

**Faculté des sciences économiques,
sociales, politiques et de communication
École des sciences politiques et sociales (PSAD)**

Les Waorani : la féralité comme utopie

Auteur : David De Meyer
Promoteur : Frédéric Laugrand
Lecteur : Antoine Laugrand
Année académique 2021-2022
Master en anthropologie

Les Waorani

La féralité comme utopie

David De Meyer



« Je déclare sur l'honneur que cette monographie a été écrite de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'elle n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'elle n'a jamais été publiée, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur. Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave. »

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Dejeu' with a stylized flourish at the end.

Remerciements

Je tiens à remercier les Waorani qui m'ont intégré avec facilité dans leur vie quotidienne ; en particulier Moï Guiquita et sa famille, par qui le monde waorani s'est ouvert à moi ; Menkay et Eweguimë Yeti, Orengo Baihua, ainsi que leur famille, pour avoir fait de ma présence parmi eux un événement exceptionnel, tant pour eux que pour moi.

Je remercie également les membres du LAAP pour la qualité de l'enseignement, les idées partagées et débattues qui, toutes, ont nourri le projet du terrain ethnographique. Singulièrement, je remercie le promoteur de ce mémoire, Frédéric Laugrand, pour son enthousiasme contagieux et pour l'appréciation de mes travaux ; et Anne-Marie Vuillemenot, pour sa considération, ses encouragements et la transmission de son intérêt pour l'espace traité tout au long de ce mémoire.

Je remercie tous mes condisciples en anthropologie, ainsi qu'Amalya, pour mon intégration virtuelle dans la perspective du terrain en Indonésie finalement tombée à l'eau à cause de la pandémie de COVID-19.

Last but not least, je remercie mon épouse, Amandine, pour la relecture, les corrections et les reformulations qui ont amélioré ce texte et pour m'avoir soutenu et accompagné durant cette longue aventure académique et amazonienne. Ce mémoire est dédié à mon petit garçon, Ruben, adopté par les Waorani sous le nom vernaculaire de Bogī, un petit singe impétueux.

« Nous revenons au monde ancestral, au monde des plantes, des protocoles internes. »¹

« C'est la crise de la consommation de modernité qui revalorise la tradition. »²

« On s'attire des ennuis dans les villes (...) Alors on doit retourner dans les communautés rurales avec leurs rivières et leurs forêts. »³

¹ N. NENQUIMO et L. M. ESPINOSA, « Lucha waorani en el Yasuní. Organización comunitaria para hacer real la pluriterritorialidad », dans M. MOREANO VENEGAS et M. BAYÓN JIMÉNEZ (éds.), *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero global*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2021, p. 108.

² B. HOURS, « Trois objets-étapes de la globalisation de la norme de la santé », dans *Presses de Sciences Po*, Paris, 2004, vol. 1, n° 29, p. 138, en ligne : <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2004-1-page-135.htm> (consulté le 31 mars 2022).

³ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador. Treks in the Future of Time*, Tucson, The University of Arizona Press, 2016, p. 260-261.

Table des matières

Introduction	1
I. Qui sont les Waorani ?	11
La parure	17
Zápara et Aubixiri entre le Río Napo et le Río Curaray	20
I. a. Histoire et contexte	22
La fièvre du caoutchouc.....	22
Les missionnaires.....	23
I. b. Le milieu waorani	24
Prises dans l'environnement naturel	24
Le choix de l'emplacement.....	26
Expéditions et errances	31
Ambiances.....	33
Pharmacopée et artisanat.....	36
II. Naître	41
Le mythe de Nenki.....	41
Autour de la naissance et de la petite enfance	45
Le portage	50
L'allaitement.....	52
Couches ou langes.....	53
Sommeil et travail en famille.....	53
Les menstruations	54
III. Vivre	54
La chasse.....	55
Les animaux domestiques	63
La pêche.....	66
La tēpē.....	71
Transfert de substance.....	72
IV. Survivre	74
La question du pétrole.....	74
Allers-retours	80
Conclusion	87
Bibliographie	93

Introduction

Les propos de ce texte sont issus d'un séjour de trois mois en Équateur, en haute Amazonie équatorienne, dans plusieurs communautés waorani, à savoir Obepare, Toñampare, Tihueno et Bameno. Si l'analyse anthropologique est par principe inévitablement frontale, à l'exception de l'autographie développée par Albert Piette, elle devient intra-latérale dans le cas de cette étude, car au sein du même groupe humain, les manifestations culturelles ont été approchées à partir de plusieurs familles différentes. Ce choix épistémologique a permis non seulement de varier les points de vue, mais aussi de dégager la singularité de la manière de vivre des Waorani.

L'existence de ce peuple amazonien n'étant pas de notoriété publique, je présenterai dans un premier temps, avant d'exposer les données ethnographiques, cette population par le biais des faits historiques les plus significatifs afin que le lecteur puisse faire connaissance avec les Waorani et ainsi les insérer dans leur contexte pour mieux comprendre leur contemporanéité.

Je précise d'emblée que je n'avais aucune connaissance de l'existence de cette communauté avant de me rendre en Équateur ni même durant mes premiers jours dans ce pays. Mon projet initial était d'étudier les marchés à bestiaux de Tomohon sur l'île de Sulawesi, en Indonésie. Le départ était prévu le 4 juillet 2021 ; mais, la veille, le gouvernement indonésien annonce le reconfinement de tout le pays avec l'instauration d'un couvre-feu, l'obligation du télétravail, la fermeture des restaurants, des centres culturels et une limitation de l'offre des transports et donc des voyages entre les diverses îles de l'archipel. Je dois annuler mon voyage. Cependant, désireux de réaliser un terrain du lointain afin de vivre «une situation ethnographique exemplaire»⁴, c'est-à-dire une situation dans laquelle on ne comprend rien à la langue ni aux gestes⁵, je m'engage à trouver un pays dont les frontières ouvertes me permettraient d'accéder au terrain ethnographique. Finalement, le 7 juillet, je m'envole au pied levé pour l'Équateur avec l'intention de vivre dans la forêt amazonienne auprès d'une communauté autochtone, quelle qu'elle soit. C'est ainsi que, de fil en aiguille, en discutant avec les divers résidents de l'hôtel à Quito, la capitale, je découvre l'ardente volonté des Waorani de préserver leur mode de vie dans la forêt amazonienne et de résister aux compagnies pétrolières. Il m'apparaît alors que cette communauté serait susceptible de m'intéresser pour approcher les questions de l'Anthropocène, du réchauffement climatique, de l'extractivisme, de la transition énergétique, mais aussi de la vie en autarcie dans la forêt tropicale.

⁴ P. DESCOLA, *Les lances du crépuscule. Avec les Indiens Jivaros de haute Amazonie*, Paris, Pocket, 2006 (1993), p. 41.

⁵ *Ibid.*

À l'hôtel de Quito, je rencontre un groupe d'aventuriers français et britanniques qui préparent une expédition de plusieurs jours sous tente en haute Amazonie. L'un d'eux me transmet le numéro de téléphone de leur guide, avec qui je m'entretiens pour lui exposer mon projet ethnographique. Dans un premier temps, il me parle des Achuars, puis il m'indique que les Waorani devraient davantage correspondre à mes perspectives. À partir de l'hôtel, je me lance dans quelques brèves recherches sur cette communauté et me décide à les rencontrer. Le guide me fournit les coordonnées de Moï Guiquita, que je contacte immédiatement. Fort heureusement, Moï se trouve à Puyo au moment de mon appel. Il m'invite à le rejoindre dans cette petite ville située à quelque 260 km de la capitale, qui fonctionne comme une station de transit vers différentes communautés amazoniennes, pour m'insérer dans sa communauté à Obepare. Comme Moï parle anglais, la communication est possible. Je me dote néanmoins d'un lexique d'espagnol avant de le rejoindre. Pour ce qui est des mots waorani, je les ai appris progressivement sur place. Par la suite, afin d'assister à un événement communautaire d'organisation de la résistance, Moï m'a emmené avec lui dans une autre communauté, à Toñampare. Après mon séjour à Obepare et pour avancer dans la connaissance et la compréhension des Waorani, je me suis rendu à Tihueno, où j'ai été accueilli par Eweguimë et sa famille ; et, plus tard, à Bamenno, par Orengo et la sienne. Avec Moï, je me suis entretenu en anglais et en espagnol ; et uniquement en espagnol avec Eweguimë, Orengo et tous les autres Waorani qui possédaient des notions de cette langue.

Les interlocuteurs qui apparaissent dans ce texte n'interviennent pas sous le couvert de pseudonymes. En effet, ces personnes qui m'ont accueilli chez elles l'ont fait parce qu'elles sont des références et m'ont été recommandées. Faire leur publicité, c'est leur rendre service et honorer leur demande expresse. Il en va de même pour les photos qu'ils m'ont quelquefois demandé de prendre. Du point de vue de mes interlocuteurs, il s'agit de participer à leur culture en partageant leur savoir, mais aussi de sensibiliser les visiteurs à leur lutte pour le respect des droits autochtones, des droits de la nature — ainsi que le prévoit depuis 2008 la Constitution équatorienne⁶ — et, enfin, de transmettre au monde extérieur leurs inquiétudes quant à l'exploitation continue du bois et du pétrole sur leur territoire depuis une trentaine d'années. Il serait absurde, par exemple, d'anonymiser Moï Guiquita, qui est l'un des rares guides waorani qui parle anglais, accueille des volontaires pour développer un projet de protection des animaux de la jungle amazonienne et a participé à la COP26 dans le but de rendre visibles ces causes. Ces personnes — Moï Guiquita à Obepare, Eweguimë Yeti à Tihueno, Orengo Baihua à

⁶ A. COSTA, *Le Buen Vivir. Pour imaginer d'autres mondes*, Paris, Les Éditions Utopia, 2014, p. 173.

