuple de langue Aruak, ainsi que les Juma et les Katawixi isolés, deux peuples Tupi Kagwahiva. Dans cet article, nous sommes intéressés par les peuples Madi et Dawa, en particulier les Jamamadi, Hi-Merimã et Suruwaha, qui vivent sur les terres non inondables de la rive gauche du Purus.
- 11 Dans la première partie du texte, nous présentons une réflexion sur le *Casimirella ampla* – qui produit un tubercule aux dimensions colossales habituellement confondu avec son congénère *Casimirella rupestris* (connu sous le nom de *batata mairá*) (Ribeiro 2018) – à la lumière de ses biotechnologies qui nous offrent une perspective productive sur l'utilisation du manioc dans cette région. Cette plante nous servira de modèle analytique pour tester l'hypothèse sur l'ambivalence pratique et catégorielle de certaines plantes, qui ne sont souvent étudiées que sous l'angle alimentaire, négligeant ainsi leur aspect chamanique. Dans la deuxième partie, nous développons notre argument en soulignant le potentiel anti-alimentaire (par la catégorie « anti-alimentaire », nous entendons ici les substances à effets toxiques, émétiques et/ou narcotiques)⁵, de ces plantes, sous-tend une autre image conceptuelle de la sociabilité arawá dans laquelle les poisons sont mis en évidence en tant que substances transformatrices.
- 12 Notre réflexion vise à contribuer au mouvement actuel de l'anthropologie, en dialogue intense avec l'écologie historique et l'archéologie amazonienne, qui cherche à repenser le rôle des certaines plantes dans les sociabilités indigènes, non limitées à la sphère humaine, et à la contribution des différents peuples de la forêt à la production, à la conservation et à l'accroissement de la biodiversité (Morim de Lima *et al.* 2021). Nous suivons donc les chemins des peuples arawá avec lesquels nous travaillons dans le cadre de recherches universitaires, de projets et d'actions indigénistes, afin de réfléchir au rôle attribué aux plantes. Ce texte est l'un des résultats de la collaboration entre les auteurs, qui mènent des recherches universitaires et des travaux indigénistes dans le sud de l'Amazonie depuis une dizaine d'années.
- 13 L'objectif de notre projet est d'élargir la compréhension de la relation entre les peuples indigènes et les plantes non cultivées par le biais d'une révision critique du cadre conceptuel communément mobilisé dans les réflexions sur le sujet, sur la base de nos descriptions ethnographiques, du résultat de la recherche de terrain menée parmi les

peuples Jamamadi et Suruwaha, et des données de l'écologie et de la botanique des peuples Arawá de différentes régions de l'interfluve Cuniuá/Purus.

« C'est Zamahu, la nourriture des Zamadi »

- 14 Les Suruwaha entretiennent une fascination, qui est aussi un mépris, pour la vie en mouvement des Zamadi – forme réduite de Zama Madi ou « gens de la forêt », expression qu'ils utilisent pour désigner les Hi-Merimã. Parler des voisins isolés, notamment de l'inexistence des abattis, est un sujet récurrent dans les conversations des maisons Suruwaha. Généralement, à la fin des expéditions de surveillance de leur territoire, organisées par les agents du gouvernement, ils les interrogent avec insistance sur leurs campements, la forme de leurs céramiques, leurs habitudes alimentaires, leurs terrains de chasse et, surtout, sur leurs plantes cultivées ou l'absence de celles-ci. Pour des peuples qui attribuent une grande importance à l'activité agricole, pour sa valeur alimentaire, relationnelle, cosmologique, il est toujours inconfortable de constater l'absence de traces d'utilisation et de gestion des plantes cultivées (Huber 2012, Aparício 2019). « Les Hi-Merimã ne cultivent rien, pas même le kumadi », nous disent les indigènes.
- 15 Les informations sur les résultats des expéditions de surveillance, en général, les indignent. Ils disent qu'il est urgent de fournir des semences, des plants et du manioc pour que les Hi-Merimã cessent de « vivre comme des pécaris » – selon l'expression utilisée par les Suruwaha – sans domicile fixe et sans abattis. Ne pas planter de manioc (*Manihot esculenta*) (Emperaire 2001) et de kumadi (*Nicotiana tabacum*) sont des absences qui menacent la notion d'humanité, ceux qui observent l'éthique et la morale communes⁶. Ikiji, grand connaisseur des histoires du fleuve Cuniuá et propriétaire de la maloca (maison commune), a dit un jour qu'il enverrait des plants d'awabija (*Ipomoea batatas*), de baxa (*Dioscorea* spp.) et de makahara (*Xanthosoma riedelianum*) pour que la FUNAI puisse les livrer aux Hi-Merimã lors de leur prochaine expédition. Pour lui, les personnes isolées ont perdu ces cultivars, qui étaient très communs dans les abattis des ancêtres des Suruwaha, comme le montre le récit sur le défunt Ajanima, qui se réfère à la fin du XIX^e siècle :
- Il avait une petite maloca de ce côté de l'igarapé Makuhwa, et comme il n'avait pas d'outils en acier, il faisait ses abattis en cassant les branches des arbres avec ses mains, et en allumant des feux aux pieds des grands arbres : il gardait les feux allumés pendant des jours, jusqu'à ce que les arbres meurent, brûlent et tombent. Son abattis était très petit, et il ne plantait que des patates douces (*awabija*) (Uhuzai, 29/11/10). (Huber 2012 : 117)
- 16 Il est frappant de constater que les plantes choisies par Ikiji pour être envoyées aux Hi-Merimã aient toutes des tubercules ou des racines tubéreuses. Tout indique qu'il s'agit des premières plantes cultivées par les groupes arawá, étant donné leur versatilité de préparation (cuites, rôties puis préparées), leur facilité de stockage et le fait qu'elles ne nécessitent pas de grands abattis dans la forêt pour être cultivées. En fait, beaucoup de ces plantes sont grimpantes, facilement adaptées aux environnements forestiers et de jachères ou sont des espèces sauvages que l'on peut trouver à la fois sur les bords des abattis et dans la forêt.

Figure 1 : Ikiji préparant un panier avec des plants à livrer au Hi-Merimã



D. Cangussu 2018

- 17 Animaru, l'homme le plus âgé des *malocas* (peut-être né dans les années 1940), se souvient que les Suruwaha ne vivaient pas si différemment des Hi-Merimã dans le passé ; un souvenir parfois éclipsé par la centralité actuelle de leurs abattis exubérants. Les plus jeunes ignorent la nourriture des Hi-Merimã car ils ne savent pas qu'à une époque pas si lointaine, les Suruwaha eux-mêmes consommaient les mêmes aliments : « Nous mangions du *bija* (tubercule de forêt) grillé quand nous n'avions pas de *mama* (manioc) », explique Animaru.
- 18 Makahara (*Xanthosoma riedelianum*), ahazubi (*Xanthosoma taioba*), awabija (*Ipomoea batatas*), baxa (*Dioscorea* spp.), hahani (*Calathea allouia*) et suba (*Heliconia* sp.) sont des exemples de « patates » présentes dans les jardins des Suruwaha, des Jamamadi et des Hi-Merimã, deux peuples de langue madi. Les personnes âgées jamamadi rapportent qu'avant le contact avec les populations non autochtones, leur régime alimentaire était principalement basé sur des tubercules sauvages tels que le yamu (*Casimirella ampla*), le keneru, le kiya, le biha⁷, le taiya (*Xanthosoma taioba*), le suba (*Heliconia* sp.) et le mafiyu (non identifié) ; et qu'à cette époque, ils ne savaient pas encore comment cultiver le maïs, le manioc, entre autres cultivars qui sont très courants aujourd'hui (Shiratori 2018).
- 19 Des restes de certains de ces tubercules, en particulier de *Dioscorea*, sont retrouvés dans les *moquéns* (claies sur lesquelles en général, poissons ou viande sont mis à boucaner) des campements hi-merimã ou en train de germer près de leurs *tapiris* (habitations temporaires) abandonnés. Du fait du rejet de fragments de ces tubercules, les campements Hi-Merimã influencent-ils la distribution des populations de ces plantes sur leur territoire ? À l'instar de ce qui est observé avec le patauá (*Oenocarpus bataua*)

(Cangussu 2021, Shiratori *et al.* 2021), l'igname sauvage serait-elle l'une des plantes caractéristiques des niches de domestication des Hi-Merimã ?

Figure 2 : *Dioscorea* sauvage (*Dioscorea* sp.) grillé sur un *moquém* de Hi-Merimã



D. Cangussu, 2016

Figure 3 : Morceau de tubercule de *Dioscorea* sp. dans le camp abandonné de Hi-Merimã



D. Cangussu, 2018

Figure 4 : *Dioscorea* sp. dans le camp abandonné de Hi-Merimã



- 20 Lors d'une des conversations dans la maloca d'Ikiji, nous avons vu qu'un grand *Casimirella*, connu dans la région sous le nom de « patate de l'Indien » ou « batatão »,

poussait à côté de la *maloca*. Nous avons montré la plante du doigt et, dans une tentative de parler de son importance pour les Hi-Merimã, nous avons dit que c'était le *Hi-Merimã iri mama*, « le manioc des Hi-Merimã ». Le jeune Suruwaha a rétorqué que nous nous trompions, qu'il s'agissait seulement d'un *imiadi*, une sorte de liane. Constatant alors qu'il n'y a pas de consensus, Jabu, un des invités d'Ikiji, traverse la *maloca* en portant une houe vers la plante qui pousse au bord du terrain et creuse la base du buisson. Peu à peu, on découvre un tubercule qui s'étend à la base de la plante ; Jabu l'arrache pour la montrer. Au milieu de l'étonnement de tous, une voix s'élève de l'intérieur de la *maloca*. Wixikiawa, la mère de Jabu, s'impatiente en constatant l'ignorance des plus jeunes et dit : « Jara (l'homme blanc) a raison ! C'est du *zamahu*, la nourriture des Zamadi ». Wixikiawa a précisé que dans le passé, deux Suruwaha avaient mangé un *zamahu* et étaient tombés malades, vomissant beaucoup, et que depuis lors, aucun autre Suruwaha n'avait jamais réessayé la patate zamadi.

