

Langue, mythes, chamanisme – une vieille histoire: représentations du passé et du contact interethnique dans l'occident équatorien

Montserrat VENTURA I OLLER

Universitat Autònoma, Barcelona

Résumé

Cet article révèle comment les Tsachila intègrent le passé, l'histoire de la colonisation et le contact interethnique dans leur univers culturel. Après un survol des éléments linguistiques concernant la conceptualisation du passé, et une brève introduction historique portant sur l'ethnogenèse coloniale qui donna lieu à leur identité contemporaine, on aborde, de manière forcément sommaire, les domaines de la mythologie et du chamanisme. Cela va nous mener à la conclusion, qui n'est pour l'instant qu'une hypothèse, que les Tsachila n'intègrent pas les processus historiques de manière linéaire et que, bien au contraire, ils octroient plus d'importance au rapport qui s'établit entre les protagonistes des événements qu'à l'événement même. Autrement-dit, ce sont les rapports interethniques, constituants inhérents à leur identité, qui marquent leur interprétation de l'histoire. Leurs rapports ne sont pas conçus de manière manichéenne, d'où une certaine ambiguïté vis-à-vis des blancs, des noirs et des ethnies environnantes grâce auxquelles ou malgré lesquelles ils ont construit leur passé et leur présent collectif.

Un des premiers soucis lorsqu'on débute une étude sur une société tropicale est le sentiment de se trouver face à ce que naguère Lévi-Strauss nomma sociétés froides. L'énorme difficulté éprouvée à enregistrer des données du passé, que ce soit du passé collectif ou familial, pose depuis le début du travail sur le terrain une des questions fondamentales de la démarche ethnologique. Comment relier des données si hétérodoxes provenant des archives coloniales d'un côté, et de l'autre, des bribes qu'en prenant un grand risque méthodologique on peut tirer du lexique, des mythes ou du chamanisme ?

Les pages qui suivent seront consacrées à exposer comment les Tsachila intègrent le passé, l'histoire de la colonisation et le contact interethnique dans leur univers culturel. Après un survol des éléments linguistiques concernant la conceptualisation du passé, et une brève introduction historique portant sur l'ethnogenèse coloniale qui donna lieu à leur identité contemporaine, on abordera de manière forcément sommaire les domaines de la mythologie et du chamanisme. Cela va nous mener à la conclusion, qui n'est pour l'instant qu'une hypothèse, que les Tsachila n'intègrent pas les processus historiques de manière linéaire et que, bien au contraire, ils octroient

plus d'importance au rapport qui s'établit entre les protagonistes des événements qu'à l'événement même. Autrement dit, ce sont les rapports interethniques, constituants inhérents à leur identité, qui marquent leur interprétation de l'histoire. Des rapports qui ne sont pas conçus de manière manichéenne, d'où une certaine ambiguïté vis-à-vis des blancs, des noirs et des ethnies environnantes grâce auxquelles ou malgré lesquelles ils ont construit leur passé et leur présent collectif.

La langue et le passé

Les Tsachila ne sont pas attachés à leur passé de manière explicite. La langue même a du mal à exprimer le passé non vécu du parlant. Comme l'a remarqué DICKINSON (1997), le tsafiki, la langue des Tsachila, pousse très loin son caractère évidentiel. La nécessité de préciser le rapport du parlant aux événements et aux acteurs des événements rapportés moyennant des marqueurs linguistiques, empêche l'identification des Tsachila à des ancêtres génériques. Tous les récits remontant au-delà des grands-parents doivent être accompagnés du «un tel a dit qu'un tel a dit que» ou en dernier terme «on dit que», mais ils ne pourront jamais affirmer «nous les Tsachila on s'habillait ainsi» ou «jadis nous habitions à tel endroit». Tout est relié en partie avec une conceptualisation du temps et de l'espace également très nuancée dans la vie quotidienne. En effet, si les notions d'espace et de temps chez les Tsachila sont très précises quand il s'agit d'un temps présent ou immédiat (hier, demain) et d'un espace proche (ici, les alentours), cette concrétisation s'évanouit lorsqu'on doit évoquer des endroits ou des époques lointaines ou non connues. Par ailleurs, le mot tsafiki *pansika* signifie «immense». Il a comme racine *pansi*, qui signifie «joyeux, content, calme». À partir du même radical, les Tsachila construisent le verbe «oublier» (*pansino*) et les adverbes «peut-être», «quelque temps» et «soudain» (*pansile*). De ces corrélations linguistiques, on peut facilement tirer une vision du monde où la perte de la mémoire, l'oubli (*pansi*) et l'indétermination du temps (*pansile*), sont mis au même niveau que l'indétermination de l'espace (*pansika*). Cela mène à une conceptualisation laxo du temps et de l'espace lointains. Or, cette corrélation, à elle seule, serait sans doute trop facile et risquée, mais elle devient plausible si l'on regarde d'autres aspects de cette culture amérindienne.

Les Tsachila les plus âgés éprouvent un grand plaisir à raconter leur enfance, et, étant donné les transformations socio-environnementales qu'ils ont subies, cette époque est invariablement évoquée sous le signe du « bon vieux temps ». C'était le temps où l'horizon était couvert de forêt, où elle était riche en gibier, qui se laissait chasser, où la vie était conviviale, où les Tsachila n'étaient pas pourris par les vices des blancs. C'était aussi une époque de dangers, puisque le jaguar guettait sans cesse, les mauvais esprits abondaient, et il n'y avait que les chamanes pour soulager les malaises. La plupart des gens évoquent cette période comme un temps où la survie était difficile, manquant de certains avantages de la civilisation amenée par les blancs, notamment la médecine. Il s'agissait toutefois de défis connus, dont la réponse était à leur portée, à la différence des problèmes contemporains.