Bameno ainsi que leurs familles — qui ont rendu ce travail ethnographique possible malgré la pandémie de coronavirus recherchent la reconnaissance afin de recevoir d'autres visiteurs au sein de leur communauté et le soutien international. Aussi, certains d'entre eux travaillent pour des associations qui organisent des programmes de volontariat ou de reforestation ; d'autres sont guides (Orengo Baihua) ou collaborent avec des agences d'écotourisme (Eweguimë Yeti). D'autres encore sont militants (Nemonte Nenquimo) ou représentants d'associations (Penti Baihua) voire porte-paroles. Chacun d'eux fait donc partie d'un réseau bien connu localement et qui souhaiterait l'être davantage.

Il existe plusieurs orthographes pour transcrire les mots waorani et dans la littérature, on rencontrera, par exemple, les graphies *Huaorani* ou *Waorani*. J'ai opté pour l'orthographe adoptée par la Dirección de Educación Bilingüe de la Nacionalidad Waorani, c'est-à-dire l'écriture du phonème *wa* à la place de *hua*, qui a initialement été proposé par les linguistes du Summer Institute of Linguistics (SIL)⁷. Aussi, cette orthographe semble plus immédiate pour le lecteur francophone. Pour les autres mots, je me réfère aux documents coécrits avec les Waorani eux-mêmes, comme les légendes de cartes, ou tels qu'ils apparaissent dans les ethnographies. Pour les termes que je n'ai rencontrés que sur le terrain, j'utilise la transcription phonétique proposée par Laura Rival dans son livre *Trekking Through History*, paru en 2002⁸.

Concernant le terrain ethnographique lui-même, en me mêlant à ces diverses familles waorani citées ci-dessus, j'ai participé aux activités qui font leur quotidien et sans lesquelles il n'est tout simplement pas possible de subsister dans la jungle. Je me suis attaché à décrire ce quotidien par ses manifestations les plus récurrentes. En cela, et *a fortiori* en considérant les Waorani comme un groupe culturel homogène, l'approche ethnologique semblerait de prime abord culturaliste. Parler des Waorani au pluriel s'avère un piège par l'assomption de l'homogénéité des pratiques culturelles. Un interlocuteur waorani à Tihueno et un autre à Bameno suffisent pour que l'on parle « des » Waorani, bien que chacun soit singulier. L'écueil de cette expression demeure dans la dissolution de la singularité des interlocuteurs dans un ensemble dit culturel, mais réifié, statique et immuable. Or l'anthropologie a, depuis lors, déconstruit le postulat culturaliste suivant lequel, au sein d'un même ensemble de personnes, toutes développent la même personnalité de base⁹. Ainsi, il me faut préciser que ce sont des personnes singulières pourvues de « cultures » différentes qui figurent derrière l'expression

⁷ J. PROAÑO GARCÍA et P. COLLEONI, *Taromemane warani nani. Pueblos indígenas en aislamiento voluntario. Tagaeri-Taromemane, en la Amazonía Ecuatoriana*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2008, p. 64.

⁸ L. RIVAL, *Trekking Through History. The Huaorani of Amazonian Ecuador*, 2002, New York, Columbia University Press, p. xxiii.

⁹ R. DELIÈGE, *Une histoire de l'anthropologie. Écoles, auteurs, théories*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p. 133, 179.

langagière « les Waorani ». Que l'expression au pluriel « les Waorani » n'empêche pas de subsumer le Waorani au singulier.

Dans ce texte, la description ethnographique est rigoureusement sollicitée lorsqu'il s'agit de décrire le milieu, l'ambiance, la chasse, la pêche et les outils qu'elles requièrent. Le contenu de cette monographie provient de mes observations participatives avec les Waorani. Pour agrémenter la fluidité de la lecture, j'ai choisi de fondre les propos des interlocuteurs dans le texte en prenant le soin de mentionner leur auteur. De cette manière, une narration continue a été préférée à la retranscription de dialogues et aux irruptions d'extraits du carnet de terrain. Les références bibliographiques qui apparaissent ponctuellement concernant les Waorani ont été explorées après le terrain et interviennent pour argumenter voire appuyer mes propres observations. Toujours dans l'optique de ne pas enrayer l'aisance de la lecture, ces références ont été placées en fin d'ouvrage. Parallèlement, il est apparu que le territoire est essentiel dans le mode de vie des Waorani et qu'il est pour cette communauté amazonienne une préoccupation majeure. Il n'est effectivement pas possible aux Waorani de vivre comme ils le font actuellement en dehors du territoire. Autrement dit, pour maintenir le mode de vie qu'ils s'attachent à conserver, ils se doivent de préserver le territoire de dégradations irréversibles. Ainsi, cette ethnographie projette de mettre en évidence la singularité des pratiques culturelles des Waorani que le territoire autorise parmi d'autres (voir section *Prises dans l'environnement naturel*). Cette ethnographie est non seulement celle des Waorani, mais aussi celle de leur milieu.

Concernant le titre de ce mémoire, *La Féralité comme utopie*, j'ai voulu retranscrire la volonté primordiale des Waorani, sans cesse exprimée verbalement ou par les gestes quotidiens, de préservation de l'environnement, leur détermination à vivre selon leur modèle écologique et à entretenir la vie végétale et animale dont ils dépendent entièrement. Le projet des Waorani ne peut se réaliser que par le maintien du territoire amazonien dans lequel ils évoluent. Le terme *féralité*, employé en zoologie et en botanique, désigne le retour d'un animal domestique à l'état sauvage ou, à propos des plantes, le retour à la friche des espaces anthropisés¹⁰. Ainsi, le champ définitoire prévu par ce vocable ne s'étend pas aux êtres humains, certainement parce que le découpage entre civilisés et sauvages, avec ses accents évolutionnistes¹¹, est non seulement insidieux, mais aussi artificiel. Dès 1901, on pouvait déjà lire chez Durkheim que parler de

¹⁰ « Féralité », dans *Géococonfluences*, 2021, en ligne : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/feralite> (consulté le 3 avril 2022).

¹¹ R. DELIÈGE, *Une histoire de l'anthropologie*, p. 25.

peuples « sans civilisation » ou « naturels », « c'est parler de choses qui n'existent pas »¹². De prime abord, si elle est appliquée aux êtres humains, la notion de *férialité* semble également convoquer une autre dichotomie, celle de la nature et de la culture, avec de surcroît le sous-entendu que la férialité signifie l'abandon de la culture afin d'embrasser un état de nature, synonyme de sauvagerie sans règles sociales ni organisation¹³. En choisissant d'étendre le terme *férialité* à l'être humain, je n'entends pas signifier un retour à un quelconque archaïsme ou à un prétendu « état sauvage », mais la volonté manifeste des Waorani d'adopter un autre modèle économique que celui qui leur est imposé, c'est-à-dire une autre culture — *a fortiori* la leur — qui permet la subsistance de l'environnement naturel et du vivant au sens large. C'est continuer à participer à leur propre modèle qui correspond à cet idéal. Dit autrement, c'est l'aspiration à quitter le « paradigme occidental moderne classique »¹⁴, selon l'expression d'Augustin Berque, qui est « un mode de vie insoutenable »¹⁵. « Nous ne savions pas que le pétrole venait pour tuer »¹⁶, peut-on lire dans le témoignage d'Alicia Cawiya, une Waorani originaire de la communauté de Ñoneno.

Toujours est-il que l'idée de « retour » à un état antérieur peut être considérée *factuellement*, comme nous le verrons plus loin avec le cas de la famille de Tagae (les Tagaeri, qui sont des Waorani) ; mais aussi *potentiellement*, par l'éventualité, la possibilité toujours saisissable qu'elle offre aux autres Waorani de rompre avec leur absorption dans l'économie nationale et internationale. Dans ce premier cas, on peut effectivement parler de retour, de rupture et de regard tourné vers le passé, vers ce qui existait avant le contact avec l'extérieur en 1956 (voir section *Qui sont les Waorani ?*). Ce que l'on pourrait également qualifier de refus de ce qui est extérieur à la modalité d'être des Waorani peut aussi se réaliser par l'intermédiaire du dialogue avec le gouvernement et de l'appareil juridique pour aboutir à la création de zones territoriales protégées — comme c'est le cas actuellement pour les Tagaeri et les Taromenani avec la zone ITT (Intangible Tagaeri-Taromenani). Pour présenter brièvement les Tagaeri et les Taromenani dans cette introduction, parce que j'aborderai ce sujet plus loin, les Tagaeri sont une famille waorani qui n'a pas accepté la christianisation et la sédentarisation proposées par les missionnaires durant les années 1960. Aujourd'hui, les Tagaeri vivent comme ils vivaient avant le contact. Concernant le groupe Taromenani, nous disposons de peu d'éléments.

¹² D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte, 2016, 5^e édition revue et corrigée, p. 27.

¹³ *Ibid.*, p. 50.