Figure 5 : Jabu creuse la patate *Casimirella ampla*



D. Cangussu, 2018

Figure 6 : Wixikiawa tient la patate arrachée par Jabu



D. Cangussu, 2018

- 21 La déclaration de Wixikiawa concernant l'abandon définitif de la consommation du tubercule du *Casimirella* laisse cependant formuler un doute. Les Suruwaha, comme d'autres peuples Arawá, ont une connaissance botanique étendue et raffinée d'une grande diversité de plantes toxiques (Prance 1972 et 1978, Prance *et al.* 1977), qui sont utilisées à des fins abortives et contraceptives, dans le chamanisme, les rituels d'initiation, entre autres contextes de transformation corporelle et perspective. Les techniques exactes de traitement du zamahu pour la consommation en toute sécurité de son amidon, sans risque d'empoisonnement par son puissant poison, sont largement connues et corroborées par les récits d'Animaru et d'autres anciens.
- 22 Il est certain que des intoxications se produisent ou se sont produites accidentellement avec *Casimirella* ou avec d'autres plantes, comme les accidents liés à la grande similitude entre les variétés douces et amères de manioc. Notre questionnement ne vise pas à invalider les récits et explications attribués aux cas d'empoisonnement par ingestion de plantes toxiques, mais à considérer ces événements à la lumière des pratiques, assez courantes chez les Arawá, d'ingestion de poisons d'origine végétale ou d'empoisonnement dans les processus de construction corporelle, notamment dans les rituels d'initiation chamanique (Shiratori 2018) et pubertaire (Bonilla 2007), ou comme remède à la colère dans la résolution de conflits, selon les termes de Huber (2012) et Aparício (2015).
- 23 Cela dit, compte tenu de l'importance pratique et cosmologique des poisons végétaux pour les Arawá, nous formulons l'hypothèse que l'intoxication au poison zamahu rapportée par Wixikiawa ne se limite probablement pas à un simple accident ou au résultat d'une expérimentation occasionnelle ; elle pourrait indiquer une utilisation délibérée, que nous pourrions également qualifier d'expérimentale, similaire à l'auto-

empoisonnement au *timbó*⁸ (Huber 2012, Aparício 2015) ou le processus de fabrication du corps empoisonné du chaman jamamadi, tous deux pleins d'implications sociocologiques et chamaniques. La consommation de zamahu, et d'une myriade d'autres plantes non cultivées, ne semble pas échapper à la logique des transformations opérées par les poisons, avec leurs approximations et distanciations ontologiques – voir la logique cinétique disjonctive du kunaha (*Dequelia utilis*) suruwaha, qui inverse les positions de la proie et du prédateur, et la logique conjonctive du chamanisme végétal jamamadi basé, principalement, sur l'incorporation de poisons de chasse, le curare.

***Casimirella ampla* : aliment et poison**

24 Parallèlement aux ethnographies et corroborant les données présentées, les expéditions de surveillance menées par les équipes de la FUNAI, auxquelles participent occasionnellement des indigènes vivant dans les environs du territoire de Hi-Merimã, fournissent des données qui permettent de comprendre certains aspects de la transformation des aliments et des pratiques de gestion et de collecte (Cangussu 2021, Shiratori *et al.* 2021, Cangussu *et al.* 2021). Il s'agit d'une prédilection pour les espèces fruitières, le traitement des tubercules sauvages, la gestion des palmiers du genre *Oenocarpus*, l'utilisation de poisons ichtyotoxiques et de poisons de chasse. La pratique intense de la collecte et de la consommation de tubercules sauvages, d'ignames et de tubercules divers, déjà documentée dans les travaux ethnographiques de la région, est une observation fréquente lors des expéditions ; parmi ces plantes, les Hi-Merimã se sont spécialisés dans la préparation d'une espèce largement répandue sur leur territoire : la *Casimirella ampla*. Ce tubercule produit par cette plante était consommé en grande quantité par plusieurs peuples indigènes du moyen Purus, comme le rapporte Richard Spruce à propos de son voyage en 1848 (Spruce 1851) et qui constitue la première mention que nous ayons de cette plante. Au niveau régional, l'espèce est connue sous les noms de surucuína, batatão de índio, batatão, pão de índio, mandioca-do-mato, mandioca-açu et suruculina. *Casimirella ampla* diffère de la mairá, *Casimirella rupestris*, plus abondante dans les régions du nord de l'Amazonie (Amoroso 2020, Mendes dos Santos 2022), où elle était également très consommée ; la *Casimirella ampla* a des feuilles glabres (lisses), alors que la *casimirella rupestris* présente des trichomes sur la partie abaxiale des feuilles à maturité (Ribeiro 2018). Mairá est un terme nheengatu, enregistré pour la première fois par l'ethnographe Ermanno Stradelli signifiant « caste de vigne [liane], dont la racine est comestible » (Stradelli 1929). De la grosse racine tubéreuse des *Casimirella*, plusieurs peuples ont extrait l'amidon à des fins alimentaires (Ribeiro 2018). La présence de ce gros tubercule dans les campements de Hi-Merimã a été constatée lors des premières expéditions dans ce territoire, réalisées dans les années 1990, comme le montre l'extrait du rapport de l'indigéniste Rieli Franciscato, l'un des responsables de la démarcation du territoire Hi-Merimã :

Après deux kilomètres [...], nous avons trouvé un campement indigène complètement effondré (de l'année 91/92), composé de quatre tapiris rabo de jacu [abris du type queue de jacu, un oiseau]. Nous y avons trouvé un pot en céramique brisé, une torche pour transporter le feu et les restes d'un tubercule Surucuína ou Surucucuína [...] Nous y avons trouvé des restes d'os, d'ignames, de patoá [palmier *Oenocarpus bataua*] et de tapir. Près du campement, à côté de la tête de pont, dans un panier suspendu à une fourche, nous avons trouvé de l'andiroba de porco [?] utilisée pour la pêche, (et) autour, un moqué, des patates surucuína, un pilon en

écorce de jutaí (probablement *Hymenea courbaril*), des patoás en train de germer et un morceau d'arc d'âmago [bois de cœur] (1994 : 24).

25 Plus loin dans le même rapport, Franciscato ajoute :

Nous avons suivi la route en amont (...) et une trentaine de mètres plus loin, nous avons trouvé l'endroit où ils avaient ramassé une patate environ trois jours auparavant. Le tubercule (qui peut peser environ 40 kg), que les indigènes avaient commencé à creuser, avait été extrait par eux et une partie avait été emportée (...) Si nous avions continué, au prochain coude de la rivière, nous serions arrivés à l'endroit où ils traitaient le tubercule et où ils réalisaient une grande partie de leurs activités domestiques (1994 : 25).

26 Toujours dans les campements hi-merimã, il est courant de trouver des structures semblables à des mangeoires ou à des pirogues fabriquées à partir de tiges matures de *caranaí* (*Lepidocaryum tenue*) et de feuilles de bananier sauvage (*Phenakospermum guianense*). Les tiges, d'une longueur d'environ 40 cm, sont fixées au sol à un angle de 45 degrés en deux rangées. L'espace créé entre elles est tapissé de feuilles de bananier sauvage, formant un récipient en forme de canoë d'une capacité allant de 20 à 60 litres. Généralement, à proximité de ces structures, on trouve de grands tas de restes des tubercules de *Casimirella ampla* qui ont été râpés à l'aide de la racine du palmier *paxiubinha* (*Socratea exorrhiza*).

27 Nous présentons ci-dessous une description détaillée des étapes de la préparation de la *Casimirella ampla* à partir des vestiges des campements hi-merimã, des récits des Jamamadi et de l'utilisation qui en est faite par d'autres peuples du Purus :

- Une fois la plante repérée, le tubercule est déterré à l'aide d'une sorte de pelle en bois et coupé en petits morceaux pour en faciliter le transport ;
- Dans un récipient fait de solides tiges de *caranaí*, recouvertes de feuilles de bananier ou de sororoca (Marantacées de la forêt), la masse de tubercules est déposée après avoir été râpée à l'aide de la racine de *paxiubinha* (*Socratea exorrhiza*) ;
- La pulpe est lavée et pressée, à la main ou à l'aide d'une bande d'envira (écorce interne fibreuse liber de plusieurs espèces), dans des céramiques. Le résidu est lavé plusieurs fois pour en extraire l'amidon, puis jeté en gros tas au bord des campements ;
- Après une période de repos, l'amidon déposé au fond des céramiques subit un nouveau lavage. Le suc toxique, de couleur rougeâtre, peut être complètement jeté ou versé dans un autre récipient pour un usage secondaire ; d'autres usages peuvent lui être assignés. L'amidon est à nouveau lavé. Le processus de décantation et d'élimination du poison est répété, en alternant le repos et le lavage de l'amidon cinq à sept fois, jusqu'à ce que le liquide obtenu devienne complètement clair et que l'amertume du poison ne soit plus perceptible ;
- L'amidon de couleur rose a un goût fumé et est consommé comme bouillie, pour épaissir les bouillons ou pour faire une sorte de pain, préparations caractéristiques de la cuisine hi-merimã.