Cela dit, les Tsachila n'ont pas construit un passé mythique recouvrant les trois stades si communs aux groupes ethniques frontaliers, qui sont objet d'analyse dans l'étude sur la notion d'histoire chez les Jivaro réalisée par Anne-Christine TAYLOR (1996). Les Canelos quichuas de l'Amazonie équatorienne par exemple, distinguent trois périodes dans leur passé: 1) les temps anciens, qui correspondraient à la période mythique (*callari rucuguna*); 2) les temps de la destruction, correspondant à la période républicaine (*Alfaro rucuguna*); et 3) le temps des grands-parents (*apayaya rucuguna*, le temps des grands-pères, ou *apamama rucuguna*, le temps des grands-mères, suivant que le parlant soit homme ou femme), dont le souvenir est transmis aux générations contemporaines, constructrices du temps présent (WHITEN 1987: 67-78). Les Piro, Campa et leurs voisins du Bajo Urubamba, en Amazonie péruvienne, distinguent aussi trois époques clés dans leur passé: 1) le temps des anciens, considéré comme l'époque de la sauvagerie et de l'ignorance, de la vie en forêt; 2) le temps du caoutchouc désignant le début de l'esclavage, suivi par 3) le temps de l'*Hacienda*, toujours sous l'esclavage, terminé lors de la libération, qui donna lieu au temps présent, défini comme temps de la civilisation (Gow 1991: 59-71).

Les Quichua du Napo, en Amazonie équatorienne, à leur tour distinguent: 1) le temps des origines (*callari tiempo*), renvoyant à l'époque mythique; 2) le temps des *varas*, des *apus* et des *patrones*, se chevauchant vers la fin avec l'époque de la compagnie pétrolière, le tout correspondant au temps de la soumission (aux jésuites d'abord, aux patrons du caoutchouc et à la compagnie pétrolière ensuite) et 3) le présent, débutant avec l'arrivée des évangélistes, qui mirent fin à l'exploitation des *patrones* (MURATORIO 1987: 55-57, 153 et ss.). Ces trois agrégats ethniques ont en commun une ethnogenèse coloniale à partir de plusieurs groupes indiens décimés, l'ensemble habitant la frontière de colonisation, et ayant construit une identité reposant sur leur position ambiguë entre le monde colonial des blancs et les Indiens «aucas» ou sauvages de la forêt. C'est ce qui leur a valu la dénomination d'Indiens *mansos* ou «domestiques» et, selon l'analyse d'A.-C. TAYLOR (1996: 401) ils conformeraient, «plutôt ou autant que des sociétés distinctes au sens courant en anthropologie, une culture transformationnelle généralisée avec des expressions locales particulières». Or les Tsachila, qui

affichent bien des traits parallèles aux trois cultures mentionnées plus haut, se détachent par certains éléments que nous allons développer.

L'ethnogenèse coloniale

Les Tsachila sont, d'après les travaux de Frank SALOMON (1980, 1997), issus d'une ethnogenèse coloniale à partir de plusieurs groupes habitant l'Occident des Andes, connus à l'époque coloniale sous le nom de Yumbos, et d'un groupe connu comme Colorados dans la région d'Angamarca. Les premiers écrits utilisant l'ethnonyme sous lequel ils sont connus aujourd'hui, parlent des *Colorados de Angamarca*, en 1592 (VELASCO 1842; JOUANEN 1941). Ce n'est qu'à la moitié du XVIII^e siècle, avec la «Carte de la province de Quito» de Pedro Vicente MALDONADO (1750) et les Dictionnaires Géographiques qui s'ensuivirent de COLETI (1771), ALCEDO (1786) et HERVAS (1800), que l'on trouve une référence explicite à deux groupes distincts de Colorados: les *Colorados de Angamarca* ou *Yunga Colorados* dans les versants occidentaux des Andes, et les *Colorados de Santo Domingo*, déjà dans les basses terres, où on les trouve à présent. Angamarca était une réduction des Jésuites, qui eut divers sièges pendant les XVI^e et XVII^e siècles, toutes habitées par des Indiens nommés Colorados. Grâce aux rapports des missions, nous savons que les Indiens étaient organisés en *parcialidades* et qu'ils habitaient dispersés le long des rivières, sous l'autorité d'un *curaca* (VELASCO 1842: 78-79). De cette époque, on garde des mentions d'un *gobernador de los Colorados* habitant le village de Sicoto dans la sierra (NAVAS 1990: 89) et qui contrôlait les Yungas. Il y avait donc des rapports institutionnels entre les gens de la sierra et les Colorados des basses terres pendant la Colonie, dans le cadre des *encomiendas*, qui devaient être la suite du rapport pré-inca tendant à établir des liens économiques et sociaux entre les habitants des différentes niches écologiques, tels qu'ils ont été définis par MURRA et OBEREM pour l'Equateur, et analysés pour l'occident andin par F. SALOMON (1980). La réduction jésuite d'Angamarca fut permutée avec celle d'Archidona en 1705 et depuis on n'entend plus parler des Colorados de ce côté de la sierra. Les Jésuites y laissèrent une paroisse et quatre *curatos*, qui disparurent vite en tant que noyaux indiens (JOUANEN 1941). La mémoire populaire de la région parle d'une révolte indienne qui aurait été à l'origine de la création du nouveau siège d'Angamarca, à près de 3'000 mètres d'altitude.

Si en 1758 les documents mentionnent les villages de Santo Domingo, San Francisco et San Miguel de los Colorados – le second ayant aujourd'hui disparu – (Autos de los indios Yumbos, 1758: f/8), et les cartes parlent toujours des Colorados d'Angamarca à la même époque, on pourrait supposer qu'à ce moment de la Colonie, ce groupe indien occupait une vaste région comprise entre la cordillère occidentale des Andes et la rivière Daule, la vallée du fleuve Esmeraldas au Nord et celle du Babahoyo au Sud, ayant pour limite orientale Angamarca la Vieja; c'est-à-dire, une région comprise entre 300 et 2'000 m d'altitude.