¹⁴ A. BERQUE, *Entendre la Terre. À l'écoute des milieux humains*, Paris, Le Pommier, 2022, p. 90.

¹⁵ *Ibid.*, p. 147-148.

¹⁶ A. CAWIYA, « Soy una mujer que nació en el Yasuní », dans I. VALLEJO et R. ÁVILA (éds.), *El último grito del jaguar. Memorias del I Congreso sobre pueblos indígenas aislados en la Amazonía ecuatoriana*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2017, p. 334.

L'anthropologue Laura Rival avoue qu'elle les a longtemps considérés comme faisant partie de l'imaginaire waorani¹⁷. Du point de vue linguistique et de la culture matérielle, qui sont d'ailleurs des preuves irréfutables de leur existence, les Waorani considèrent les Taromenani comme non apparentés à eux¹⁸. Il se pourrait qu'il s'agisse d'un ou plusieurs groupes encore inconnus. Il est aussi possible que, entre-temps, les Taromenani aient formé une alliance avec les Tagaeri. Ce premier cas, que je désigne comme celui du regard tourné vers le passé, s'exprime donc *factuellement*, par le choix des Tagaeri, et *potentiellement* pour les autres Waorani, car, en puissance, ils peuvent toujours suivre l'exemple des Tagaeri.

Mais il y a un second cas à considérer. Non plus celui du retour vers le passé, du regard rétrospectif, mais celui du regard prospectif, celui de la conjugaison viable écologiquement entre le traditionnel et le moderne c'est-à-dire la (re)création d'un équilibre entre la nature et la culture, la conjonction des cosmovisions, la restitution de la nature à la place que lui attribuent les Waorani. La notion de recréation, tout comme celle de restitution, implique celle de reconstruction de ce qui a été détruit ; et, par conséquent, intègre également l'idée d'un retour à ce qui préexistait à l'intervention de causes exogènes destructrices. Cette idée est sous-entendue dans le fait de laisser la nature se réensauvager et donc d'accéder à sa féralité. En d'autres termes, pour utiliser la terminologie anthropologique, les Waorani visent une culture contemporaine plus naturée ou à « renaturer la culture »¹⁹ de ceux avec qui ils luttent. La différence de cette attitude, vis-à-vis du rejet, réside dans la prospection, la projection et la composition. Restituer le territoire aux Waorani, c'est leur conférer le droit de restituer à la nature la place qu'ils lui attribuent.

Hispanisés depuis plus d'un demi-siècle et impliqués dans les luttes juridiques pour la protection de leur territoire, les Waorani sont familiers avec les termes *naturaleza*, *cultura*, *civilización* et *desarrollo* (développement)²⁰. Ils s'entretiennent avec les pétroliers, les journalistes, les avocats, et accueillent de temps à autre des anthropologues et autres visiteurs. Les Waorani conçoivent la civilisation comme une forme de développement social, c'est-à-dire l'alphabétisation, l'apprentissage de la langue dominante, le port de vêtements et la consommation d'un certain type de nourriture²¹. Cependant, leur conception du « vivre bien » (*waponi quewemonipa*) ne semble pas affectée par leur compréhension de la civilisation²². Cela signifie que, selon leur perspective, la conjonction de la « culture » waorani et de la

¹⁷ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 4.

¹⁸ J. PROAÑO GARCÍA et P. COLLEONI, *Taromemane warani nani*, p. 102.

¹⁹ A. BERQUE, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Éditions Belin, 2015 (1997), p. 16.

²⁰ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 255-256.

²¹ *Ibid.*, p. 256.

²² *Ibid.*

« civilisation » est possible. Aussi, les Waorani entendent le développement (*quegoki cōwi*) non pas comme le travail à une tâche déterminée et achevable, mais comme « le travail qui dure toujours »²³. Il s'agit, en d'autres termes, de ce qui correspond à ce que l'on pourrait appeler le « développement durable ». Bien que les Waorani connaissent les signifiants *naturaleza* et *cultura*, quels sont pour eux les signifiés de ces termes ? Ces mots, tout comme ceux qui scindent le corps de l'esprit, la croyance de la perception et les humains des non-humains, n'existent pas dans le vocabulaire *wao-terero* (littéralement, la langue waorani)²⁴. Le terrain ethnographique a révélé que la culture waorani est synonyme de celle du territoire. J'expliciterai ce propos plus loin (voir section *Prises sur l'environnement naturel*) en le détachant de l'apparent déterminisme qu'il pourrait contenir. Je précise pour le moment que la culture waorani est, bien entendu, inscrite dans le mouvement du devenir. Seul le territoire en tant que tel permet l'existence de la culture waorani telle qu'elle est vécue. La relation entre territoire et culture est circulaire : le territoire permet aux Waorani de vivre selon leur culture et cette culture ne peut être vécue que dans le territoire. La culture du territoire est le territoire de la culture, bien que l'un comme l'autre évoluent. Par conséquent, des causes exogènes qui affectent le territoire ébranlent *de facto* la culture waorani, ne fût-ce que la culture alimentaire par exemple. L'assimilation entre le territoire et la culture, et plus particulièrement la langue waorani, est prégnante dans ce commentaire de Nemonte Nenquimo, militante waorani et personnalité amazonienne présente sur la scène internationale, dans lequel elle exprime la relation de la cause à l'effet :

« Nous devons protéger notre territoire parce que sans le territoire on ne peut pas vivre, la langue waorani mourra et nous avec elle. »²⁵

Du point de vue de la rupture mentionnée à propos du cas des Tageri-Taromenani, qui est le rejet de l'occidentalisation par isolement volontaire, il n'y a pas de relation directe avec l'extérieur ni la considération de cette perspective, compte tenu des faits de l'actualité²⁶. Mais, dans le deuxième cas, lorsqu'on évoque la reconstruction, on peut se référer à l'étymologie latine du mot *construire*, formé de *con* et *struere*, qui indique le fait d'assembler, de mettre

²³ *Ibid.*

²⁴ L. RIVAL, « The materiality of life. Revisiting the anthropology of nature in Amazonia », dans *Indiana*, vol. 29, 2012, p. 133, en ligne : <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2022/1660> (consulté le 18 avril 2022).

²⁵ N. NENQUIMO et L. M. ESPINOSA, « Lucha waorani en el Yasuní », p. 104.

²⁶ Les rencontres des Waorani ou des pétroliers avec les Tageri ou les Taromenani sont synonymes de conflits sanglants. Des cas de massacres, avec des morts de chaque côté, ont été recensés en 2003, 2008, 2013 et 2016. Voir page 82.

ensemble, mais désigne aussi une manière d'être²⁷. Ainsi, *construire* invite à un engagement ontologique sur base d'éléments hétérogènes. Est-ce là l'utopie de la féralité ? Que signifie « ensemble » en Équateur, à l'heure de la globalisation, de la mercantilisation et de l'instrumentalisation du sujet²⁸ ? Que veut dire « ensemble » dans un État où vivent plus d'une dizaine de groupes autochtones dont certains — les Kichwa, les Shuar, les Siona et les Secoya — ont une histoire plus longue et tragique avec l'exploitation des ressources et la destruction du territoire, et adressent ce propos aux Waorani :

« Avant, il y avait des animaux, du poisson, des rivières, mais aujourd'hui, il n'y a seulement du pétrole et des palmiers africains. Si vous ne vous défendez pas, il va arriver la même chose à votre territoire »²⁹ ?

Du côté des Waorani et de leur territorialité, certains acceptent que la conservation de la forêt ne soit pas compatible avec l'exploitation pétrolière et condamnent la présence des infrastructures d'extraction sur leur territoire, tandis que d'autres travaillent dans ces mêmes entreprises et jouissent d'une vie matérielle alimentée par les revenus pétroliers³⁰. Tout comme le gouvernement équatorien, les Waorani sont dépendants du pétrole, des avantages et du confort qu'il offre³¹. Les Waorani exigent que les compagnies pétrolières, qui se trouvent sur le territoire et l'exploitent, partagent leurs bénéfices avec eux³². Cependant, la dépendance du gouvernement à l'égard des recettes pétrolières a créé en Équateur un régime d'intense déforestation, d'endettement, de chômage, de pauvreté et d'inégalité³³.

L'utopie d'un équilibre entre l'exploitation des ressources fossiles et la préservation de la biodiversité amazonienne existe aussi du côté du gouvernement, comme le projetait l'initiative de la protection du secteur Yasuní-Ishpingo-Tambococha-Tiputini (Yasuní-ITT). En effet, en 2007, le président équatorien alors en fonction, Rafael Correa, annonce sa décision de laisser définitivement dans le sous-sol le pétrole de la plus grande réserve nationale contre une compensation financière internationale afin de couvrir la moitié des recettes prévues s'il était exploité³⁴. Bien que le projet de ce nouveau type de gestion n'ait pas tenu ses promesses, son ambition n'est pas abandonnée par les autochtones ni par les Équatoriens. Toujours dans

²⁷ « Construire », dans *Étymologie Français Latin Grec Sanskrit*, en ligne : <https://sites.google.com/site/etymologielatingrec/home/c/construire> (consulté le 9 avril 2022).

²⁸ F. LAPLANTINE, *Penser le sensible*, Paris, Pocket, 2018, p. 9-10.

²⁹ N. NENQUIMO et L. M. ESPINOSA, « Lucha waorani en el Yasuní », p. 104.