28 Outre la valeur alimentaire indéniable de l'amidon résultant de cette préparation, nous attirons l'attention sur l'importance de son suc vénéneux, généralement considéré comme un produit secondaire destiné à être jeté. Le bon sens veut que les poisons et les toxines végétales soient neutralisés ou rejetés pour une consommation alimentaire sûre. Cependant, analyser ces biotechnologies avec leurs méthodes biochimiques sophistiquées sans tenir compte de leur valeur thérapeutique, de leur utilisation chamannique et rituelle, c'est ne raconter qu'une partie de l'histoire. En inversant le sens habituel du raisonnement, peut-être le poison de la *Casimirella ampla* est-il aussi

désiré que son amidon et, par conséquent, tout l'attirail de presses, de râpes, de décanteurs et de céramiques créé pour séparer la masse fibreuse de l'amidon et ce dernier du poison peut contenir des indices qui révèlent une ambiguïté, une indiscernabilité quant à l'utilisation de cette plante, qui n'était auparavant perçue que sous l'angle de l'alimentation (Barghini 2018) et de l'utilitarisme.

Figure 7 : tubercule, tige et feuilles de *Casimirella ampla*



D. Cangussu, 2018

Figure 8 : Daniel Jamamadi cueille une *Casimirella ampla*



E. Miguel, 2018

Figure 9 : Morceau de *Casimirella ampla* dans un panier près du campement hi-merimã



D. Cangussu, 2016

Figure 10 : Récipient hi-merimã utilisé pour la préparation du *Casimirella ampla*



M. E. Medeiros da Silva, 2013

Figure 11 : Suc vénéneux de *Casimirella ampla*



E. Miguel, 2018

Les curares et leurs épices

- 29 La possibilité d'une utilisation généralisée et élaborée du poison de *Casimirella*⁹ par les Hi-Merimã a été évoquée auparavant, bien qu'elle soit passée inaperçue :
- 30 Nous n'avions aucun doute que cette masse était un résidu du poison curare qu'ils utilisent dans les fléchettes de sarbacane et les flèches pour chasser les animaux de moyenne et grande taille. Ce qui restait jusqu'alors un mystère pour nous : l'utilisation de cet énorme tubercule, que nous trouvions si souvent dans les camps et que nous imaginions utilisé comme aliment. En fait, c'est de cette patate qu'ils extrayaient le poison qu'ils utilisaient dans leurs armes de chasse et qui sait, ils l'utilisaient peut-être aussi à d'autres fins que nous ignorons (Franciscato 1997 : 36).
- 31 Malgré l'évidence de l'utilisation alimentaire de ce tubercule, l'indigéniste Rieli Franciscato considère dans le passage ci-dessus non seulement la possibilité d'une innovation dans la recette du curare hi-merimã, mais aussi une nouvelle perspective pour l'utilisation du poison, des utilités inhabituelles que « nous ne connaissons pas », comme il l'indique dans son rapport. Sur le même sujet, l'ethnobotaniste Ghillian Prance (1978), décrivant les poisons de chasse utilisés par les peuples du moyen Purus, souligne que les plantes des genres *Strychnos* et *Curarea*, bien qu'elles constituent la base essentielle du poison curare dans toute l'Amazonie¹⁰, ne sont que quelques-uns des éléments de la recette du curare jamamadi, qui peut contenir divers additifs¹¹, *tehe na* ou « épices » en termes jamamadi, et être composée d'une combinaison d'au moins sept plantes distinctes (tableau 1).

Tableau 1 : Ingrédients des poisons de chasse des Jamamadi (Prance 1978)

Nom jamamadi	Nom scientifique	Famille botanique
Iha	<i>Strychnos solimoesana</i> Krukoff	Loganiaceae
Bicafa	<i>Curarea toxicofera</i> (Wedd.) Barneby & Krukoff	Menispermaceae
Bicafa	<i>Abuta splendida</i> Krukoff & Moldenke	Menispermaceae
?	<i>Guarea carinata</i> Ducke	Meliaceae
Barafa	<i>Guarea cf. grandifolia</i> C. DC.	Meliaceae
?	<i>Picrolemma sprucei</i> Benth.	Simaroubaceae
Bowa	<i>Duguetia asterotricha</i> Diels	Annonaceae

- 32 Les Deni, un peuple indigène arawá qui vit également dans la région du moyen Purus, utilisent le *Casimirella*, connue dans leur langue sous le nom de Zuka, comme traitement pour les troubles menstruels et les douleurs d'estomac (Ribeiro 2018 : 32) ; en plus de l'usage médicinal, une autre étude centrée sur les plantes gérées par ces peuples (Pezzuti & Chaves 2009 : 134) suggère en passant un usage comme psychoactif (sans préciser laquelle de ses parties) : « zuká est une liane dont la bouillie est ingérée jusqu'à provoquer des vomissements, et laisse la personne qui l'ingère forte et »rusée« . L'usage médicinal de *Casimirella* est également rapporté chez les Apurinã, un peuple Arawak qui habite tout le bassin du Purus, dans les entretiens menés par le botaniste Ricardo Ribeiro dans le cadre de son étude ethnobotanique et physicochimique de la

batata-mairá (2018). La recherche a été menée dans la région du moyen Purus, cependant, il n'y a pas d'identification des personnes interviewées, de leurs noms ou de leurs lieux de résidence. Les personnes consultées affirment que « l'amidon lavé une seule fois était séché au soleil et pouvait ensuite être placé sur la plaie causée par la *tucandeira* (fourmi *Paraponera clavata*), la *lacraia* (*Scolopendridae*) ou la morsure de serpent, ou être ingéré avec de l'eau, dans le même but » (ibid : 30).

- 33 Cette suggestion avait déjà été signalée en 1924 par Nordenskiöld dans un passage du *Handbook of South American Indians* qui, bien que très cité, n'apparaît que partiellement, sans la richesse de la spéculation de l'auteur. Le voyageur suédois y discute de la distribution du manioc et de la cassave (respectivement les maniocs doux et amer) dans les basses terres d'Amérique du Sud, ainsi que des utilisations possibles attribuées à leur suc toxique, une utilisation qui pourrait avoir chevauché ou précédé leur consommation alimentaire :

Il n'y a rien de très remarquable dans l'utilisation d'une plante vénéneuse pour son poison, mais il est extrêmement remarquable d'extraire le poison d'une plante pour l'utiliser comme aliment, d'autant plus que dans le cas du manioc amer, un processus complexe est nécessaire pour l'extraction du poison. Il est toujours possible que ce soit le poison lui-même qu'ils aient voulu obtenir en premier lieu, et que le manioc amer ait été utilisé à l'origine à d'autres fins avant d'être utilisé comme aliment. Par hasard, on a découvert par la suite que la pulpe qui restait après l'extraction du poison pouvait être consommée sans effets néfastes. Cette explication est d'autant moins improbable que le poison du manioc pouvait être utilisé, selon Martius, pour attraper des poissons, et nombreuses étaient les plantes avec lesquelles les Indiens expérimentaient pour obtenir un moyen d'abrutir les poissons. Martius nous donne une page entière de noms de plantes qui ont été utilisées à cette fin. Toutes les expériences possibles avaient manifestement été faites. Lorsqu'ils ont commencé à utiliser le manioc comme aliment, on peut dire que l'extraction du poison leur était familière. (Nordenskiöld 1924 : 36-37)

- 34 Par ailleurs, l'intérêt pour le suc vénéneux de *Casimirella* ne serait pas un aspect curieux ou dissonant, puisqu'il nous semble que l'introduction plus tardive du manioc, dans cette région d'Amazonie, exprime également une continuité technique, dans son mode de traitement et de consommation, dont l'intérêt porte à nouveau autant sur l'amidon que sur le poison.
- 35 Dans le contexte ethnographique analysé ici, nous pensons que ce n'est pas le rendement plus élevé des variétés toxiques par rapport aux variétés sans poison, dans un contexte biologique où l'absence de défenses spécifiques des plantes entraînerait une vulnérabilité accrue aux prédateurs (Cabral 2016), qui expliquerait l'investissement relationnel des peuples du Purus dans de telles plantes. C'est cette explication qui est aujourd'hui donnée du choix pour le manioc amer. Cette surcodification du discours et des pratiques indigènes, qui a des affinités avec la tendance fonctionnaliste, est loin de l'horizon des questions que nous envisageons.

Le *timbó* et autres poisons de pêche

- 36 Les histoires sur les poissons morts rejetés dans les lits asséchés des rivières Canuaru et Mamoriazinho sont très fréquents, surtout entre les mois d'août et d'octobre, au plus fort de l'été amazonien, période de sécheresse et de réduction accentuée du volume des cours d'eau. Les poissons morts observés dans ce contexte révèlent l'intense activité de pêche des Hi-Merimã dans le cours supérieur de ces rivières ou de leurs affluents. Cette

modalité de pêche utilise des ichtyotoxines ou des *barbascos*, des plantes dont les composés sont capables d'empoisonner les poissons, pour leur capture ultérieure (Brewer-Carías 2013). L'espèce la plus utilisée dans ce contexte ethnographique est le *kona/kunaha* (*Dequelia utilis*), populairement connu sous le nom de *timbó*. La technique consiste initialement à construire un barrage avec des tiges de bois dans le lit de la rivière ciblée pour la pêche. Des racines de *D. utilis* sont coupées et transportées jusqu'au lieu de pêche. Un endroit au-dessus du barrage est choisi pour « battre le *timbó* », procédé qui consiste à faire macérer les racines sur la berge de l'affluent afin que leur suc laiteux s'écoule vers le cours d'eau et asphyxie les poissons. Morts ou étourdis, les poissons sont capturés lors de la pêche ou restent piégés dans le barrage fait de tiges entrelacées et sont ensuite collectés. Des barrages de pêche construits par le Hi-Merimã ont déjà été enregistrés dans le cours supérieur des deux rivières, Mamoriazinho et Canuaru, ainsi que dans le petit affluent Vara lui-même, mentionné dans le rapport. Cette pêche n'est pratiquée qu'en période de sécheresse.