De son côté, la région de Santo Domingo, qui aurait été très peuplée à l'époque pré-inca, fut témoin d'intenses rapports interethniques avec les gens des hautes terres, comme un peu partout dans la région andine, mais aussi entre les différentes ethnies de la forêt (rapports recueillis dans les témoignages des premiers chroniqueurs). Parmi le large éventail de noms ethniques qui figurent dans ces textes, qui parfois recouvrent une même ethnie ou au contraire, et sous un même nom, des groupes différents habitant les mêmes zones, il y en a deux qui se distinguent par leur importance démographique, ainsi que par leur présence dans l'économie coloniale, du fait de l'appartenance aux *encomiendas serranas*: ce sont les Niguas et les Yumbos. Parmi les Yumbos, SALOMON (1997: 110) différencie deux grands groupes, les Yumbos septentrionaux et les méridionaux. De l'avis de cet auteur, ces derniers, habitant la région de l'actuel Santo Domingo, auraient été absorbés par les Colorados vers la moitié du XVIII^e siècle dans un processus d'ethnogenèse donnant lieu aux actuels Tsachila.

Grâce aux travaux de F. Salomon, on connaît l'importance stratégique que ces groupes occidentaux représentaient dans le cadre de la politique de colonisation des administrateurs, autant que pour le programme d'expansion évangélique des différents ordres religieux. La nécessité d'« Indiens de paix » faisant le pont avec ceux « de guerre » est connue dans toute l'Amérique hispanique, et ce n'est pas un hasard si pendant des siècles la confusion entre les indiens Yumbos occidentaux et ceux de l'orient amazonien s'est perpétuée (MURATORIO 1987: 54-55; SALOMON 1980), les deux étant répertoriés en tant qu'Indiens *mansos*. En fait, Yumbo, mot quichua pour parler génériquement des habitants des forêts des deux côtés des Andes, désigna dans la terminologie administrative coloniale tous les habitants « hors du control colonial » des basses terres occidentales faisant partie de la juridiction de Quito. Altérité sauvage pour les Indiens de la sierra et pour les Espagnols, les Yumbos se caractérisèrent aussi par leur mode de vie commercial; leurs voyages à Quito pour échanger des produits étaient fréquents. Ces rapports constants avec la sierra nuancent la vision des Yumbos, lesquels, plus que par l'image de sauvages indomptés, furent bientôt caractérisés par le cliché du bon sauvage habitant la terre de l'abondance (ainsi l'écrivit Cieza DE LEON, cité par SALOMON 1984: 58). Indiens de paix, mais sauvages quand même, leur sauvagerie aurait pu être utilisée par eux-mêmes pour protéger leurs intérêts dans le commerce des marchandises, ainsi que dans celui des connaissances magiques, comme le signale SALOMON (1986: 121), puisqu'au début de la colonie on dispose de témoignages du prestige chamanique de ces ethnies, prestige toujours en vigueur dans le cas des Tsachila.

Magiques ou économiques, les échanges entre les groupes habitant l'actuelle région des Tsachila et les différentes ethnies de la forêt occidentale, la sierra et même l'Amazonie, sont attestés par les documents coloniaux (VENTURA 1997, 1999). Néanmoins, après cette plausible ethnogenèse du XVIII^e siècle, l'apparement plus rigide politique des réductions des dominicains établis à Santo Domingo, et la destruction des anciens rapports indigènes vers la fin du

XVIII^e siècle et encore plus tard avec le boom du caoutchouc au XIX^e siècle, les Indiens se retirent en pleine forêt. En effet, les Tsachila n'ont pas subi l'exploitation que l'arrivée du capitalisme a infligé au piémont amazonien, que ce soit pour le caoutchouc, les épices, les exploitations minières ou, plus tard, pétrolières. RIVET (1905: 206) évoque cependant l'apparition du système d'exploitation du *concierto*. Les Indiens n'acceptant pas les indemnités dérisoires offertes par les nouveaux colons s'installant dans leur habitat étaient contraints de travailler la moitié de leur temps aux terres du patron en échange de l'alcool issu du *trapiche* du patron-même et de biens-pacotilles qu'il leur fournissait, tout en les obligeant à s'endetter. Cette dette ne pouvait être soldée qu'en nature, notamment en caoutchouc, très mal payé en l'occurrence, que les Indiens recueillaient pour lui. Malgré le panorama décrit par Rivet, seul rapport connu de ce genre de procédé, il ne reste aucune évidence d'une exploitation quelconque dans le souvenir des Tsachila, qui parlent avec une certaine gratitude des métis avec qui des liens de compérage auraient été noués à l'époque. Très loin du souvenir des temps de l'*hacienda* rapportés par P. Gow (1991) sur les *Nativos* du Bajo Urubamba en Amazonie Péruvienne, ou du temps des *varas* dont parle Rucuyaya Alonso, le Quichua du Napo interviewé par B. MURATORIO (1987) en Amazonie équatorienne. Rien ne reste dans la mémoire tsachila d'un passé amer, capable de créer un cycle historique destiné à assurer l'identité du présent. Au contraire, vers la fin du siècle dernier, les voyageurs et les ethnologues depuis le début du XX^e siècle parlent des *Colorados* et le font en termes d'une tribu presque isolée, à l'instar des descriptions ethnographiques qui ont caractérisé les ethnies des basses terres « non acculturées ». Dès les années cinquante, lorsque la colonisation dirigée de la région de Santo Domingo commence de manière accélérée, cette tribu isolée est condamnée à disparaître, car le fort contact interethnique devient un choc pénible à absorber.