³⁰ J. PROAÑO GARCÍA et P. COLLEONI, *Taromemane warani nani*, p. 71. Voir aussi L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 261.

³¹ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 251-252.

³² *Ibid.*, p. 252.

³³ *Ibid.*, p. 253.

³⁴ L. RIVAL, « The Yasuni-ITT Initiative. Oil Development and Alternative Forms of Wealth Making in the Ecuadorian Amazon », 2009, en ligne : <https://www.researchgate.net/publication/46475250> (consulté le 10 avril 2022).

l'optique de la recherche d'un équilibre entre l'exploitation des ressources et la protection de la nature, en 2008, avec l'article 71 de la Constitution, le gouvernement équatorien institue la nature comme sujet de droit et fonde ainsi les droits de la nature. Aussi, le plan de développement national prévoit un programme de prévention de la déforestation de la région amazonienne, de protection des écosystèmes et de régénération naturelle des forêts³⁵. Autrement dit, de part et d'autre, du côté des Waorani et du côté du gouvernement équatorien, il existe des tentatives et une volonté de construire un équilibre écologique ; et ce qui semble être une utopie à l'heure de l'Anthropocène n'est pas uniquement envisagé du côté des autochtones. À l'extérieur du territoire amazonien, la plupart des Équatoriens souhaitent que le gouvernement trouve les moyens de concilier l'extraction de pétrole avec la conservation de la biodiversité du parc national du Yasuni³⁶.

Glenn Albrecht, philosophe de l'environnement, appelle *symbiocène* l'ère qui devrait succéder à celle de l'Anthropocène, autodestructrice, dans la mesure où les liens symbiotiques seraient rétablis³⁷. Cette nouvelle ère se fonderait sur la symbiose, c'est-à-dire une communauté de vie, et serait « caractérisée par l'intelligence et la pratique humaines répliquant les formes et les processus symbiotiques se renforçant mutuellement pour reproduire la vie dans les systèmes vivants »³⁸. Pour accéder à cette nouvelle ère, Glenn Albrecht propose d'investir dans le savoir des autochtones et dans la technologie³⁹. Aussi, en se référant au terme biomimétisme, qui est l'imitation des formes vivantes et donc une source d'inspiration pour les êtres humains, l'auteur développe le concept de *symbiomimétisme*, qui « consiste à reproduire les éléments symbiotiques des processus vitaux dans la créativité humaine »⁴⁰. Ce ne sont plus les formes de vie qui sont dupliquées, mais les processus vitaux⁴¹. Ces termes novateurs, élaborés pour décrire les phénomènes liés à l'Anthropocène, correspondent non seulement au passé, mais aussi au dessein des Waorani. Ceci peut s'illustrer par le fait que certains arbres de la forêt amazonienne, l'*ungurahua* (*jessenia bataua*) par exemple, ne sont pas que « sauvages » et nécessitent l'activité humaine et animale pour se propager plutôt que la plantation directe⁴². Lors de la saison de maturation des fruits de l'*ungurahua* et du palmier pêche (*bactris gasipaes* ; *tewe* en *wao-terero*), de janvier à avril, les Waorani ne cueillent pas tous les fruits, mais en laissent

³⁵ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 254.

³⁶ *Ibid.*, p. 238-239.

³⁷ G. ALBRECHT, *Les émotions de la Terre. Des nouveaux mots pour un nouveau monde*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2020, p. 10, 179, 182.

³⁸ *Ibid.*, p.178-179.

³⁹ *Ibid.*, p.183.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 52-53.

sciemment pour l'alimentation des singes laineux (*lagotrix lagotricha*), qui en répandent les graines. La période de la cueillette des fruits des palmiers est une période de festivités pour les Waorani, qu'ils font coïncider avec celle de la reproduction des singes laineux⁴³. La saison qui suit, de mai à août, surnommée « la saison des singes gras », est celle de la chasse⁴⁴. Dès lors, les Waorani, les singes laineux et les palmiers fonctionnent l'un pour l'autre en tant que symbiotes⁴⁵.

L'avènement conceptuel de l'Anthropocène comme ère nommée *ipso facto* symbiocène l'ère qui précédait, puisque l'être humain n'avait pas encore atteint le déploiement anthropogénique actuel. Ainsi, le cadre de cette réflexion permet de penser le symbiocène de manière bifide : *rétrospectivement*, selon l'idée de « retour » à la symbiose que connaissaient les Waorani ; et *prospectivement*, comme une utopie, par l'intermédiaire des notions de *post-extractivisme*, *post-pétrolier*, *post-capitalisme* que les Waorani incitent à concrétiser. Le symbiocène comme notion offre des nuances supplémentaires pour spécifier celle de féralité proposée *supra*.

Cette monographie est l'exposition de la manière de vivre des Waorani dans ce processus de conjonction entre la préservation territoriale et l'exploitation forestière, les luttes diplomatiques et guerrières, la conservation de la tradition et les assauts de la technologie, l'acceptation et la résistance. Exposer comment les Waorani pêchent et chassent ou évoquer leurs connaissances botaniques, c'est mettre en avant l'écologie de leur relation et montrer que la préservation du milieu se trouve au fondement de leur mode de vie. Une vive résistance, parfois violente, est provoquée lorsque cette relation est bafouée par des protagonistes extérieurs. Vivre comme les Waorani vivent et veulent vivre, c'est tout simplement refuser d'être absorbé par un mode de vie destructeur. Sur le terrain, les Waorani m'ont fait comprendre que : « Parce que nous pêchons ici, ne polluez pas l'eau de nos rivières ; parce que nous chassons ici, ne déboisez pas notre forêt ; parce que nous vivons ici, ne détruisez pas notre territoire ; et parce que nous voulons toujours vivre ici, nous ne voulons pas de compagnies pétrolières sur notre sol ».

⁴³ L. RIVAL, « The Growth of Family Trees. Understanding Huaorani Perceptions of the Forest », dans *Man*, vol. 28, n° 4, 1993, p. 642.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 643.

I. Qui sont les Waorani ?

Avant que les Waorani ne soient connus du monde, leurs voisins Kichwa les traitaient d'*auca*, ce qui signifie « sauvages »⁴⁶, et les Achuar les nommaient *misu aents*, « ceux qui vont nus »⁴⁷, parce qu'ils les considéraient comme « des sauvages à peine sortis de l'animalité »⁴⁸. Le célèbre texte de Lévi-Strauss sur la dénomination de soi et des autres, *Race et Histoire*⁴⁹, traitait des fondements psychologiques solides chez l'humain qui consistent à répudier les formes culturelles étrangères et à jeter l'autre hors de l'humanité.

L'ethnonyme qu'utilisent les Waorani pour se désigner eux-mêmes signifie « les personnes » (*wao* désigne la personne au singulier). Les autres, les non-Waorani, sont qualifiés de *cowori*. Ce terme désigne l'autre en tant qu'étranger, ennemi, cannibale ou tout simplement non-Waorani⁵⁰. De plus, les *cowori* sont définis en tant que prédateurs et les Waorani en tant que proies⁵¹. Dans cette relation de prédation avec les *cowori*, qui est unilatérale et non réciproque, les Waorani se voient comme des victimes⁵². Lorsqu'ils relatent des épisodes de leur histoire, ils se positionnent toujours du côté des victimes, c'est-à-dire qu'ils ne se représentent jamais en tant que prédateurs, même s'ils ont initié une attaque⁵³. Précisons que la différence conceptuelle entre *cowori* et *waorani* est ontologique et absolue. L'un et l'autre sont deux espèces différentes, deux types d'êtres différents⁵⁴. Les *cowori* ne partagent pas les caractéristiques culturelles propres à l'humanité⁵⁵. Dans la pensée waorani, les *cowori* ne peuvent être intégrés dans leur société parce qu'ils sont ontologiquement autres et extérieurs aux Waorani⁵⁶. Les *cowori* se reproduisent biologiquement et socialement en chassant leurs proies, les Waorani, tandis que ces derniers existent séparément en tant qu'entité collective, sans la nécessité d'incorporer l'extérieur pour constituer l'intérieur⁵⁷. Cette cosmologie semble justifier l'opposition historique au contact, aux étrangers, à l'échange ou au commerce avec les riverains⁵⁸. Ce contexte cosmologique expose également que se retrancher et se battre deviennent une nécessité pour la survie⁵⁹. Ainsi, l'isolation est la conséquence de précédents

⁴⁶ P. DESCOLA, *Les lances du crépuscule*, p. 451.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 248.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1996 (1973), p. 383-384.

⁵⁰ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 3.

⁵¹ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 52.

⁵² *Ibid.*, p. 53.

⁵³ *Ibid.*, p. 52-53, 54.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁵ J. PROAÑO GARCÍA et P. COLLEONI, *Taromemane warani nani*, p. 33.

⁵⁶ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 54, 65.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 49, 53.

historiques⁶⁰. Toutefois, dans cette vision duelle, il existe une nuance relative que soulignent deux autres termes : le mot *waomoni* signifie « nous » et le mot *warani* désigne « les autres sans lien » mais « potentiellement hostiles »⁶¹. En résumé, il y a d'un côté le « nous-personnes » et de l'autre côté l'« autre-ennemi ». Le lien de parenté, de proximité ou d'alliance est nommé *guirinani*. Une personne qui quitte définitivement un groupe familial (*nanicabo*), c'est-à-dire un groupe de *guirinani* (pluriel), pour s'installer dans un autre groupe devient *warani* (pluriel)⁶². Ainsi, le natif d'une communauté sera appelé *guiri* (singulier) au sein de son groupe, tandis que le nouvel arrivant sera considéré comme *wa* (singulier). Mais pratiquement, au sein des diverses familles, ces nominations sont plutôt des questions de choix.