- 37 Les femmes suruwaha utilisent la pâte de manioc comme ingrédient pour préparer un appât à poissons dans lequel elles mélangent des feuilles de *bakiama* et des larves de la fourmi *kyrumaji* (*Pseudomyrmex* spp.), connue dans la région sous le nom de *taxí* (dans le même but, les femmes jamamadi modifient la recette, en utilisant des larves d'une sorte de guêpe). Les petites boules fabriquées avec cette masse sont jetées dans les puits et les mares des petites rivières. Lorsque les poissons les ingèrent, ils sont étourdis et flottent à la surface, où ils sont alors capturés. Nordenskiöld (1924 : 36) avait déjà suggéré que l'extraction du poison du manioc pouvait être associée à son utilisation comme poison de pêche (*apud* Heizer 1986). En ce qui concerne l'utilisation exclusive du *bakiama*, les Suruwaha se souviennent que Jiakuru est mort après avoir mangé des feuilles de *bakiama*. Cela peut suggérer que, bien que les Dawa, les sous-groupes qui composent le Suruwaha, établissent aujourd'hui une relation d'auto-empoisonnement presque exclusive avec le *kunaha*, celui-ci faisait partie d'un réseau botanique beaucoup plus large qui le liait à d'autres poisons et à des esprits prédateurs.

Figure 12 : *Bakiama* au jardin suruwaha

D. Cangussu, 2018

- 38 Une autre espèce de *timbó* moins toxique, également utilisée par les Madi dans leurs pêcheries, est le *mamatafo* (*Dequelia urucu*), connu dans la région sous le nom de *timbó* rouge. Cette plante se trouve le long des rivières Canuaru et Mamoriazinho, ainsi que dans la plupart des ruisseaux et des petits cours d'eau de cette région, et pousse en association étroite avec d'autres espèces, telles que des palmiers patauá (*Oenocarpus bataua*), bacaba (*Oenocarpus mapora*) et açai (*Euterpe precatoria*). Alors que la présence de palmiers dans ces contextes s'explique par le rejet des graines des fruits collectés dans les environs et apportés au campement, la présence du *mamatafo* et du *kona* provient probablement de l'enracinement de fragments de plantes insuffisamment macérés au moment des sorties de pêche.
- 39 Le contexte ethnographique arawá est fortement associé à l'utilisation et à la manipulation de poisons végétaux (Prance 1978, Huber 2012, Shiratori 2018 et 2019, Aparicio 2019), et il est possible d'observer la formation de niches culturelles (Smith 2012) dans le cadre de l'intégration entre la gestion des plantes et les activités de pêche. La présence de plantes arbustives et non comestibles est peu prise en compte dans les études sur la formation des niches culturelles et des paysages domestiqués en raison du manque de connaissances sur leurs usages et de leur faible visibilité floristique (Levis *et al.* 2017). De plus, l'association entre plantes à usage alimentaire et poisons (« anti-alimentaire » dans ce contexte ethnographique), est une invitation pour l'écologie historique (Balée 1989, 2006 et 2012, Clement 1999 et Clement *et al.* 2010) à élargir son spectre sur les forêts anthropisées. Dans ce contexte, les pratiques de collecte, la connaissance et le rapport à la biodiversité forestière sont loin d'être obsolètes, ou, même, de se limiter au seul usage alimentaire, car les plantes vénéneuses jouent un rôle central dans l'activité chamanique et dans les processus de fabrication du corps

(réclusions, couvade, initiation chamanique, réclusion pubertaire, etc.) éléments centraux dans la production du mode de vie des peuples Arawá (Shiratori 2018).

L'amer transforme

- 40 L'habitude de goûter les poisons est très répandue lors des sorties en forêt, que ce soit chez les Jamamadi ou les Suruwaha. Comme quelqu'un goûte un fruit pour évaluer sa maturité, ils testent l'amertume des poisons qu'ils rencontrent. Dans le cas du *kona* (*Dequelia utilis*) ou du *mamatafo* (*Dequelia urucu*), qui poussent dans les jachères, ces expériences nous permettent également de connaître la puissance chamanique de la personne qui les a plantés. Berinawa et Daniel, tous deux jamamadi, en présentant une plante au cours d'une sortie, commentèrent à leurs compagnons : « Testez combien cette plante est moins astringente que le *kona*, elle serre moins ». Les jeunes jamamadi, lorsqu'ils vont à la pêche ou lorsqu'ils sont ensemble dans les abattis, ont l'habitude de goûter le *timbó* pour « tester » sa force ou simplement pour le goûter. Un jour, lors d'un cercle de conversation, Bill Jamamadi a demandé comment les Suruwaha s'empoisonnaient avec le *kona*. Tout le monde a écouté attentivement. Après les explications et les descriptions détaillées, tout le monde est resté silencieux. Abadias Jamamadi désigne alors son frère Elton et lui dit en se moquant : « - Elton a aussi pris du *kona* ! » Explosion de rires. Les Jamamadi se soutiennent par les épaules pour ne pas tomber de rire. Le rire s'amplifie lorsqu'ils constatent la confusion des non-indigènes. Elton ajoute : « - J'étais seul dans le jardin ce jour-là. Je voulais connaître la force du *kona*. Savoir quel était son goût. Et ce n'est pas tout, presque tout le monde ici a essayé le *kona* et le *mamatafo* aussi.
- 41 Ces expériences sont cachées aux non-indigènes de peur d'être comparés à leurs voisins Suruwaha, chez qui ces situations sont très fréquentes. Comme nous l'avons vu dans différentes situations, il y a une grande similitude entre ces peuples dans leur façon d'apprécier, d'expérimenter et de réfléchir sur les caractéristiques matérielles des poisons. Lors d'une promenade, Bibi s'est arrêté pour montrer une plante : « c'est le *kunaha*, le *timbó* des Masanidawa (un des sous-groupes de Dawa qui composent les Suruwaha). Voulez-vous le goûter ? Même les jeunes et les enfants font preuve de curiosité à l'égard des poisons. Lors d'une collecte de *pequiá* (*Caryocar* sp.) à laquelle nous avons participé, les jeunes sont sortis des sentiers pour jauger les arbustes de *timbó* qui poussaient à distance. Ils ont essayé leur racine. Les non-indigènes, étonnés, ont souvent été effrayés par ce qui leur semblait être un comportement « imprudent ». Les réactions allaient du rire au simple « *Haba !* » Dégagez ! Figure 13 : *Kona/Kunaha* (*Dequelia utilis*)



D. Cangussu 2018

- 42 Comme nous l'avons dit, la recette du curare jamamadi peut contenir divers additifs et être composée d'une combinaison d'au moins sept plantes distinctes, parmi d'autres éléments variés comme la plante *yakiyokari* (non identifiée) (Shiratori 2018). À propos de cette plante, Berinawa Jamamadi a raconté l'histoire d'Afu, un chaman du sous-groupe Boti, et de sa stratégie pour choisir les garçons qu'il accepterait d'initier au chamanisme. Les candidats chamans étaient prêts à aider Afu à planter du maïs, mais celui-ci préparait une boisson à base de *yakiyokari* dont il buvait la moitié, laissant l'autre moitié à la personne souhaitant devenir son apprenti. En général, la plupart d'entre eux ne pouvaient pas même se lever après les premières gorgées. Peu d'entre eux ont été initiés par Afu, beaucoup sont morts.
- 43 Dans son analyse, Prance attire l'attention sur une étape apparemment banale de la préparation des flèches, leur fumée avec du *Duguetia asterotricha*, une Annonacée. Avant que le poison soit appliqué sur les pointes de flèches, celles-ci sont fumées avec l'écorce du *Duguetia*, appelé *bowa* en jamamadi. Cette plante est connue dans la région sous le nom d'*envira surucucu-da-mata* (à peu près écorce de serpent de la forêt). Selon les termes de Prance, qui ne semble pas prendre le procédé très au sérieux : « Les Indiens insistent sur le fait que le poison des flèches est plus efficace après ce traitement » (1978 : 76). Le but de cette procédure, selon les Jamamadi, est de les endurcir au travers de la fumée qui potentialise également l'effet mortel des poisons, c'est aussi une procédure rituelle essentielle dans la fabrication du corps du chaman jamamadi, pour qu'il devienne dur et amer comme les poisons. Bien qu'il s'agisse d'un contexte ethnographique très différent, la description que fait Uirá Garcia des flèches des Awá, un peuple tupi du Maranhão, est intéressante pour réfléchir à l'action des poisons et à ce qui leur confère la capacité de tuer :
- L'effet des projectiles (qu'il s'agisse de flèches ou de plomb) sur les animaux, ce qui les fait mourir après avoir été tirés, est basé sur la théorie guajá selon laquelle ces

pièces sont chargées de douleur (*hahy*) et de poison (*hawy*). Tandis que le sang la nourrit et l'empoisonne (la flèche) pour qu'il lance ce poison sur sa proie, c'est la fumée qui insère le *hahy* (la douleur) dans la flèche. Ce procédé permet de blesser gravement un animal et de lui transférer la douleur et le poison de la flèche (« cracher », disent les Guajá). Une fois la proie abattue, la douleur qui reste dans la plaie (appelée *ha'ina* – une sorte de « bug », m'a dit un ami guajá) est ce qui rend la blessure douloureuse, renforçant la thèse selon laquelle la douleur est toujours externe, quelque chose qui est mis de l'extérieur vers l'intérieur. Un jour, un serpent *surucucu pico-de-jaca* (*arikukua*) a été abattu à la carabine. Abattu instantanément, il a été « mangé par le plomb », un élément qui, comme les flèches, est avide de sang et porteur de beaucoup de douleur (Garcia 2018 : 451)

- 44 Les différences avec l'exemple awá nous aident à comprendre la logique du fonctionnement des poisons jamamadi, pour lesquels la fumée est le véhicule qui introduit le *kome* « douleur » qui cause la mort du gibier. Il est important de souligner les qualités olfactives de la fumée, associées à l'amertume, sont le principal indice de l'action des poisons. Les flèches sont fumées avec des plantes considérées comme toxiques, par exemple le *bowa* et la *patate pajé*, aussi connue sous le nom patate jaguar (*Zamia ulei*). Dans le même but, les Apurinã enfument leurs chiens de chasse avec ce tubercule afin d'augmenter leur efficacité en tant que chasseurs. Selon la description de Berinawa Jamamadi : le chaman inhalait la fumée de la plante et la soufflait dans le corps du garçon reclus, qui recueillait la fumée avec ses mains et la ramenait à lui pour la répandre sur son corps. Comme pour les flèches, l'efficacité de l'action chamanique dépend de l'incorporation de la puissance des poisons qui durcissent (*kita na*) son corps et l'imprègnent de leur odeur¹².