Les Tsachila peuvent donc être définis en tant qu'ethnie frontalière, dans le sens où ils ont tenu le rôle d'interface entre le monde colonial hispanique et les ethnies non « domestiquées » des basses terres occidentales, du moins jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Ethnie frontalière d'ethnogenèse relativement récente de surcroît. Néanmoins, suivant l'analyse de Salomon, on dirait que, plus qu'une ethnogenèse partant de bribes de plusieurs groupes indiens distincts produisant une identité nouvelle, comme il semble avoir été le cas dans l'Amazonie frontalière, il s'agit ici d'une absorption, menée par un groupe plus proche de la sierra, les Colorados, d'un ou plusieurs autres groupes connus par l'administration coloniale en tant que Yumbos, dont on méconnaît l'ethnonyme, mais qui auraient affiché des traits culturellement proches du moins sur le plan de la culture matérielle, le terme ethnique colonial s'y accordant parfaitement étant donnée la peinture corporelle rouge (SALOMON 1997: 107). De plus, des groupes auraient parlé, sinon une même langue, du moins une langue de la même famille linguistique, du fait de l'abondance, dans la région, de toponymes de la branche sudbarbacoa-paezienne de la discutée macro famille Chibcha.

Les mythes

Cette fusion pourrait expliquer le manque de mythe fondateur des Tsachila. Il pourrait également expliquer la coexistence, malgré l'absence de narrations du passé, de mythes au sens strict avec d'autres récits mythiques évoquant des événements historiques. Au-Delà des récits évoquant le monde mythique par excellence, où les protagonistes sont les entités constitutives de l'univers cosmologique indien, et où les transformations occupent la plupart du discours, il existe, en effet, des récits consacrés à expliquer des faits très précis. Il s'agit de scénarios parfois très banals, émanant de la vie quotidienne, tels qu'un adultère, la confession d'un secret, ou un comportement fainéant; des actes en somme se rapportant toujours à des conduites illicites dont le but essentiel est la transmission des normes sociales. Même dans cette catégorie de contes, qui ont parfois comme arrière-fond des journées de chasse ou des fêtes, les faits courants sont mêlés avec des événements et des personnages ressortant du monde strictement mythique. Néanmoins, même pour les histoires ponctuelles de luttes chamaniques relatives à des personnages à nom précis – conséquence de l'évidence linguistique évoquée précédemment – un bon nombre de récits présentent des éléments de l'histoire coloniale. Que ce soit des soldats-héros combattant pour la cause tsachila lors d'une bataille particulière; des curés violant les femmes indiennes sous une lagune fantomatique; ou de vieilles sorcières métisses rendant fous les Tsachila de retour d'un voyage commercial à Quito, les récits combinent les angoisses et les progrès associés à un monde blanc issu des montagnes andines, comme s'il s'agissait d'un paysage onirique. En dernier lieu, et en dépit de cette assimilation plus cosmologique qu'ethnique de l'histoire coloniale, il existe, dans le répertoire narratif tsachila, un ensemble de récits soulevant un des moments héroïques du passé mythifié. L'intérêt ajouté de ces récits réside dans les parallèles qu'on peut établir avec des versions similaires existant dans la mythologie voisine et même dans les archives coloniales. En guise d'exemple paradigmatique, je vais traiter de la guerre contre les Dobes, Indiens *bravos* mentionnés par les documents coloniaux et ennemis redoutables, procédant de la mythologie tsachila et de celle des Indiens Chachila, plus connus sous l'appellation de Cayapas.

BARRETT (1925: 26-39)¹ expose le récit Cayapa le plus répandu, concernant la migration de ce groupe indien depuis les montagnes andines d'Ibarra jusqu'à Tutsa (Pueblo Viejo) d'abord, et leur actuel emplacement après, voire les affluents du fleuve Esmeraldas, notamment les rivières Cayapas et Santiago et leurs tributaires. Fuite des Incas ou des Espagnols selon les narrateurs, l'arrivée et leur adaptation ultérieure à la vie du tropique a beaucoup à voir avec la guerre à mort menée contre les terribles Indiens, connus même en cha'apalachi en tant qu'*indios bravos*, qui habitaient la région. Cannibales et féroces, ces guerriers disposaient également de fléchettes magiques. Lors d'une expédition de reconnaissance, les femmes cayapas prirent ces fléchettes aux hommes endormis et les chamanes réussirent, en menaçant de les

brûler, à les convaincre de leur montrer le secret de leur force. Elles leur indiquèrent les parties les plus vulnérables du corps et leur enseignèrent la manière de placer les fléchettes: sous l'aisselle, à côté de la tête, sur les épaules, dans l'angle du coude et du genou ou dans plusieurs autres parties du corps. Les chamanes montrèrent ces techniques aux autres chamanes. Après s'être entraînés, ils entamèrent la bataille. Grâce au pouvoir des fléchettes, qui non seulement tuaient mais qui, en volant, rompaient celles des ennemis, les Cayapas réussirent à vaincre, à occuper l'espace et à tirer profit du savoir-faire productif des vaincus, imitant tant leurs techniques agricoles que leurs mets. C'est ainsi que la renaissance eut lieu et que cette guerre peut être considérée comme le mythe de la deuxième origine.

Quant aux Tsachila, l'ensemble des récits rapportant une guerre se réduit à celle de la guerre contre les *Dobes*, des ennemis redoutables natifs de l'occident, consistant probablement en une branche des *indiens bravos* disparus. Ce récit (dont on a retenu une version publiée, trois résumées et recueillies sur le terrain, et une complète, mais non transcrite) met en évidence – dans deux de ces versions – l'origine noire attribuée aux ennemis, alors qu'il décrit – dans la troisième – des indiens féroces provenant de la côte. Cela nous amène à penser qu'il s'agirait des mêmes *Indiens Bravos* du récit Cayapa. En réalité, il existe un autre récit dans la même veine, *Basanini kuwenta joe* (AGUAVIL Y AGUAVIL 1985: 138-143), où les *Basanini* sont des ennemis cannibales, sans spécifications sur l'origine. Un dernier mythe de cet ensemble, relate l'élimination des *Takama*, des noirs, où les seuls survivants de la bataille, un garçon et une fille, donnèrent lieu à l'actuelle population noire². A l'instar du récit Cayapa, on trouve une fine description des techniques de défense que Wela, le héros salutaire des Tsachila, lui-même extérieur à la société³, utilise pour se débarrasser des lances envoyées avec grande précision par les ennemis. Le narrateur s'étend invariablement sur les explications qui montrent Wela écartant les lances en les saisissant avec les mains, les doigts, les épaules, les dents, sous le cou, entre les cuisses,

¹ CARRASCO (1988: 140-143), MITLEWSKI (1992: 173-237) et MEDINA (1997: 57-59) apportent des versions contemporaines de ce récit, dont les thèmes de base ne changent pas pour autant. Pour cette raison, nous avons conservé celle de Barrett, par ailleurs très complète.