Nemonte Nenquimo, activiste autochtone et première femme présidente du conseil de coordination du peuple waorani, explique que le terme *cowori* signifie « étranger » et soutient qu'il n'est pas forcément mauvais, mais qu'il a été rendu mauvais⁶³. Cependant, l'ethnohistoire des peuples de l'Amazonie équatorienne expose deux tendances⁶⁴ : d'une part, celle du fléchissement de l'un face à cet étranger qui incarnait le danger — qu'il ait été un groupe autochtone rival, un colon, un jésuite, un esclavagiste, un missionnaire, un exploitant de caoutchouc, de bois, d'or et plus récemment de pétrole — et, d'autre part, celle de l'évitement et de la riposte, comme c'est encore le cas aujourd'hui pour deux groupes, dont un est affilié aux Waorani, les Tagaeri, et un autre plus mystérieux, les Taromenani. Au début des années 1960, c'est-à-dire quelques années après le contact amorcé en 1956, les Tagaeri (ce qui signifie « la famille de Tagae ») se sont séparés des Waorani christianisés et sédentarisés⁶⁵. Depuis, les Tagaeri et les Taromenani s'isolent pour vivre selon leur mode de vie. Ces deux groupes pratiquent l'évitement comme moyen de résistance. L'isolement des Waorani, bien que relatif et qui perdure avec le groupe de Tagae, a été suffisamment long pour que leur langue, le *wao-terero*, soit considérée comme un isolat linguistique⁶⁶. Au moment du contact, le *wao-terero* ne comprenait que très peu d'emprunts lexicaux. Précisément, la linguiste Catherine Peeke n'a recensé que deux mots empruntés⁶⁷. Initialement classé parmi la famille de langues *zápara* (un groupe multiethnique qui occupait jusqu'au XIX^e siècle le territoire reconnu

⁶⁰ J. PROAÑO GARCÍA et P. COLLEONI, *Taromemane warani nani*, p. 33-34.

⁶¹ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 62, 104. Voir aussi J. PROAÑO GARCÍA et P. COLLEONI, *Taromemane warani nani*, p. 68.

⁶² *Ibid.*, p. 99, 185.

⁶³ F. VAN INGEN, *Ce que les peuples racines ont à nous dire. De la santé des hommes et de la santé du monde*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2021, p. 10.

⁶⁴ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 36, 37, 53.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁶⁶ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 21.

⁶⁷ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 41.

aujourd'hui comme celui des Waorani⁶⁸) ou *urarina* (qui est également un isolat linguistique parlé dans la région amazonienne correspondant aujourd'hui au nord du Pérou), le *wao-terero* ne peut en réalité être rattaché à aucun phylum connu⁶⁹. Comme ce fut le cas de la famille linguistique *zápara*, aujourd'hui disparue, absorbée par l'espagnol durant diverses périodes d'acculturation, l'isolat de la langue waorani peut s'expliquer par la dilution des différents chaînons idiomatiques intermédiaires dans la langue dominante.

Jusqu'avant leur entrée dans « l'occidentalisation du monde » en 1956 par l'intermédiaire des missionnaires évangélistes nord-américains du Summer Institute of Linguistics (SIL), les Waorani se rattachaient essentiellement à la deuxième tendance, celle de l'éloignement. Bien qu'ils étaient conscients de l'existence des autres, qui vivaient aux bords des fleuves, leur choix, motivé par des raisons politiques et historiques — échapper aux épidémies, aux colons ou aux marchands d'esclaves, entre autres — était de se retirer dans l'arrière-pays pour éviter le contact⁷⁰. Dans la mémoire collective, il s'agit d'une ère qui pourrait se résumer ainsi : « Mieux vaut mourir que se mélanger. »⁷¹ Les Waorani ont alors privilégié l'autonomie à l'échange de marchandises⁷². Aussi, en favorisant des emplacements situés dans les hauteurs du territoire, les Waorani se dotaient d'un ascendant défensif en cas d'attaque⁷³. En s'éloignant des voies navigables, ils esquaivaient les rencontres avec les *cowori*, même si cela n'empêchait pas les conflits avec d'autres groupes waorani⁷⁴. L'actualité récente (événements de 2008⁷⁵ et de 2013⁷⁶) montre que rencontrer les Tagaeri ou les Taromenani peut se révéler synonyme de massacre pour les parties impliquées. Jusque dans les années 1950, les Waorani étaient essentiellement connus pour la férocité avec laquelle ils défendaient leur territoire et repoussaient les tribus étrangères, les missionnaires jésuites, les exploitants forestiers intéressés par le caoutchouc, les trafiquants de bois et les compagnies pétrolières venues prospecter. En 1973, un raid perpétré par un groupe de Waorani a exterminé une équipe de forage de la compagnie pétrolière Texaco et détruit leur hélicoptère⁷⁷. Bien que des accrochages se produisent encore, Eweguimë m'affirme qu'avant le contact, les Waorani se battaient

⁶⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁹ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 21.

⁷⁰ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 40. Voir aussi E. VIVEIROS DE CASTRO, « Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology », dans *Annual Review of Anthropology*, vol. 25, 1996, p. 194, en ligne : <https://www.jstor.org/stable/2155823> (consulté le 9 décembre 2021).

⁷¹ J. PROAÑO GARCÍA et P. COLLEONI, *Taromemane warani nani*, p. 85.

⁷² E. VIVEIROS DE CASTRO, « Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology », p. 194.

⁷³ L. ZIEGLER-OTERO, *Resistance in an Amazonian Community*, p. 36-37.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁵ J. PROAÑO GARCÍA et P. COLLEONI, *Taromemane warani nani*, p. 110.

⁷⁶ M. ALPERT, « Justice and Peace in the Shrinking Forest. Part One », dans *Guernica*, 2015, en ligne : <https://www.guernicamag.com/megan-alpert-justice-and-peace-in-the-shrinking-forest-part-one/> (consulté le 22 décembre 2021).

⁷⁷ L. ZIEGLER-OTERO, *Resistance in an Amazonian Community*, p. 46, 69.

Ñoneno⁷⁹. La désignation de *cowori*, visiblement encore opératoire, placerait les Waorani en situation de vulnérabilité, à la place de proies, dans la mesure où les Taromenani seraient un groupe apparenté aux Waorani, c'est-à-dire qui mobiliserait la même cosmologie — à plus forte raison si ce groupe isolé n'a jamais été influencé par le christianisme. L'étude ethnographique menée pendant six mois par Proaño et Colleoni (2008) dans quelques communautés waorani (Miwagono, Tobeta et Yawepare) installées à proximité d'un territoire côtoyé par les Taromenani montre que les Waorani les perçoivent comme un groupe qui ne leur est pas apparenté et considèrent comme marqueurs de différence la langue, la manière dont est taillé l'embout de leur lance et les attributs physiques⁸⁰. Quoiqu'il en soit de la cosmologie des Taromenani, au sujet de laquelle nous ne savons rien, les faits de l'actualité exposent une relation de souveraineté de leur part sur le territoire qu'ils fréquentent et, en conséquence, sous-entendent une logique de la guerre et du conflit qui caractérise les sociétés de chasseurs-cueilleurs⁸¹. Autour de la communauté de Bameno — que l'on ne peut atteindre à partir de la ville de Coca qu'après quatre heures de route et quatorze heures de pirogue motorisée sur le Río Shiripuno —, chemin faisant, Orengo me montre de la main les directions dans lesquelles vivent les deux groupes isolés. Ils sont essentiellement invisibles ; pourtant leur présence et la crainte qui l'accompagne sont palpables dans le discours des résidents de cette communauté. Ce qui transparissait dans la discussion que j'ai eue avec Penti Baihua, un résident de Bameno et le frère d'Orengo, était un mélange de crainte, de respect, mais surtout le souhait de les laisser vivre selon leur choix sur un territoire qui l'a permis jadis et, supposément, le devrait encore. Par ailleurs, par peur des Tagaeri et des Taromenani, mais aussi à cause de l'activité pétrolière qui se déroule dans les environs, la communauté de Dikapare a abandonné son emplacement⁸². Les bruits générés par l'activité pétrolière, le forage en particulier, s'entendent dans un rayon de trois cents mètres⁸³. Ces sons effraient les animaux, qui fuient vers un autre milieu ; et les Waorani qui en dépendent battent également en retraite. C'est la méthode de chasse — une empreinte de pied laissée sur le sol boueux, la perte d'une couronne de plumes, des abris délaissés — qui sert entre autres aux Waorani de source relationnelle avec leur imaginaire des *warani*. Ces traces permettent certainement la mythification de l'histoire voire la rencontre du mythe avec l'histoire.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 63, 65, 102.

⁸¹ *Ibid.*, p. 93.

⁸² *Ibid.*, p. 74.

⁸³ P. MOSCOSO, « La importancia del paisaje sonoro para los Waorani », dans M. MOREANO VENEGAS et M. BAYÓN JIMÉNEZ, *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero global*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2021, p. 128.