Figure 14 : Patate jaguar (*Zamia ulei*)



- 45 Revenons au langage physiologique des affects, maintenant exprimé en termes jamamadi selon lesquels le cœur est le lieu de l'action chamanique, parce qu'il est le

centre de la pensée et du langage. Contrairement à l'exemple du Suruwaha, la saveur du cœur traduit sa puissance en termes gustatifs par l'amertume, *bita*, et la dureté, *kita*. Cet empoisonnement avec les plantes qui composent la recette du curare (Shiratori 2019) est le moyen d'empoisonner ou de conférer une douleur/maladie aux fléchettes que le chaman contient dans son corps, de plus, c'est ce qui lui fait « perdre la honte » de parler avec les âmes des plantes, ce qui permet une permutation de perspective. L'efficacité de la procédure est caractérisée par l'excès de poison/maladie/douleur qui déborde de leurs yeux, de telle sorte que pour cette raison les chamans sont ceux qui ont le « regard empoisonné », *noko koma*.

46 Le corps du chaman, constitué par l'accumulation de poisons, impose une étiquette corporelle rigide marquée par l'évitement du contact physique et de la distance afin de diminuer les chances de transfert involontaire de sorts. Outre les yeux, les coudes accumulent également une grande quantité de poison. En effet, lorsque l'on manipule des poisons de chasse, ils s'imprègnent sur le corps, notamment sur les coudes, partie du corps où s'accumule le curare qui coule des mains (ce qui renvoie au mythe de l'origine du curare¹³). Dans les conflits, les coudes peuvent être pointés vers d'autres personnes en guise de menace. Frapper une personne avec son coude est le summum de l'agression physique. Les étrangers qui ne se méfient pas provoquent souvent des situations embarrassantes en embrassant les Jamamadi et les Suruwaha et en leur donnant des poignées de main.

47 C'est ce qui s'est passé lors d'une réunion avec le Jamamadi, lorsqu'un employé de la FUNAI a heurté avec son coude un leader indigène à la jambe. Un silence gêné s'est installé. Avant qu'il ne puisse s'excuser pour l'incident, Abadias Jamamadi a demandé à l'indigéniste: « M'avez-vous donné une maladie ? Il a immédiatement nié, mais cela n'a pas suffi à mettre fin au malaise généré. Alors, pour tenter de remédier à la situation, il a aspiré/attaqué la zone affectée de la jambe du leader Jamamadi, une pratique apprise chez les Suruwaha pour éliminer les sorts dans ce type d'accident. Après l'activité, il est allé s'excuser :

FUNAI : – Pourquoi pensez-vous que j'ai pu vous transmettre quelque chose de mauvais ? Je ne suis ni chamane, ni indigène.

Abadias : – Il n'est pas nécessaire d'être Jamamadi pour envoyer des mauvais sorts ou des maladies. Le corps des gens reçoit, stocke et envoie du poison.

FUNAI : – Comme je l'ai dit, je ne suis pas chaman. Je n'ai jamais été initié. On ne m'a pas donné de poisons ou de pierres.

Abadias : – Les Blancs manipulent aussi des poisons.

FUNAI : – Je ne me souviens pas avoir fait cela...

Abadias : – Je l'ai vu remplir des cartouches [de fusil]. Le poison des cartouches reste sur ses mains. Le poison colle à votre corps et reste sur vos coudes. Je sais que vous n'étiez pas en colère contre moi, mais j'aurais pu tomber malade à cause de votre négligence avec vos bras.

FUNAI : – Y a-t-il beaucoup de poison dans votre corps ?

Abadias : – Je pense que pas beaucoup, mais assez pour tuer beaucoup de gens.

FUNAI : – Le poison contenu dans les cartouches est-il très fort ?

Abadias : – Oui, mais il y a du poison dans beaucoup d'autres choses. Hier encore, alors que j'enlevais la branche de patauoá, je t'ai vu tenir et regarder les feuilles de *mamatafo* (*Deguelia urucu*) qui se trouvaient à proximité. Tu es toujours en train de manipuler ces plantes. Il faut faire attention, mon ami. Très prudent avec tes mains et ton coude.

- 48 On dit qu'autrefois, les *inawa yokana*, les vrais chamans, parmi les Jamamadi contenaient une telle quantité de pierres de sort dans leur corps que leur marche émettait un son semblable au cliquetis des coquilles de hochet *arakasi*. Bien qu'elles soient réparties sur tout le corps, comme on le voit, le visage et les coudes sont les points de plus grande concentration des pierres ; leur excès déborde par les yeux, de sorte qu'il ne faut pas faire face à un chaman directement ou toucher ses bras. Le cœur, *atibonokori*, en tant que siège de la connaissance/pensée, est également un autre point de concentration des pierres chamaniques et du poison. Lorsque le chaman parle de son savoir, il désigne souvent en même temps sa propre poitrine. La coutume des étrangers de se saluer par des poignées de main et des accolades est perçue avec un certain malaise par les Jamamadi les plus âgés, qui se méfient toujours du fait que le contact physique avec des étrangers puisse introduire des sorts dans leur corps.
- 49 Chez les Suruwaha, Huber (2012 : 268) relève une coutume similaire consistant à éviter les contacts physiques, en particulier avec le coude :
- En ce qui concerne l'effet du toucher, les Suruwaha considèrent les coudes (*wakuri*) comme l'endroit par lequel le sort (*mazaru*) contenu dans les corps s'échappe. Bien qu'ils affirment que seuls les chamans possèdent le *mazaru* dans leur chair, toute personne qui touche accidentellement une autre personne avec son coude doit immédiatement aspirer l'endroit affecté (*husuru kamyza-*) afin d'éviter tout dommage supplémentaire. Pointer délibérément le coude vers une personne (*kuky-*) constitue un geste extrêmement offensant, dont le destinataire peut choisir de souffler du tabac à priser sur l'agresseur pour se réconcilier avec lui, ou d'aller prendre du poison pour manifester sa colère.
- 50 Maizza souligne également le danger inhérent au toucher chez les Jarawara, en accordant une attention particulière aux matchs de football, contextes dans lesquels les disputes au corps à corps prennent des allures de jeu, même si leur caractère agonistique reste un rappel de la tension latente entre les affins :
- Le danger du toucher est omniprésent chez les Jarawara ; même dans la vie quotidienne, les gens se touchent à peine. Lors des rituels ou des championnats de football, les hommes apparentés, au contraire, se touchent tout le temps, font des blagues et rient. Il me semble que ce type de comportement, contraire à ce qui se pratique dans la vie quotidienne entre 'parents', est précisément une démonstration qu'il s'agit d'affinités, d'ennemis potentiels, et que ce toucher peut être une agression fatale (2009 : 87).

Conclusions

- 51 Dans cet article, nous abordons des thèmes qui intéressent à la fois l'anthropologie sociale et l'écologie historique sur les forêts anthropisées : la gestion et l'utilisation (alimentaire et non alimentaire) des plantes vénéneuses par certains peuples Arawá du moyen Purus et, finalement, l'ambivalence relationnelle et catégorielle de ces êtres végétaux dans leurs cosmologies, étant donné leur façon chamanique d'affecter la perspective humaine. Nous prenons le *Casimirella ampla* comme modèle pour notre analyse, afin de montrer que de nombreuses plantes considérées uniquement d'un point de vue alimentaire peuvent également être considérées pour leur pertinence chamanique à travers la manipulation de leur puissance en tant que poison. Cette ambiguïté ontologique s'exprime dans le langage physiologique des affections qui identifie les processus physiologiques et les parties du corps avec des termes olfactifs et gustatifs. En particulier, nous prêtons attention à la corrélation entre la dureté et

l'amertume des corps des chamanes, ainsi qu'à la concentration de ces substances dans certaines parties du corps.