² Ce récit me fut raconté en espagnol par Ignacio Calzacón, âgé de 80 à 90 ans.

³ Pour la version bilingue, voir «Wela» publiée par Mix (1982: 85-87). Cette version, dont le narrateur n'est pas précisé, avait été recueillie sous la supervision de Bruce Moore, missionnaire évangéliste de l'ILV, d'où probablement l'origine céleste de Wela et de son fils. Pour la version d'Alejandro Aguavil, recueillie par moi-même le 7 Août 1997, elle n'a pas encore été transcrite, mais elle diffère un peu du reste quant à l'identité de Wela. Nous disposons de résumés en espagnol, d'autres versions recueillies en 1993,

comme s'il s'agissait d'une inversion du savoir-faire des *Indiens bravos* du récit Cayapa. Par ailleurs, le mythe tsachila des Dobes, ainsi que le reste des contes du même ensemble, endosse également le rôle de mythe d'une seconde origine, puisqu'à partir de cette victoire, aucun autre événement marquant un seuil entre deux moments de nature sociale différenciée n'est recueilli. Depuis, les Tsachila vivent en paix.

Que la mythologie des groupes ethniques voisins se consacre à reproduire les rapports violents parmi les ethnies de la Côte, et que les pouvoirs magiques des ennemis soient présents dans les deux cas nous renseigne peu sur les annales historiques des organisations sociales occupant cette partie de l'Equateur. En revanche, elle nous renseigne sur une identité de représentations de l'univers pluriethnique environnant, et sur la perspective que chacun de ces groupes se crée sur le rôle joué dans l'ensemble. On pourrait y chercher les correspondances avec les documents d'archives coloniales, relatives à des groupes d'Indiens *bravos*, ainsi appelés pendant la Colonie, qui auraient été vaincus par le groupe noir mené par Illescas à Dobe⁴. Après l'étude entamée par Alcina FRANCH et DE LA PEÑA (1979) et continuée par PALOP (1994), sur l'ensemble pluriethnique de la région d'Esmeraldas, PALOP et CERDÁ (1995) apportent des données significatives sur les Indiens (entre autres les Cayapas) ayant fait le pont entre le monde colonial des Blancs et les Indiens non domestiqués, dont ces Indiens *bravos* issus des chroniques et des mythes⁵. Les batailles victorieuses de tel ou tel autre groupe indien sur le reste ne concernent guère le mode de construction de l'identité qui émane des récits mythiques indiens. Ce qui l'emporte, en revanche, ce sont les rapports interethniques établis par le biais des batailles et qui permettent ou aident à la survie des vainqueurs.

Le chamanisme

Comme on vient de le voir, les rapports interethniques, fort présents dans la mythologie tsachila, le sont également dans le chamanisme. Ils sont, en fait, constitutifs du chamanisme. Mais ils n'y sont pas – comme ils ne l'étaient pas non plus dans les mythes – rapportés linéairement. Chez les Tsachila, le chamanisme est imprégné d'un bricolage d'éléments issus du monde extérieur, autant des blancs que des ethnies voisines, concentrant l'essence de la conceptualisation que cette culture fait des autres, de manière tantôt positive, tantôt négative. Lors de leurs séjours d'apprentissage à l'extérieur, les chamanes acquièrent des techniques, pratiques et thérapies mais, au cours de leur expérience de vie, bâtissent individuellement une cosmologie. Esprits habillés Otavaleños dociles à côté de Noirs représentant la férocité, ou de militaires motorisés assistant des docteurs à blouse blanche, ils font partie des représentations les plus fréquentes des voyages de l'âme des chamanes. Elles ne sont pas reproduites de façon semblable à chaque discours individuel ni à chaque narrations du même chaman. Il reste toujours l'essence de cette vision du monde: une multiplicité

de représentations – interethniques, mais aussi interespèces – formellement transformables, reproduisant un continuum ayant marqué le devenir de cette société, dont l'origine même ne serait possible sans le contact.

Néanmoins, si comme l'on vient de le proposer le chamanisme est imprégné d'éléments issus du contact interethnique et de l'histoire des blancs, cela ne le réduit pas à l'un de ses traits formels. TAYLOR (1996, 1997) démontre que, chez les Jivaro, le seul discours octroyant une place importante à l'histoire des blancs se trouve dans le registre des chants chamaniques. Cela, non par la position médiatrice occupée par le chamane dans le système des relations extérieures propre à chaque société, mais dans la mesure où la maladie est conçue comme une expérience de la métamorphose. L'histoire du contact avec les blancs est elle-même vécue et représentée comme une interminable et douloureuse transformation, non pas comme une série d'événements. Chez les Jivaro, la maladie est donc la figure privilégiée de l'histoire, dont l'essentiel serait la transformation des choses, ce qui justifierait le syncrétisme historique caractéristique des énoncés chamaniques. Mais dans les sociétés construites sur la base de la position intermédiaire entre plusieurs cultures, ce bricolage historique a lieu aussi dans d'autres domaines que le chamanisme, et dans aucun d'eux l'histoire ne semble être intégrée en tant que transformation douloureuse. Tout au plus, l'histoire des blancs l'est dans la même mesure que les événements conflictuels ont eu lieu avec d'autres ethnies. Chez les Tsachila, au regard des documents coloniaux, le chamanisme est devenu une institution saillante, sinon l'institution par excellence, des rapports interethniques, aujourd'hui comme au XVII^e siècle (VENTURA 1997). La confiance que d'autres groupes ethniques manifestent envers les «guérisseurs colorados» reste l'un des motifs des rapports qui, complétés par des échanges économiques, sont déployés avec les Tsachila. Cette situation n'est pas exclusivement celle des Tsachila. Elle est partagée