Cependant, dans le discours des Waorani sédentarisés, les Tagaeri devraient être protégés par le respect du territoire, c'est-à-dire préservés des activités d'exploitation — qu'elles soient légales ou illégales —, ce qui concerne également les Waorani⁸⁴. Les Tagaeri refusent tout contact avec les *cowori*, y compris avec les Waorani sédentarisés, qui sont leur famille mais sont désormais devenus, pour eux aussi, des *warani*, de potentiels ennemis. L'isolement volontaire des Tagaeri les pousse à vivre sans cultiver de jardins et à allumer leur feu seulement la nuit, mais aussi comporte également le risque de croiser un *petrolero* lors de la saison de maturité des fruits (*nontoka*) des palmiers *nontowë* (en *wao-terero* ; *palmier-bâche* en français) qui se trouvent à proximité des sites de forage⁸⁵. Ainsi, les Tagaeri représentent pour les Waorani un reflet d'eux-mêmes avant le contact, le miroir d'un passé pas si lointain, la féralité comme utopie, car ce mode de vie n'est presque plus envisageable pour les Waorani magnétisés malgré eux par l'occidentalisation ou en contradiction avec leur rêve. C'est la complexité de ce tiraillement qui sera abordée dans ce texte. L'invisibilité des Tagaeri alimente à la fois ce rêve et l'imaginaire des Waorani. Dans *Tristes Tropiques*, Claude Lévi-Strauss, qui inspire ce propos, a recouru à cette métaphore du miroir. D'abord, pour signifier son étroite proximité avec les Tupi (les hommes sont toujours des hommes⁸⁶) — c'est *a fortiori* bien le cas entre les Waorani et les Tagaeri — ; puis, pour exprimer son incompréhension face à ces derniers : « Aussi proches de moi qu'une image dans le miroir, je pouvais les toucher, non les comprendre. »⁸⁷

S'il est mené à très long terme, l'évitement volontaire des Waorani par les Tagaeri pourrait effectivement aboutir, du point de vue linguistique, à l'incompréhension mutuelle, comme ce fut le cas des Waorani avec les autres groupes autochtones — les dialectes intermédiaires du *wao-terero* ayant été absorbés par l'idiome espagnol ou ses divers locuteurs décimés par les conquistadores. La distance avec les Waorani qui sont en relation avec la modernité et donc en situation de mutabilité plus rapide, d'une part, et l'entre-soi des Tagaeri, d'autre part, les éloigne culturellement les uns des autres. Au moment du contact, dans les communautés qui se trouvaient entre les rivières Tiputini et Shiripuno, il existait déjà des différences dialectales significatives qui ont été résorbées par le biais de l'intermariage. Toutefois, les études de Catherine Peeke ont montré que la familiarité avec la langue espagnole a progressivement

⁸⁴ J. PROAÑO GARCÍA et P. COLLEONI, *Taromemane warani nani*, p. 102.

⁸⁵ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 50.

⁸⁶ C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, Librairie Plon, 1975 (1955), p. 384.

⁸⁷ *Ibid.*

entraîné des changements tonals et syntaxiques dans le *wao-terero* ainsi que l'atténuation de la nasalisation caractéristique⁸⁸.

Ce que l'on peut constater à ce stade-ci de la présentation, c'est que la relation qu'entretiennent les Waorani avec les autres est différente selon le groupe qui en fait l'objet, et qu'elle dépend, en amont, des catégories *waomoni* (le même), *warani* (l'autre relatif) ou *cowori* (l'autre absolu). Le cas des Waorani et des Tagaeri illustre comment le même devient autre : d'un côté, par la transformation des premiers via la sédentarisation, l'hispanisation, la christianisation, la technologie ; et d'un autre côté, par le refus global des seconds. Mais les uns et les autres sont affectés par le changement de statut, celui du passage de *waomoni* à *warani*. Cette catégorisation a une incidence relationnelle et représente une menace pour les deux parties. On peut lire chez Laura Rival que cette séparation est définitive⁸⁹.

La parure

Avant le contact pacifique, et comme ont pu encore le voir les Kichwa et les Achuar dans les années 1970, les Waorani allaient effectivement nus, ce qui leur a valu d'être considérés avec dédain par les autres groupes. Se présenter nu est un signe de transparence. Lors des premiers contacts, les Waorani cherchaient à comprendre ce que cachaient les Occidentaux derrière leurs vêtements et ils allaient les épier lorsqu'ils se lavaient dans la rivière. Les Waorani conclurent qu'ils dissimulaient des déformations corporelles. La parure, qui persiste marginalement aujourd'hui — puisqu'elle est occasionnelle —, consiste, pour les femmes, en une bande de peinture rouge sur les yeux, des brassards tressés dans de longues feuilles, des cordes de fibres de feuilles de palmier disposées en croix sur le torse et une corde autour de la hanche, qui maintient une feuille devant le pubis. Quant aux hommes, ils portent une corde qui retient verticalement le pénis. Hommes et femmes portent sur le corps des motifs rouges peints avec du roucou (*kaka*), des couronnes de plumes multicolores et un cylindre de bois de balsa (*dicago*) dans le lobe des oreilles. Parmi les motifs récurrents, il y a les points sur le visage : un sur chaque joue, sur le menton, sur le nez et un dernier sur le front. Divers points de roucou sur le corps — les bras, les jambes et le torse — symbolisent les taches des grenouilles, dont les croassements nocturnes, m'affirme Moï, appellent le soleil. Je reviendrai plus loin sur un motif particulier et sa signification lors de la narration du mythe de Nenki. La parure intervient lors de cérémonies, de moments d'ethnisation comme les congrès de l'ONHAE (Organización de Nacionalidad Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana) ou lors d'autres événements nationaux

⁸⁸ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 21.

⁸⁹ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 111, 127.

(manifestations) ou internationaux (COP26) à propos du territoire et de l'exploitation pétrolière qui s'y produit. En se parant ainsi, les Waorani me confient : « C'est notre culture et nous voulons la conserver. » La parure fonctionne comme un élément mnésique mais est aussi un acte de résistance. Depuis que les Waorani sont entrés en collision avec la modernité, ils ont délaissé la parure traditionnelle au profit des vêtements occidentaux qu'ils portent au quotidien.



Figure 2. Waorani de la communauté de Bameno apprêtés traditionnellement, septembre 2021.

Ils ont également abandonné l'allumage du feu avec du coton en frictionnant un bâton dans un morceau de bois, comme ils le faisaient jadis, pour les allumettes. Ils n'ont pas rejeté la saveur du sel que leurs frères Tagaeri et les Taromenani ne connaissent plus ou pas⁹⁰. Mais plus inextricable encore, vont-ils continuer d'utiliser l'hydrocarbure des compagnies pétrolières — qui le puisent sur leur territoire et que les Waorani réprouvent — pour alimenter les moteurs des pirogues ? La volonté de conserver la culture pour les Waorani est à la fois et centrale et complexe. L'arrivée d'Internet, l'aménagement de pistes d'atterrissage dans certaines communautés ainsi que l'utilisation de pirogues motorisées ont certes créé une conscience « panwaorani »⁹¹ et ont fait émerger une identité ethnique intrinsèque au territoire mais ont aussi répandu le capitalisme, qui fonctionne selon les algorithmes invisibles de la dépendance. Or, les Waorani ont toujours vécu sans subordination et en autarcie selon leur mode d'organisation

⁹⁰ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 227.

⁹¹ L. ZIEGLER-OTERO, *Resistance in an Amazonian Community. Huaorani Organizing against the Global Economy*, New-York, Berghan Books, 2007 (2004), p. 11, 43.

sans chef. Lorsque j'ai demandé à Eweguimë qui parmi les Waorani représentait la figure d'autorité entre le doyen, le chamane ou celui qui avait le plus d'épouses, il m'a répondu en espagnol : « No, natural ». En d'autres termes, la parure incarne la revendication de l'autonomie et un foyer à partir duquel se pense et s'actualise la résistance.

Une déduction rapide, qui convoque l'opposition binaire classique en anthropologie entre la nature et la culture, pourrait nous amener à conclure que, dans la conception waorani de la vie en société, la hiérarchie ou l'organisation politique sont des concepts purement artificiels ou, pour l'anthropologue, culturels. Dans le contexte actuel de la mondialisation, c'est-à-dire en relation avec l'extérieur de la jungle amazonienne, une question essentielle pour les Waorani sédentarisés est « comment conserver la culture » ? Aujourd'hui, la parure a plutôt basculé dans le domaine de la représentation et de l'instrumentalisation. Lorsqu'elle est mobilisée, elle permet de raviver des fragments de tradition, car les événements pour lesquelles les Waorani se vêtent de façon traditionnelle sont également ponctués de danses et de chants. La rencontre avec l'extérieur, notamment par le biais du tourisme, vivifie le traditionnel et sert également de plateforme de revendication.



Figure 3. Scène de village à Tihueno, août 2021.

Les Waorani revêtent-ils leur tenue traditionnelle pour se montrer tels qu'ils étaient ou tels qu'ils voudraient être ? La première proposition ne fait aucun doute. Concernant la deuxième, comme le manifestent par ailleurs les Tagaeri, le choix de vivre selon le modèle qui précédait le contact se trouve, en puissance, toujours devant eux. La potentialité de ce choix offre un éventuel point d'inflexion. En d'autres termes, la possibilité de rompre le contact avec le monde « blanco-mestizo »⁹², selon l'expression qu'utilise Nemonte Nenquimo pour désigner le monde extérieur au territoire waorani — le capitalisme et l'extractivisme —, peut être saisie.