- 52 Le texte commence par une discussion sur l'utilisation, par les Suruwahá, de l'espèce ichtyotoxique *Dequelia utilis* dans des rituels d'auto-empoisonnement visant à résoudre des conflits interpersonnels (pour apaiser la colère et l'« astringence » du cœur). Nous discutons des usages de diverses plantes toxiques pouvant également servir de nourriture (*Casimirella*, manioc amer) par d'autres peuples arawá et formulons ainsi l'hypothèse de l'instabilité catégorielle et relationnelle des plantes vénéneuses. Nous décrivons les étapes de la transformation de la *Casimirella* par les Himerimã ; nous discutons de l'élaboration de préparations de curare (poison de flèche) par divers peuples arawá, et de leurs ingrédients, ce qui nous permet de formuler l'hypothèse de l'utilisation du manioc amer dans le moyen Purus comme poison de pêche avant d'être une plante alimentaire. L'utilisation comme technique de pêche de plantes telles que la *Dequelia*, mais aussi le manioc, permet d'étayer cette idée. Un deuxième moment du texte est consacré à la réflexion sur l'utilisation de plantes toxiques dans la fabrication du corps du chaman chez les Jamamadi, les analogies entre la procédure de fumage utilisée dans la fabrication des flèches et dans la fabrication des corps des chamans, d'une manière qui nous permet de fonder les idées des peuples arawá sur la dangerosité des corps et l'utilisation chamanique de plantes qui sont à la fois alimentaires et anti-alimentaires.
- 53 Des recherches récentes en archéologie, ethnologie et botanique en Amazonie ont problématisé des concepts qui étaient jusqu'à récemment assez consolidés et qui sont devenus la base de l'écologie historique des basses terres d'Amérique du Sud. Dans le contexte ethnographique analysé, la cueillette et l'agriculture, par exemple, sont considérées comme indissociables. Les ethnographies du sud de l'Amazonie, au Brésil, sont particulièrement fécondes pour comprendre les mosaïques de peuples et leurs multiples relations avec les plantes de leurs territoires. Ce scénario, dans lequel la cueillette et l'agriculture doivent être comprises comme des pratiques culturelles cycliques et associées, et dans lequel l'alimentation et l'anti-alimentation détournent les catégories utilitaires qui définissent les relations avec les plantes, nous invite à repenser l'approche unilinéaire qui soutient l'écologie historique. Pour les Arawá, avant d'être de simples cueilleurs ou agriculteurs, leur univers relationnel se construit en relation avec les esprits des plantes, tout comme leur corps est fabriqué en vue d'établir une continuité substantielle et relationnelle avec elles, qu'il s'agisse de cultures agricoles, d'arbres ou de tubercules sauvages.

Une partie du travail de terrain qui soutient cette recherche a été réalisée entre les mois d'octobre et de novembre 2018, période durant laquelle l'un des auteurs occupait la fonction de coordinateur du Front de protection ethno-environnementale Madeira-Purus/FUNAI. Cette recherche s'est appuyée sur le support logistique des professionnels de la Fondation Nationale des Peuples Indigènes du Brésil qui travaillent dans ce contexte amazonien. Nous remercions vivement les aides de terrain, grands connaisseurs de la forêt et les Amérindiens qui nous ont accompagnés dans les différentes étapes de cette recherche, tant dans les expéditions sur les Terres Indigènes hi-merimã, suruwaha et jarawara, jamamadi, kanamati, où vivent les Jamamadi. Parmi les Suruwaha, nous remercions Animaru, notre hôte, et tous les Suruwaha qui, d'une manière ou d'une autre, ont partagé leurs connaissances sur les tubercules et les poisons. Nous rendons un hommage particulier à deux personnes sans lesquelles nous n'aurions pas pu avancer les hypothèses formulées ici : Wixikiaua, décédé en janvier 2023, et Ikiji, décédé en mai

2023. Tous deux ont joué un rôle crucial dans cette recherche, par leurs récits et réflexions sur l'utilisation des plantes et leur centralité dans la réflexion sur les relations d'isolement et de suspicion à l'égard des peuples isolés, les Hi-Merimã. La mort récente d'Ikiji et de ses fils Bahahai et Tiau nous rappelle la douleur de la nostalgie et de l'absence des personnes aimées, mais nous fait également réfléchir à l'actualité et à l'importance de la relation des peuples arawá à leurs anti-aliments. L'article est également basé sur un travail de terrain avec les Jamamadi, réalisé entre les années 2013 et 2019, dans les villages de la Terre indigène Jarawara, Jamamadi, Kanamati. Plusieurs personnes ont été essentielles pour l'élaboration de la recherche, tant dans l'interlocution sur les thèmes abordés, que pour fournir les conditions pratiques et le soutien politique. Parmi les nombreuses personnes qui ont contribué à ce travail dans la communauté jamamadi, nous voulons mentionner Badá, Berinawa, Chagas, Sabira, Nonobi, Arnica, Totinha, Daniel, Mowe et Dosobi. Nous dédions également ce texte à Berinawa, un ami très cher qui nous a laissé trop tôt.

BIBLIOGRAPHIE

- Amoroso M. 2020 – g A descoberta do manhafã: seguindo as trilhas da floresta com os Mura. In : Cabral de Oliveira J., Amoroso M., Morim de Lima A.G., Shiratori K., Marras S. & Emperaire L. (Ed.) *Voices Vegetais: Diversidade, Resistências e histórias da floresta*. São Paulo, Ubu - IRD Editions, 386 p.
- Aparicio M. 2013 – Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawá. In : Amoroso M. & Mendes dos Santos G. (Ed.), *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo, Editora Terceiro Nome, 372 p.
- Aparicio M. 2017 – A explosão do olhar: do tabaco nos Arawá do rio Purus. *Mana* 23 (1) : 9-35.
- Aparicio M. 2015 – Espíritos não humanos, espíritos desumanos: o mundo da sobrenatureza nos Suruwaha do rio Purus. *Espaço Ameríndio* 9 (3) : 63-85.
- Aparicio M. 2019 – A planta da raiva. Timbó e envenenamento nos Suruwaha do Purus. In : Labate B.C.; Goulart S.L. (Ed.). *O Uso de Plantas Psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro, Gramma/NEIP : 107-124.
- Aparicio M. 2020 – Contradomesticação na Amazônia indígena: a botânica da precaução. In : Oliveira J.C. de, Amoroso M., Morim de Lima A.G., Shiratori K., Marras S. & Emperaire L. (Ed.), *Voices vegetais: Diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo, Ubu - IRD Editions : 189-212.
- Balée W. 1989 – Cultura e vegetação da Amazônia brasileira. In : Neves N. (Ed.). *Biologia e ecologia humana na Amazônia: avaliação e perspectivas*. Belém: Museu Paraense E. Goeldi : 95-109.
- Balée W. 2006 – The research program of historical ecology. *Annual Review of Anthropology* 35 : 75-98. doi: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123231>
- Balée W. 2012 – Historical ecology: premises and postulates. In : Balée W. (Ed.), *Advances in historical ecology*. New York, Columbia University Press.
- Barghini A. 2018 – Cauim: entre comida e ebriedade. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 13 (3) : 561-571. <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222018000300005>

- Bisset N. 1988 – Curare: botany, chemistry, and pharmacology. *Acta Amazonica* 18 (1-2) : 255-290.
- Bonilla O. 2007 – *Des proies si désirables. Soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Thèse de doctorat. Nanterre: Université de Paris X.
- Brewer-Carías C. 2013 – *Desnudo en la selva: supervivencia y subsistencia*. Caracas, Venezuela, Altolitho.
- Cabral L.M. 2016 – *Plantas e civilização: fascinantes histórias da etnobotânica*. Rio de Janeiro, Edições de Janeiro.
- Cangussu D. 2021 – *Manual Indigenista Mateiro. Princípios de botânica e arqueologia aplicados ao monitoramento de povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. (Dissertação de Mestrado) Instituto de Pesquisas da Amazônia, Manaus, Amazonas.
- Cangussu D. & Shiratori K. 2017 – A vida errante, o isolamento e o contato. In : Ricardo F. & Ricardo B. (Ed.), *Povos Indígenas do Brasil 2011-2016*. São Paulo, Instituto Socioambiental : 407-409.
- Cangussu D., Shiratori K. & Furquim L. 2021 – Notas botânicas sobre aislamiento y contacto. Plantas y vestigios hi-merimã (río Purús/Amazonía brasileña). *Anthropologica* [en línea], 39 (47) : 339-376. <http://dx.doi.org/10.18800/anthropologica.202102.014>. Acesso em: 12 jan 2023.
- Clement C. 1999 – 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources - the relation between domestication and human population decline. *Economic Botany* 53 (2) : 188-202.
- Clement C., Cristo-Araújo M. de, Coppens d'Eeckenbrugge G., Alves Pereira A. & Picanço-Rodrigues D. 2010 – Origin and Domestication of Native Amazonian Crops. *Diversity* 2 (1) : 72-106.
- Dal Poz J. 2000 – Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha. *Revista de Antropologia* 43 (1) : 89-144.
- Deleuze G. & Guattari F. 1980. *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*. Les éditions de minuit, 648 p. (Critique).
- Emperaire L. 2001 – Elementos de discussão sobre a conservação da agrobiodiversidade: o exemplo da mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) na Amazônia brasileira. In : Capobianco J.P. (Ed.), *Biodiversidade na Amazônia brasileira, avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição dos benefícios*. São Paulo, Instituto Socioambiental / Editora Liberdade : 225-234.
- Franciscato R. 1994 – *Relatório sobre a aplicação dos recursos destinados à Frente de Contato Rio Purus, oriundos da Secretaria do Meio Ambiente através do Convênio nº 016/93 Lábrea-AM*, FUNAI/SEMAM. FUNAI. Ministério da Justiça, Departamento de Índios Isolados, Frente de Contato Rio Purus.
- Franciscato R. 1997 – *Relatório de Atividades da Frente de Contato Rio Purus Referente ao segundo semestre/96 e ano de 1997*. Lábrea-AM: FUNAI. Ministério da Justiça. Departamento de Índios Isolados. Frente de Contato Rio Purus.
- Garcia U. 2018 – *Crônicas de Caça e Criação*. São Paulo, Hedra, 656 p.
- Heizer R.F. 1986 – Venenos de pesca. In : Ribeiro B.G. (Ed.) *Suma Etnológica Brasileira*. Rio de Janeiro, Petrópolis, Etnobiologia. Editora FINEP : 95-99.
- Huber A. 2012 – *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões: História, sociedade, xamanismo e rituais de autoenvenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental*. Thèse de doctorat, Université de Berne, Suisse, 510 p.
- Huber A. 2016 – Vozes alheias - a poética dos cantos suruwaha. In : Mendes dos Santos G & Aparicio M. (Ed.). *Redes Arawá: ensaios de etnologia do Médio Purus*. Manaus, Edua : 19-40.