sous forme de note de terrain, et racontées par Liborio CALAZACÓN (Chigüilpe, 9-11-1993), Eloy ALOPI (Cóngoma, 24-11-1993) et Juan Evangelista AGUAVIL (Naranjos, 28-11-1993). Ce dernier accorde une origine militaire à *Wela*, tandis que les autres l'identifient en tant que héros ami des Tsachila, mais d'origine externe. Une des versions le décrit en tant que *mowin*, «force spirituelle ou d'attraction» de la cosmologie tsachila.

⁴ BALBOA (1945[1578]: 18-22), repris par JIJÓN et CAAMAÑO (1941: 73), mentionne la trahison infligée par Alonso de Illescas au cacique indien Chilindauli lors d'une fête d'alliance, et sa victoire définitive sur la région. Voir aussi SALOMON (1997) et VENTURA (1995).

⁵ PALOP et CERDA (1995) remettent en cause la véracité du sens de la migration cayapa reproduite par le mythe de Tutasa: à leur avis, les indices archéologiques et les sources documentaires suggèrent une retraite des Cayapas vers la forêt depuis le littoral lors, de la persécution des indiens *bravos*, plutôt qu'une arrivée depuis les hautes terres andines.

par plusieurs ethnies de la côte pacifique colombienne⁶ et du bassin amazonien⁷ appartenant à la frontière de colonisation.

Mais pour comprendre pourquoi le chamanisme est devenu crucial pour l'identité de ces groupes ethniques, il faut tenir compte du rôle des autres institutions sociales et de la place accordée par ces groupes aux rapports avec l'extérieur. Chez les Tsachila, la seule institution active reliant aujourd'hui leur vision du monde à une réalité chaque fois plus angoissante est le chamanisme, étant donné que les mythes ne sont presque plus racontés, et que la structure sociale traditionnelle a subi une considérable transformation. Par ailleurs, les chamanes, source permanente de contacts, représentant l'image extérieure du groupe et détenteurs à la fois du savoir collectif ont un rôle clé dans la construction de l'identité collective. Les chamanes tsachila intègrent dans leur cosmologie individuelle les éléments acquis au fur et à mesure de leur expérience extérieure, tout en assimilant au passage les tensions inhérentes aux rapports interethniques. Néanmoins, la tension vécue ne l'est pas d'un seul côté. Les esprits représentant l'extériorité sociale agissent à l'instar du vieux monde des esprits, où l'essence est reflétée dans les mythes et dans les visions chamaniques, sans pour autant empêcher les transformations de leur apparence. Ainsi, ce que les récits chamaniques évoquent, ce n'est pas la malveillance ou la bienveillance de tel ou tel autre esprit à l'apparence blanche, noire ou indienne, mais la prévention, la négociation, et éventuellement la violence en tant que comportement permettant de surmonter les difficiles rapports constitutifs de la vie sociale. De cela découle une certaine ambiguïté dans la conceptualisation de ces rapports. Finalement, dans la mesure où aucune autre institution n'enregistre de rejet collectif et absolu du passé colonial – contrairement aux pratiques de groupes ethniques frontaliers amazoniens dotées de construction tripartite du passé – on pourrait proposer cette ambiguïté dans la conceptualisation de leur passé en tant que caractéristique, non seulement du monde chamanique, mais aussi de leur reconstruction du passé collectif.

En suivant l'approche de Gow (1991: 9-20), la conceptualisation de l'histoire que les Indiens entretiennent, autant que leur manière de la synthétiser et de la raconter, est plus une donnée ethnographique qu'une source documentaire. Nous ne contestons pas leurs capacités mnésiques et synthétiques, mais tentons plutôt de leur rendre justice en les situant à la place qui leur correspond dans ces cultures. En reprenant l'apport fondamental de GOODY (1977: 48-49), nous savons que les sociétés à tradition orale, plutôt que retenir mot par mot les récits transmis de génération en génération, et étant donnée l'absence de techniques de mémorisation mécanique associées à l'écriture, elles retiennent l'essentiel, tout en laissant la place pour que chaque narrateur individuel active ce qu'il appelle «la remémoration créatrice». Il faut avouer que par le biais de l'homéostasie culturelle propre aux cultures à tradition orale, les innovations individuelles de chaque génération peuvent être éliminées par la suivante, grâce au rôle social de la mémoire et de l'oubli; mais elles peuvent également

être remaniées et adoptées (GOODY 1985; GOODY and WATT 1963). C'est un processus similaire que semblent subir les mythes, les reconstructions collectives du passé et les récits du monde chamanique. En somme, l'intégration des Tsachila dans un univers pluriethnique indissociable de leur origine même, encadre une manière de comprendre leur passé qui est en même temps la base de leur conceptualisation du présent, marquée par une forme particulière d'adaptation de, et à l'altérité.

⁶ Les Cayapas semblent être une source d'apprentissage chamanique et de guérison des Indiens Embera du Choco (BARRET 1908-1909, dans KVIST et BARFOD 1994), tout comme les Indiens Sibundoyes, Guajiros, Ingas et Tucanos (LOSONCZY 1990: 79). Mais de cette région de la côte, d'autres ethnies ont fait partie de l'échange, tant les noirs, dont le chamanisme est influencé par les Indiens avoisinants, les Embera du Choco pour les noirs du Pacifique colombien (LOSONCZY 1997) et les Cayapas pour ceux de la région d'Esmeraldas en Équateur (ORTIZ 1943), que les métis, les «cholos» ou les «indiens invisibles» (les *cholos* de la péninsule de Santa Elena (ALVAREZ 1991), pour lesquels il existe des documents du XVII^e siècle rapportant leur apprentissage chez les chamanes tsachila). La plupart de ces groupes font partie des ethnies appartenant à la frontière de colonisation, étant devenus des «indiens de paix» coloniaux.