⁹² N. NENQUIMO et L. M. ESPINOSA, « Lucha waorani en el Yasuní », p. 103, 105.

Zápara et Aubixiri entre le Río Napo et le Río Curaray

L'histoire des Waorani avant le contact pacifique n'est pas écrite par eux-mêmes. Ainsi, une tentative de reconstruction historique, comme celle de Cabodevilla (1994), n'écarte pas la spéculation. Les récits des expéditions des premiers explorateurs et missionnaires chrétiens ne contiennent aucune mention explicite des Waorani⁹³. Comme je l'écrivais précédemment, une association a été faite entre les Waorani et les Zápara sur la base de la langue. Cette association a été reproduite avec les Aubixiri parce qu'ils parlaient un idiome de la famille des langues zápara⁹⁴. Outre le rapprochement linguistique, quelques rares documents historiques d'importance ethnographique nous autorisent une analyse.

À partir d'une description du père franciscain Laureano de la Cruz d'Amérindiens nommés « Aubixiri », qui vivaient au sud du Río Napo — c'est-à-dire dans un territoire qui correspond au territoire actuel des Waorani —, un rapprochement a été fait avec les Waorani⁹⁵. En 1636, le franciscain a consigné que les Aubixiri vivaient dans un pays vallonné qui n'était que forêt, et que c'était là que l'on trouvait leurs habitations, qu'elles étaient ouvertes et construites en bois et avec des feuilles de palmier, que ses résidents déambulaient nus et dormaient dans des hamacs⁹⁶. Cette communauté se nourrissait de maïs, de *yuca* (manioc) et utilisait le fruit du palmier *chontaduro* (*palmier pêche* en français) pour le consommer et en faire du jus⁹⁷. Aussi, les Aubixiri extrayaient le miel qu'ils trouvaient dans le creux des arbres, mais n'utilisaient pas la cire⁹⁸. Toujours d'après ce texte ancien, les Aubixiri connaissaient la pêche et le tabac, dont ils inhalaient la fumée⁹⁹.

Si, d'après mes propres observations de terrain, je peux reconnaître les Waorani à travers la quasi-totalité de cette description, les mentions du tabac et de la cire me laissent sceptique. Les Waorani ne consomment pas de tabac et utilisent la cire. Bien entendu, les pratiques d'une communauté donnée sont susceptibles d'être transformées ou abandonnées et un texte ne peut figer les usages dans le temps, car lui-même les infléchit. Pendant mes recherches sur le terrain, je n'ai pas vu les Waorani cultiver le tabac dans leurs jardins ni utiliser cette plante ; cependant, la cire est utilisée par eux et par les Kichwa. Les Waorani enduisent de cire le fond extérieur du carquois (*ontoka*) qui contient les fléchettes (*ompa*) de la sarbacane (*omena*). La cire sert aussi à embouter la sarbacane. Seules les extrémités de la sarbacane des Waorani sont recouvertes de

⁹³ L. ZIEGLER-OTERO, *Resistance in an Amazonian Community*, p. 32.

⁹⁴ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 23.

⁹⁵ L. ZIEGLER-OTERO, *Resistance in an Amazonian Community*, p. 33.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

cire noire, tandis que la sarbacane utilisée par les Kichwa est entièrement enduite de cire. La cire permet de protéger le bois de ces outils des parasites qui l'endommageraient et permet une meilleure prise en main en ce qui concerne le modèle kichwa. À cette fin, la sarbacane waorani a la poignée enroulée d'une ficelle de liane. Concernant le tabac, Descola relate que les Achuars utilisent du jus de tabac vert, soufflé dans les narines ou craché dans les yeux, pour stimuler la clairvoyance, la concentration et pour tenir éveillé¹⁰⁰. Il est alors difficilement compréhensible que les Waorani, s'ils ont connu la plante et l'augmentation des capacités qu'elle procure, l'aient progressivement délaissée. Dans la communauté waorani de Tihueno, Eweguimë me précise que ce sont d'autres communautés que la sienne qui cultivent et utilisent le tabac. J'ai pu observer dans une communauté kichwa, dont certaines vivent sur le territoire waorani depuis que le mariage exogamique est devenu possible, que le tabac vert est effectivement utilisé en guise de préparation avant de boire l'*ayahuasca* (*banisteriopsis caapi*). Une feuille de tabac fraîchement cueillie est chauffée sans la brûler sur les flammes du feu de l'abri central, est roulée en boule et est ensuite pressée dans la main pour en extraire le jus. Le jus de tabac vert est recueilli dans un petit bol en calèche (*pilchi* en kichwa) pour être inhalé dans chacune des narines. Lors du rituel de l'*ayahuasca*, qui a lieu le soir jusque dans la nuit, tel qu'il est pratiqué par les Kichwa, le jus de tabac permet de maintenir éveillé, de stimuler l'esprit et de se concentrer sur les visions que provoque le breuvage. Que les Waorani aient connu puis négligé de telles propriétés mélioratives est possible, mais semble plutôt improbable. Cela étant dit le contact actuel des Waorani avec les Kichwa ne leur fait toujours pas adopter l'utilisation du tabac sous quelque forme que ce soit. Sur la base de cet argument, il me faut émettre l'hypothèse — sans toutefois tirer de conclusions définitives — que les Aubixiri du père Laureano de la Cruz, dont l'utilisation du tabac était suffisamment remarquable pour être considérée comme un caractère groupal distinctif, ne sont probablement pas des Waorani, ceux-ci n'ayant toujours pas jugé nécessaire d'insérer l'utilisation du tabac dans leurs pratiques culturelles. On peut se rappeler, à partir des travaux de Franz Boas, que les emprunts sont souvent des transformations, voire une recreation de l'élément emprunté pour l'adapter au modèle culturel de la culture réceptrice¹⁰¹. Cependant, dans le cas des Waorani avant le contact, soit il n'y a pas eu d'emprunt — ce qui informe indirectement sur l'étendue temporelle de leur isolationnisme et donc sur l'inconnaissance du tabac — ; soit il y a eu entre-temps abandon de la pratique si les Aubixiri étaient bien des Waorani.

¹⁰⁰ P. DESCOLA, *Les lances du crépuscule*, p. 406, 414, 431.

¹⁰¹ D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, p. 36.

I. a. Histoire et contexte

Les traces écrites concernant les Waorani sont des récits de contacts avec les non-Waorani, et ces divers « contacts » ne sont pas à proprement parler des rencontres, mais plutôt des collisions¹⁰². Ces collisions, qui toutes ont exercé une influence transformatrice sur le mode de vie des Waorani et expliquent leur retrait dans l'épaisseur de la jungle et leur isolement, peuvent se situer en trois périodes : la fièvre du caoutchouc (1890-1920)¹⁰³, les prospections du pétrole (à partir de 1937, mais surtout entre 1941 et 1949)¹⁰⁴ et l'évangélisation (à partir de 1956)¹⁰⁵.

La fièvre du caoutchouc

La production de caoutchouc a été l'un des nombreux cataclysmes dans l'histoire récente des Waorani. Des expéditions étaient menées par les marchands pour les exploitants de l'industrie du caoutchouc sur leur territoire pour les capturer et les forcer à travailler dans les haciendas¹⁰⁶. Leurs villages étaient détruits et les enfants vendus aux marchés des esclaves de la ville d'Iquitos, au Pérou, qui était un important centre d'exportation de caoutchouc au XIX^e siècle. D'autres groupes, comme les Shuar et les Zápara, attaquaient les villages waorani, mais se retrouvaient aussi, avec les Kichwa, à travailler dans les haciendas pour produire du caoutchouc¹⁰⁷. En retour, notamment entre 1910 et 1950, les Waorani venaient fréquemment détruire les haciendas et repartaient aussi avec de nouveaux outils¹⁰⁸. Pour ceux qui travaillaient dans les propriétés, leur activité n'était pas du travail rémunéré, mais de l'esclavage¹⁰⁹. La pénétration de cette activité d'intérêt mondial dans la région amazonienne — puisqu'elle a contribué à produire les instruments de la Grande Guerre — a développé des routes et des systèmes de transports fluviaux, entraînant ainsi une augmentation de la fréquentation du territoire waorani et des interactions avec eux, mais aussi l'implantation d'habitations et d'usines à la lisière de leurs terres ainsi qu'à l'intérieur¹¹⁰. Les épidémies de peste, de rougeole et de fièvre jaune, les rapt fréquents en haute Amazonie à la recherche de main-d'œuvre ainsi que la soumission au pouvoir espagnol dominant ont à peu à peu décimé les Zápara, dépeuplé

¹⁰² L. ZIEGLER-OTERO, *Resistance in an Amazonian Community*, p. 25, 34.

¹⁰³ M. A. CABODEVILLA, *Los Huaorani en el historia de los pueblos del Oriente*, Quito, Cicame, 2016 (1994), p. 138.

¹⁰⁴ L. ZIEGLER-OTERO, *Resistance in an Amazonian Community*, p. 50. Voir aussi L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 38.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 48-49.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 49.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 48.

la région au nord du Río Napo, et abandonné le territoire aux tribus non contactées, parmi lesquelles figurent les Waorani¹¹¹.