- Kroemer G. 1985 – *Cuxiuara: O Purus dos indígenas*. São Paulo, Edições Loyola.
- Kroemer G. 1989 – A caminho das malocas zuruahá: Reconhecimento e identificação de um povo indígena desconhecido. São Paulo, Loyola.
- Kroemer G. 1994 – *Kunahã made: o povo do veneno – Sociedade e cultura do povo Zuruahã*. Belém, Pará, Edições Mensageiro.
- Lévi-Strauss L. 1964 – *Le cru et le cuit*. Paris, Plon.
- Lévi-Strauss L. 1985 – *La poitière jalouse*. Paris, Plon.
- Levis C., Costa F.R.C., Bongers F. et al. 2017 – Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian Forest composition. *Science* 355 (6328) : 925-931. doi: <https://doi.org/10.1126/science.aal0157>
- Maizza F. 2009. Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo
- Maizza F. 2014 – Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawara. *Mana* 20 (3) : 491-518.
- Maizza F. 2019 – As Mulheres Leváveis: conexões sobre o rapé e agências femininas Jarawara. In : Labate B.C. & Goulart S.L. (Ed.) O uso de plantas psicoativas nas Américas. 1ed. Rio de Janeiro: Gramma/ NEIP : 57-71.
- Mendes dos Santos G. 2016 – Plantas e Parentelas: Notas sobre a história da agricultura no Médio Purus. In : Mendes dos Santos G. & Aparício M., *Redes Arawá – Ensaios de Etnologia do Médio Purus*. Manaus, Edua : 19-39.
- Mendes dos Santos G. 2022 – A gigante da floresta: uma breve descrição da batata mairá (*Casimirella* sp.) na Amazônia indígena. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*. Unicamp, São Paulo, 5, <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/15803>.
- Morim de Lima A., Cabral de Oliveira J. & Shiratori K. 2021 – Conhecimentos, práticas e visões de mundo. In : Carneiro da Cunha M., Adams C. & Santos S.B.M. (Ed.) *Diagnóstico Povos indígenas e comunidades locais tradicionais no Brasil: contribuições para a biodiversidade, ameaças e políticas*. São Paulo. SBPC. <http://portal.sbpnet.org.br/livro/povostradicionais8.pdf>
- Nordenskiöld E. 1924 – *The ethnography of South-America seen from Mojos in Bolivia*. vol. 3 Comparative Ethnographical Studies. Gottemberg: Göteborg, Elanders, 296 p.
- Pezzuti J. & Chaves R.P. 2009 – Etnografia e manejo de recursos naturais pelos índios Deni, Amazonas, Brasil. *Acta Amazonica* 39 (1) :121-138.
- Prance G. 1972 – Ethnobotanical notes from Amazonian Brazil. *Economic Botany*, 26 (3) : 221-237.
- Prance G. 1978 – The poisons and narcotics of the Deni, Paumari, Jamamadí and Jarawara Indians of the Purus river region. *Revista Brasileira de Botânica* 1 : 71-82.
- Prance G. 1997 – Etnobotânica de algumas tribus amazônicas. In : Ribeiro B. (Ed.), *Suma etnológica brasileira 1. Etnobiologia*. 3ª ed. Belém, Editora Universitária UFPA : 135-151.
- Prance G., Campbell D & Nelson B. 1977 – The ethnobotany of Paumari Indians. *Economic Botany* 31 : 119-175.
- Ribeiro R. G. 2018 – *Estudo etnobotânico e físico-químico da batata-mairá (Casimirella spp., Icacinaceae)*. (Mestrado Dissertação). Manaus, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 126 p.

Rocha A.I. da, Luz A.I.R. & Silva M.F. da. 1984 – A Presença de Alcalóides em Espécies Botânicas da Amazônia – Menispermaceae. *Acta Amazonica* 14 (1-2) : 244-54. doi.org/10.1590/1809-43921984142254

Santana de Barros J. 1930 – *Relatório de viagem ao Purus*. Rio de Janeiro, Serviço de Proteção aos Índios.

Shiratori K. 2019 – O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal Jamamadi (médio Purus, AM). *Mana* 25 (1) : 159-88. doi.org/10.15 90/1678-49442019v25n1p159.

Shiratori K., Cangussu D. & Furquim L. 2021 – Life in three scenarios: Plant controversies between Jamamadi gardens and Hi-Merimã pataua palm orchards (Middle Purus River, Amazonas, Brazil). *Journal of Anthropological Archaeology* 64.

Shiratori K. 2018 – *O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, Amazonas)*. Thèse doctorat. Rio de Janeiro, Museu Nacional – UFRJ.

Smith B. 2012 – Cultural Niche Construction Theory of Initial Domestication. *Biological Theory* 6 (3). doi: 10.1007/s13752-012-0028-4

Spruce R. 1851 – Journal of a Voyage up the Amazon and Rio Negro. In : Hooker W.J. *Hooker's Journal of Botany and Kew Garden Miscellany*. Londres, Lovell Reeve, John Edward Taylor Printer, 5 : 210-212.

Steere J.B. 1949 [1901] – Tribos do Purus. *Sociologia. Revista didática e científica* 11 (1) : 64-78; 212-222.

Stradelli E. 1929 – Vocabulários da língua geral Português-Nheêngatú e Nheêngatú-Português. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 104 (158) : 9-768.

Suzuki M. 2001 – “Jesus tomou timbó. O encontro entre a teologia suruwaha e a teologia cristã”(mimeo). Porto Velho: JOCUM.

Zoghbi M.G.B.,Varejão M.J.C. & Ribeiro M.N.S. 1988 – A presença de substâncias inorgânicas tóxicas no gênero *Humirianthera* (Icacinaceae). *Acta Amazonica* 18 (1-2) : 61-66.

Zoghbi M.G.B., Roque N.F. & Gottlieb H.E. 1981 – *Humiriantheloides*, new degraded diterpenoides from *Humiriantehra rupestris*. *Phytochemistry* 20 (7) : 1669- 973.

NOTES

1. Gunter Kroemer, un indigéniste lié au Conseil indigène missionnaire (CIMI), affirme que le contact a eu lieu le 8 mai 1980 par une équipe pastorale indigéniste travaillant dans la municipalité de Lábrea, dans le sud de l'Amazonas (1994 : 11).

2. « Les pratiques culturelles de suicide ont été identifiées comme un ethnotrauma ou une contestation de la situation insupportable causée par le génocide. L'équipe se préoccupe actuellement d'accompagner un traitement ethno-psychothérapeutique, qui se déroule principalement à trois niveaux : faire prendre conscience aux Indiens de la situation religieuse qui existait avant les pratiques de suicide ; surmonter l'ethnotrauma en reconnaissant les sites du génocide ; et sortir les Zuruahá de leur isolement en les mettant en relation avec d'autres peuples indigènes de la région » (Kroemer 1994 : 11).

3. À cette fin, nous pouvons rappeler que dans un rapport du SPI (Serviço de Proteção aos Índios ou Service de Protection des Indiens) de 1930 est publié ce qui est probablement le premier document historique établissant un lien entre le suicide chez les peuples indigènes du Purus et la consommation de plantes vénéneuses : "Leur croyance [celle du Katukina] n'est pas définie. Il ne

craint ni la mort ni Dieu, à tel point qu'il ne survit à aucune maladie qui l'immobilise plus de huit jours sans recourir au timbó pour mourir immédiatement". (Santana de Barros 1930 : 4). L'auteur utilise le terme générique Katukina pour désigner différents peuples de l'Amazonie, un groupe qui habitait le fleuve Cuniuá, avec lequel les Suruwaha entretenaient des contacts intenses et à qui ils attribuent l'enseignement de la consommation du *timbó*. Avec un ton faisant allusion à la pratique de l'auto-empoisonnement, le botaniste Ghillelan Prance écrit : « Les Indiens Paumari du fleuve Purus utilisent cette même espèce de *Ryania*, qu'ils appellent kapahasa, comme poison pour les poissons et autrefois aussi à d'autres fins » (Prance 1997 : 131). Toujours à propos de l'utilisation de la plante par les Paumari, le botaniste ajoute : « Ils font macérer l'écorce et les feuilles de cette plante dans unealebasse *Crescentia*. Le liquide est ensuite dissous dans l'eau et utilisé pour empoisonner les poissons et les caïmans dans les petits cours d'eau. Les Indiens sont conscients de la haute toxicité de cette plante et m'ont demandé de garder les spécimens collectés hors de portée des enfants. *Ryania speciosa* est appelée *capansa* en portugais et ce mot est probablement dérivé de son nom Paumari ou d'un terme similaire utilisé par une autre tribu Arawak d'un groupe linguistique apparenté » (Prance 1997 : 131).

4. Le cajou est souvent considéré comme le fruit de l'anacardier (*Anacardium occidentale*), alors qu'il s'agit en fait d'un pédoncule charnu, soit d'un pseudo-fruit.

5. Pour une discussion sur cette catégorie, voir « Le cru et le cuit » et « La poitière jalouse » (Lévi-Strauss 1964, 1985). Dans le contexte du moyen Purus, voir Aparício (2017).

6. La relation entre les Jamamadi et Hi-Merimã vue sous l'angle de la relation avec les plantes cultivées et le chamanisme a été développée par Shiratori *et al.* 2021.

7. Bien qu'ils ne soient pas encore identifiés, d'après la description qui en est faite, le *keneru*, le *kiya* et le *biha/bija* (en jamamadi et banawá, respectivement) ou *tama'i* (en deni) sont des espèces de *Dioscorea* sauvages consommées par les peuples indigènes de la région, tout comme *Dioscorea* sp. (*tama'i*, selon les Deni) et *Dioscorea dodecaneura*.