⁷ Gow (1994: 91) va jusqu'à attribuer certains traits propres à leur chamanisme, telle l'utilisation d'ayahuasca, précisément aux conditions créées pendant la colonisation amazonienne, qui auraient permis aux groupes réduits dans les Missions de développer un chamanisme nouveau, dérivé, mais différent du chamanisme des Indiens de la forêt. Ce chamanisme colonial, qu'il appelle «chamanisme d'ayahuasca», aurait augmenté son activité et son influence lors des rapports d'exploitation extrême, notamment depuis le boom du caoutchouc (Gow 1994: 110), qui aurait mené à une certaine uniformisation des techniques parmi les Indiens ayant subi une telle soumission. CHAUMEIL (1996), en revanche, est plutôt de l'avis de TAYLOR (1994, cité par CHAUMEIL 1996) sur ce sujet, et attribue l'origine du chamanisme et son uniformisation dans la région à la caractéristique qui définit les chamanes actuels, derniers représentants de ces formes d'appartenance multiple qui auraient caractérisé naguère les grands ensembles pluriethniques de la région. Cela – ajoute Chaumeil – en plus de son grand prestige auprès de la population non-indienne et de sa dimension politique ethnicienne contemporaine.

Bibliographie

- AGUAVIL Alfonso y Primitivo AGUAVIL (trads.)
1985 *Ilusun. 50 leyendas de los indios colorados*.- Guayaquil: Museo Antropológico y pinacoteca, Banco Central del Ecuador.
- ALCEDO Antonio de
1786 *Diccionario Geográfico-Histórico de las Indias Occidentales o América*.- Madrid: Impr. de Benito Caro.
- ALCINA FRANCH José y Remedios DE LA PEÑA
1979 «Patrones de asentamiento indígena en Esmeraldas, durante los siglos XVI y XVII» in: *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*, pp. 283-301.- Paris [2-9 Septembre 1976].
- ALVAREZ Silvia
1991 *Los comuneros de Santa Elena*.- Quito: Corporación Editora Nacional/Abya-Yala.
- BARRETT S. A.
1925 *The Cayapa Indians of Ecuador*.- *Indian Notes and Monographs* (New York: Museum of the American Indian Heye Foundation) 40.
- CARRASCO Eulalia
1988 *El pueblo Chachi. El jeengume avanza*.- Quito: Abya-Yala.
- CHAUMEIL Jean-Pierre
1996 «Le triangle frontalier. Sociétés indigènes et frontières sur l'Amazonie (XVI-XX^e siècle)», in: GARCIA-JORDAN Pilar et al. (coords), *Las Raíces de América. América Latina ayer y hoy*, pp. 379-396.- Quinto: Encuentro Debate; Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- COLETI Giandomenico
1771 *Dizionario Storico-Geografico dell'America Meridionale*.- Venezia: Stamperia Coleti.
- DICKINSON Connie S.
1997 *Mirativity in Tsakiki*.- mimeo.
- GOODY Jack
1977 «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre», *L'Homme* janv-mars, XVII (I): 29-52.
1985 *La domesticación del pensamiento salvaje*.- Madrid: Akal [1977].
- GOODY Jack and Ian WATT
1963 «The consequences of literacy», in: GOODY, Jack (éd.), *Literacy in Traditional Societies*, pp. 27-68.- Cambridge: University Press.
- Gow Peter
1991 *Of mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazon*.- Oxford: Clarendon Press.
1994 «River People: Shamanism and History in Western Amazonia», in: THOMAS, N. and C. HUMPHREY (éds.), *Shamanism, History and the State*, pp. 90-113.- Michigan: University Press.
- HERVAS Lorenzo, Ab.
1800 *Catálogo de las Naciones Conocidas y numeración, división, y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*.- Madrid: Impr. de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia (vol. I: Lenguas y Naciones Americanas).
- JIJÓN Y CAAMAÑO Jacinto
1941 *El Ecuador interandino y occidental antes de la Conquista Castellana*.- Quito: Editorial Ecuatoriana (Tomo II).
- JOUANEN José
1941 *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito 1570-1773*, Quito: Editorial Ecuatoriana (Tomo I: 1570-1696).
- KVIST Lars Peter and Anders S. BARFOD
1994 «The curing rituals of the Cayapa Amerindians of coastal Ecuador, and their exchange of rituals and medicinal plants with other ethnic groups in the region», in: RÍOS, Montserrat y H.B. PEDERSEN (comps), *Las plantas y el hombre*, pp. 149-164.- Quito: Abya-Yala/Herbario QCA, PUCE.
- LOSONCZY Anne-Marie
1990 «La maîtrise du multiple. Corps et espace dans le chamanisme emberá du Chocó».- *L'Homme* 114 (avril-juin): 75-100.
1997 *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange avec les Indiens Emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó*.- Paris: L'Harmattan.
- MALDONADO Pedro Vicente
1973 *Carta de la Provincia de Quito y sus Adyacentes*.- Quito: Instituto Geográfico Militar. [1750]
- MEDINA Henry
1997 «Los Chachis de Esmeraldas», in: JUNCOSA José (comp), *Etnografías mínimas del Ecuador* pp. 33-88.- Quito: Abya-Yala.
- MITLEWSKI Bernd
1992 «Heterología en la tradición oral de los Chachila del Ecuador», in: BOTASSO, Juan (coord), *El mito en los pueblos indios de América. Actualidad y pervivencia*, pp. 173-237.- Quito: Abya-Yala.
- Mix Roberto (comp)
1982 «Matu to Cuenta».- *Miscelánea antropológica ecuatoriana* (Guayaquil: Boletín de los Museos del Banco Central del Ecuador) 2: 56-101.
- MURATORIO Blanca
1987 *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*.- Quito: Abya-Yala.
- NAVAS DE POZO Yolanda
1990 *Angamarca en el siglo XVI*.- Quito: Abya-Yala.
- ORTIZ Adalberto
1943 *Juyungo. Historia de un negro, una isla y otros negros*.- Buenos Aires: Americalee.