8. Les Suruwaha ont des expressions utilisées pour préciser à quel point la mort d'une personne peut être avancée. Ils utilisent par exemple l'expression *mazaru kasibidanangai* (« il mourra beaucoup ») lorsque les gens ingèrent de grandes quantités de suc de *timbó* ou *mazaru tawaxawaky* (« mourir jusqu'à la fin »). Mais on peut utiliser l'expression *mazaxawanki* (« il est mort ») dans des situations d'évanouissement ou de perte de conscience plus brèves. Dans ce cas, ils inhalent de grandes quantités de tabac à priser, le *kumadi*, plante chamanique par excellence. Les personnes peuvent vomir et rester inconscientes pendant quelques secondes, elles disent alors qu'elles sont mortes un peu, *kumadi bahini mazaxawanki* (« il est mort à cause du *kumadi* ») (Huber, communication personnelle).

9. « Zoghbi *et al.* (1981, 1988) a réalisé une étude phytochimique de la racine tubéreuse de *C. rupestris* qui a conduit à l'isolement de six substances terpénoïdes, dont l'une a été nommée "humiriantenolide C" (allusion à l'ancien genre de l'espèce *Humirianthera*). Dans le même travail, une étude phytochimique a été menée pour la racine tubéreuse de *C. ampla* dans laquelle on a isolé le thiocyanate de Na et de K, des substances connues pour leur toxicité » (Zoghbi *et al. apud* Ribeiro 2018 : 88).

10. Les ingrédients actifs du curare sont dérivés de Loganiacées du genre *Strychnos* et/ou de Menispermacées, principalement des genres *Chondrodendron* et *Curarea*, mais appartenant également aux genres *Abuta*, *Anomospermum*, *Cissampelos*, *Sciadotenia* et *Telotoxicum* (Bisset 1988). Il y a peu d'études récentes sur la composition des poisons de gibier utilisés en Amazonie, c'est pourquoi nous proposons des informations partielles, d'où ce bref récapitulatif préparations utilisées dans notre zone d'étude. Les noms scientifiques non déjà publiés ont été volontairement omis. La base des curares de la région semble être l'*iha* (*Strychnos*) ainsi que certaines espèces du genre *Curarea*. Chez les Deni, les composants mentionnés sont aussi l'*iha*, la liane *beku* (identifiée par Prance en 1978 comme *Curarea tecunarium*), le *mapi*, le *zuruba*, le *patsi* et le *dapu zupuri* (Pezutti & Chaves 2009 : 131). Chez les Jamamadi, en plus des composants cités par Prance (*idem*), d'autres

plantes peuvent s'ajouter au mélange comme *yakiyokari* (Shiratori 2018) ; un autre aspect important est le fumage des pointes de flèches (en bambou *hado*) avec *Duguetia asterotricha*, une Annonacée. Les poisons préparés à partir de *Strychnos solimoesana* sont connus pour être l'un des plus puissants et des plus efficaces paralysant (on estime que plus de 40 alcaloïdes sont présents) (Rocha *et al.* 1984). Chez les Jarawara, la composition du curare ne diffère pas de la recette des Jamamadi voisins (Prance 1978). Chez les Paumari (*idem*), le *Strychnos solimoesana* (*Jadadakaikapihai*) était également l'ingrédient principal du mélange. Chez les Apurinã, Steere mentionne l'utilisation de l'açacu (*Hura crepitans*) comme additif dans la préparation du curare (Steere 1949 [1901]).

11. « Si les Loganiacée et les Menispermacée sont les principales sources de curare, il ressort des nombreux témoignages sur ce poison que divers ingrédients – dont d'autres produits végétaux et animaux ainsi que des insectes – sont entrés dans sa composition » (Bisset 1988 : 263, notre traduction). Parmi les plantes utilisées comme additifs dans la préparation du curare, l'auteur mentionne également le latex d'*Euphorbia* et le suc d'*Annona* et de *Guettaria*.

12. En ce qui concerne les âmes (*abono*) des plantes dangereuses, les Jamamadi disent qu'elles possèdent la puanteur des poisons et qu'en la sentant, la personne tombe également malade. Une indication de la maladie est que la personne continue d'exhaler la puanteur. Il existe également des entités pathogènes comme les Dafi, des animaux qui habitent les souterrains, les collines et les zones inondées, qui transmettent leurs maladies par leur mauvaise odeur et leurs yeux.

13. Récit suruwaha de l'origine du curare (Aparicio 2019 : 115) : « Les Sanamadi sont allés parler à leur beau-père et lui ont raconté ce qui s'était passé : « Nous avons tiré sur le tapir, mais le poison de l'héliconia n'est pas assez fort ». Kaiximiani leur dit : « Percez-moi le coude avec la pointe d'un couteau ! » « Non, cela fera trop mal », répondent les Sanamadi. J'ai dit « perce-moi le coude », insista Kaiximiani. « Apportez le récipient pour le poison près d'ici ». Les gens apportèrent le récipient et percèrent le coude de Kaiximiani avec la pointe du couteau : le curare commença à sortir en abondance. Le *xihixihi* [+ ??] sortit de l'anus de Kaiximiani. Il enseigna aux Sanamadi comment préparer le curare en chauffant le mélange des deux poisons dans le feu et en le filtrant à travers la feuille de bananier. Il a enseigné aux Sanamadi la préparation du poison *kaiximiani myrakari*. Les gens enduisirent les flèches de curare. Puis le Sanamadi se rendit dans la forêt, à l'endroit où il y avait beaucoup de fruits *xuru*. Le tapir y avait mangé beaucoup de fruits. Ils tirèrent sur le tapir : il courut, et mourut plus loin sous l'effet du curare. Ils soufflèrent dans les cornes de Huriatini et ramenèrent le tapir à la maison. Les gendres de Kaiximiani donnèrent de la viande de tapir à son beau-père, qui ne mangea que couché dans le hamac. Puis il s'endormi, les coudes dépassant du bord du hamac. Son petit-fils est passé en courant, s'est cogné la tête sur le coude de son grand-père et est soudain tombé mort. Kaiximiani a compris ce qui s'était passé, mais n'a rien fait. Le lendemain, il s'est réveillé en entendant les pleurs du père de l'enfant. Kaiximiani pleura lui aussi, pleura de nostalgie en réalisant la mort de son petit-fils. Il dit : « Mon gendre, frappe-moi ! ». Son gendre s'approcha et, à l'aide d'un bâton, frappa les bras, les jambes, le corps et la tête de son beau-père. Il a frappé son corps avec force, furieux. Le beau-père s'est alors transformé en liane *kaiximiani* ».

RÉSUMÉS

À la lumière de la récente production ethnographique sur les peuples indigènes arawá et de la recherche en écologie historique consacrée aux terres de l'interfluve Juruá-Purus, cet article

propose une réflexion sur les poisons végétaux, de chasse et de pêche, à partir de la socialité, du chamanisme et des pratiques de fabrication du corps des peuples indigènes de cette région. Nous partons de l'auto-empoisonnement des Suruwaha pour le considérer comme un point de départ de l'analyse sur le langage de la physiologie des affects arawá qui exprime l'ambivalence ou l'instabilité catégorielle de certaines plantes. Notre hypothèse est que l'utilisation et l'importance des plantes dans le contexte arawá sont inséparables de leur valeur anti-alimentaire, c'est-à-dire que leurs aspects alimentaires et pratiques n'oblitérent pas leur potentiel chamanique en tant que poisons. Dans la première partie du texte, nous présentons une réflexion sur la *Casimirella ampla*, plante à tubercule, qui offre une perspective productive sur l'utilisation du manioc dans cette région et nous servira de modèle analytique pour tester l'hypothèse sur l'ambivalence pratique et catégorielle de certaines plantes. Dans la deuxième partie, nous développons notre argumentation en soulignant le potentiel anti-alimentaire de ces plantes, en faveur d'une autre image conceptuelle de la sociabilité arawá dans laquelle les poisons sont mis en évidence en tant que substances transformatrices du corps.

In light of the recent ethnographic production on the indigenous Arawá peoples and the research in historical ecology dedicated to the lands of the Juruá-Purus interfluvium, this article proposes a reflection on plant poisons, hunting and fishing, based on the sociality, shamanism and body-making practices of the indigenous peoples of this region. We start from the self-poisoning of the Suruwaha to consider it as a starting point for the analysis of the language of the physiology of Arawá affections that expresses the ambivalence or categorical instability of certain plants. Our hypothesis is that the use and importance of plants in the Arawá context is inseparable from their anti-alimentary value, i.e., their food and practical aspects do not obliterate their shamanic potential as poisons. In the first part of the text, we present a reflection on *Casimirella ampla*, a tuberous plant, which offers a productive perspective on the use of cassava in this region and will serve as an analytical model to test the hypothesis on the practical and categorical ambivalence of certain plants. In the second part, we develop our argument by highlighting the anti-alimentary potential of these plants, in favor of an alternative conceptual image of Arawá sociability in which poisons are featured as body transforming substances.

INDEX

Keywords : poisons, self-poisoning, shamanism, arawá peoples, isolated peoples, Amazonia, *Casimirella*, Manihot

Mots-clés : poisons, auto-empoisonnement, chamanisme, peuples arawá, peuples isolés, *Casimirella*, Manihot

Index géographique : Amazonie

AUTEURS

KAREN SHIRATORI

Postdoc du projet ECO, Conseil européen de la recherche (ERC), Centro de Estudos Sociais, Université de Coimbra. karen.shiratori@gmail.com

DANIEL CANGUSSU

Indigéniste de la FUNAI (Fondation nationale des peuples indigènes), chercheur au Laboratoire des systèmes socio-écologiques de l'ICB (Institut des sciences biologiques) et doctorant au

Programme de Post-Graduation (PPG) Écologie, conservation et gestion de la faune sauvage,
Université fédérale de Minas Gerais (UFMG). cangussu.isolados@gmail.com