- PALOP MARTÍNEZ Josefina
- 1994 «Mapa étnico del sur de Colombia y norte del Ecuador durante los siglos XVI-XVII».- *Revista Española de Antropología Americana* 24: 134-153.
- PALOP MARTÍNEZ Josefina y Alejandro CERDÁ ESTEVE
- 1995 «Asentamientos de indios en el área tropical Barbacoa-Cayapa», in: GUINEA, Mercedes, J.-F. BOUCHARD y Jorge MARCOS (coords), *Cultura y medio ambiente en el área andina septentrional*, pp. 9-66.- Quito: Abya-Yala.
- PIKITSA
- 1996 *Diccionario Tsafiki /Español, Español/Tsafiki*-mimeo.
- RIVET Paul
- 1905 «Les indiens Colorados. Récit de voyage et étude ethnologique».- *Journal de la Société des Américanistes*, n.s., II: 177-208.
- s.n.
- 1758 «Autos de los Indios Yumbos de los pueblos de Sto. Domingo y San Francisco» *AHQ-I Indígenas* 72, 29f.
- SALOMON Frank
- 1980 *Los Señores étnicos de Quito en la época de los Incas*.- Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología (Col. Pendoneros n° 10).
- 1984 «Tulipe, un recinto sagrado en la montaña ecuatoriana».- *Antropología ecuatoriana* (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana) II-III: 57-77.
- 1986 «Yumbo-Nan: la vialidad indígena en el noroccidente de Pichincha y el trasfondo aborígen del camino de Pedro Vicente Maldonado».- *Cultura* III (24b): 611-626.
- 1997 *Yumbos, Niguas y Tsachila o Colorados. Etnohistoria del Noroccidente de Pichincha*.- Quito: Abya-Yala.
- TAYLOR Anne-Christine
- 1996 «Histoire et ethnohistoires de la Haute Amazonie. Perspectives sur les transformations des rapports interethniques depuis la période coloniale», in: GARCÍA-JORDAN Pilar et al. (coords), *Las raíces de América. América latina ayer y hoy*, pp. 397-408.- Quinto: Encuentro Debate; Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- 1997 «L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro».- *Terrain* 28 (septembre) 83-96.
- VELASCO Juan de
- 1842 *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*.- Quito: Imprenta del Gobierno (Tomo III) [1789].
- VENTURA I OLLER Montserrat
- 1995 «En el camino. Los Tsachila en el complejo étnico de la selva occidental del Ecuador», in: ALVAREZ Aureli et al. (eds), *Primer encuentro de investigadores de la Costa ecuatoriana en Europa*, pp. 433-465.- Quito: Abya-Yala.
- 1997 «Redes chamánicas e identidad: el entramado colorado», in: MORENO, Segundo, et al. (eds), *La medicina en Mesoamérica y los Andes*, Quito: Abya-Yala.- 26 p. [en cours de publication].
- 1999 «Transformations formelles d'une cosmologie réceptive. Notes sur la colonisation chrétienne du chamanisme Tsachila», in: CHAUMEIL, Jean-Pierre et al. (eds), *Le chamanisme aux marges des grandes religions*, Nanterre: Société d'Ethnologie (Publications de l'Université Paris X), 20 p. [en cours de publication, titre provisoire].
- WHITTEN Norman E.
- 1987 *Sacha runa. Etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana*.- Quito: Abya-Yala. [1976]

Summary

This paper is dedicated to present the way the Tsachila of the Ecuadorian coast are integrating the past, history of colonisation and interethnic contact in their cultural universe. After a review of some linguistic elements related with a conceptualisation of the past, and one short historical introduction focused on a colonial ethnogenesis, which made a place for their contemporary identity, we summarise some mythological and shamanistic aspects. Altogether brings us to the conclusion, which is still not more than a hypothesis, that Tsachila people, instead of integrating historical processes in a linear way, give more importance to the relations established among the protagonists of events, rather than to events themselves. It means that interethnic relations, which are inherent constitutive elements of their identity, mark their interpretation of the history. Furthermore, these relations are not conceived in a Manichean form, from what emerge a certain ambiguity towards White, Black and other neighbouring ethnic groups, thanks, or in spite of which, Tsachila have constructed their own collective past and present.

Resumen

El presente artículo está dedicado a exponer cómo los Tsachila de la costa ecuatoriana integran el pasado, la historia de la colonización y el contacto interétnico en su universo cultural. Después de un repaso de algunos elementos lingüísticos relacionados con la conceptualización del pasado, y de una breve introducción histórica centrada en la etnogénesis colonial que dio lugar a su identidad contemporánea, abordamos de forma sucinta los ámbitos de la mitología y del chamanismo. Todo ello nos lleva a la conclusión, que de momento permanece en hipótesis, que los Tsachila, más que integrar los procesos históricos de forma lineal, otorgan mayor importancia a la relación que se establece entre los protagonistas de los acontecimientos que a los propios acontecimientos. Es decir, son las relaciones interétnicas, constitutivas inherentes de su identidad, las que marcan su interpretación de la historia. Estas relaciones no son, por otro lado, concebidas de forma maniquea, de lo que se sigue una cierta ambigüedad para con los blancos, los negros y las otras etnias vecinas gracias o a pesar de las cuales ellos han construido su pasado y su presente colectivo.