Les missionnaires

L'activité des missionnaires en haute Amazonie a été continue depuis l'arrivée des Espagnols vers 1530, mais significative dans les années 1950¹¹². Différentes générations de missionnaires — et donc de croyances, de méthodes et d'idéologies sociales — ont été à l'œuvre en Équateur : les jésuites, les capucins, les franciscains et les protestants évangéliques¹¹³. Mais ce sont plus particulièrement les évangélistes nord-américains du Summer Institute of Linguistics (SIL) qui ont exercé une influence décisive sur les Waorani¹¹⁴. En effet, dans le climat politique de la guerre froide, le SIL, en plus de l'idéologie chrétienne, répandait les valeurs du capitalisme, la démocratie, l'individualisme, un fervent anticommunisme et un positionnement pro-américain comme composantes de la christianisation¹¹⁵. Le travail des missionnaires a notamment visé à défaire la structure communale de la vie sociale waorani (*nanicabo*) en incitant les Waorani à construire des maisons séparées pour les couples mariés et leurs enfants¹¹⁶. Après la première tentative de contact en 1956, qui s'est soldée par la mort des cinq missionnaires envoyés, tués à l'aide de lances, c'est à partir de 1957, lorsque les veuves de ces martyrs chrétiens décident de poursuivre le projet d'évangélisation, telle une vocation, que l'isolement des Waorani prend fin. La pénétration des missionnaires dans le territoire waorani a certes entraîné la « pacification » des autochtones, mais a ouvert *de facto* la voie à l'implantation de compagnies pétrolières, du capitalisme global, de l'impérialisme nord-américain, c'est-à-dire du mode de vie occidental¹¹⁷. La christianisation des Waorani est concomitante de l'exploitation pétrolière sur leur territoire et les conséquences de l'intervention du SIL sur les Waorani perdurent jusqu'à aujourd'hui. En son temps, Max Weber a montré la relation entre le protestantisme et le capitalisme et, plus récemment, Augustin Berque a établi un lien entre modernité et décosmisation¹¹⁸. Dans un ouvrage collectif écrit sur les peuples isolés de l'Amazonie équatorienne, Alicia Cawiya, une Waorani qui a dirigé l'ONHAE en tant que vice-présidente jusqu'en 2017 — une association qui a pour objectif de préserver le style de vie des Waorani et de défendre le territoire contre les compagnies pétrolières — affirme :

¹¹¹ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 36.

¹¹² L. ZIEGLER-OTERO, *Resistance in an Amazonian Community*, p. 52.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 53.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 37.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 51, 55.

¹¹⁸ A. BERQUE, *Recosmiser la Terre. Quelques leçons péruviennes*, Paris, Éditions B2, 2018, p. 33.

« Les missionnaires nous ont obligé à prier Dieu, mais dans notre monde waorani, nous avons nos esprits ; celui du jaguar, celui du boa, celui du serpent. »¹¹⁹

Les linguistes du SIL ont pour méthode presque exclusive d'apprendre les langues des autochtones afin de traduire la Bible dans ces langues¹²⁰. La seconde étape est la construction d'écoles et la troisième, l'édification d'églises avec une mission évangélique afin que se propage localement le christianisme¹²¹. En 1969, les missionnaires du SIL ont reçu du gouvernement l'autorisation de former un protectorat, une zone de protection autour de leur mission¹²². La création de cette zone avait pour objectif de réunir les Waorani dispersés sur leur territoire ancestral. Cette relocalisation, qui s'est traduite par la désertion du territoire jadis défendu par les Waorani, a facilité le retour des activités d'exploration des hydrocarbures puis l'implantation des compagnies pétrolières¹²³.

Sous le contrôle du SIL, le protectorat représentait 66 570 hectares, soit dix pour cent du territoire waorani traditionnel, au sein duquel la mission a exercé son activité jusqu'en 1995, soit pendant quarante ans¹²⁴. Au début des années 1980, quatre-vingts pour cent de la population waorani a été appelée à vivre dans le protectorat¹²⁵. Eweguimë, dont les membres de la famille ont rencontré les missionnaires dans les années 1950, m'affirme que le projet du protectorat a incité à mettre fin à une longue histoire de vengeances entre clans waorani. Dès le début les années 1960, les Tagaeri avaient décidé de ne pas recevoir les « bénéfiques » de la civilisation et de se séparer de la société waorani¹²⁶.

I. b. Le milieu waorani

Prises dans l'environnement naturel

Concernant le sens du terme *prise* dans le contexte de l'environnement, je me réfère à celui proposé par Augustin Berque dans *Écoumène* (1997), notion qu'il développe entre autres à partir de celle d'*affordance*, suggérée par James Gibson dans *The Ecological Approach to Visual Perception* (1979). Les *prises* sont ce que l'environnement offre à la perception et en

¹¹⁹ A. CAWIYA, « Soy una mujer que nació en el Yasuní », p. 333-334.

¹²⁰ L. ZIEGLER-OTERO, *Resistance in an Amazonian Community*, p. 53.

¹²¹ *Ibid.*, p. 57.

¹²² L. RIVAL, « Ecuador : The Huaorani People of Amazonia, self-isolation and forced contact », dans *World Rainforest Movement*, Bulletin 87, 2004, en ligne : <https://wrm.org.uy/articles-from-the-wrm-bulletin/section1/ecuador-the-huaorani-people-of-the-amazonia-self-isolation-and-forced-contact/> (consulté le 28 décembre 2021).

¹²³ S. ESPINOSA, « Carreteras en el Yasuní. El progreso petrolero y la extinción del jaguar », dans M. MOREANO VENEGAS et M. BAYÓN JIMÉNEZ (éds.), *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero global*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2021, p. 134.

¹²⁴ L. RIVAL, « Ecuador : The Huaorani People of Amazonia, self-isolation and forced contact ». Voir aussi L. ZIEGLER-OTERO, *Resistance in an Amazonian Community*, p. 66.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.* Voir aussi L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 2.

même temps la capacité que celle-ci possède d'avoir prise sur ou d'être en prise avec ces prises¹²⁷. Dès lors, parler spécifiquement de *prises* (au pluriel) dans l'environnement sous-entend les différentes possibilités ontologiques que ce terme recèle. Ceci permet d'ouvrir la compréhension du changement culturel progressif et des transformations des pratiques qui se produisent actuellement avec l'arrivée de la technologie en territoire waorani, comme l'électricité ou, plus récemment, Internet. *Prise* (au singulier) ne décrit qu'une unique possibilité d'être et correspond ainsi à la thèse du déterminisme environnemental classique, mais fige aussi le mode d'être d'un peuple¹²⁸. Aussi, afin d'éviter la réification des pratiques culturelles, l'être, en tant que substantif et en tant que verbe, sera entendu avec des potentialités multiples (*prises*) dans un même lieu. Vivre ne peut se faire que dans un lieu ; celui-ci, une fois appréhendé par le vivant — c'est bien de prise qu'il s'agit ici —, devient son milieu ; c'est-à-dire, littéralement, concernant l'être humain, qu'il se situe au centre du lieu. Il découle de cette prémisse que le milieu est une relation¹²⁹. Il me semble, sur la base de la proposition d'Augustin Berque, que c'est la relation contingente entre le donné environnemental et l'interprétation qu'en fait la société qui engendre les milieux humains¹³⁰. Pour l'ethnographe, cette relation dans le milieu de vie est productrice de connaissances¹³¹. Dès lors, le sens plus complet que je donne à *prises* est, d'une part, la façon dont le milieu est singulièrement investi (*pris*) par les Waorani et, d'autre part, puisqu'il produit des connaissances, comment il est *com-pris* par eux. Je préciserais toutefois qu'investir le lieu n'est pas le soumettre. Il ne s'agit pas d'*emprise*, mais plutôt, d'après ce que j'ai pu comprendre sur le terrain, de composition. La préposition « dans » du sous-titre de ce chapitre a pour vocation d'insister sur l'inscription du sujet dans le lieu qui l'entoure (le mot « environnement » contient « environ »), contrairement au sujet moderne cartésien abstrait de tout milieu¹³². À ce titre, le terme « environnement » expose sa limite puisqu'il met en avant un dualisme qui sépare le sujet de son milieu et projette l'environnement à l'extérieur de lui. Pour les Waorani, cette séparation n'existe pas et il y a une quasi-équivalence entre le territoire et eux. Dans les hauteurs de Tihueno, qui offraient une vue panoramique sur l'étendue de la forêt tropicale, Eweguimë, en me présentant de la main le paysage, me dit avec admiration et fierté : « Nuestro territorio ». Durant le terrain, je n'ai pas entendu les Waorani utiliser les mots *medio ambiente* (environnement) ou *naturaleza* pour

¹²⁷ A. BERQUE, *Écoumène*, p. 246.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 202.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 142.

¹³⁰ A. BERQUE, *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2014, p. 30.

¹³¹ A. PIETTE, *Contre le relationnisme. Lettre aux anthropologues*, Paris, Éditions Le Bord de l'eau, 2014, p. 34.

¹³² A. BERQUE, *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, p. 39.

décrire le milieu. Pour communiquer avec moi, le mot employé était *territorio* en espagnol et *ome*, qui le désigne en *wao-terero*, ou encore *omere*, qui signifie « forêt tropicale ».

Le choix de l'emplacement

Il n'est guère possible de discourir sur un peuple d'Amazonie, pas plus que sur un autre, sans considérer cette question du milieu. Bien que faisant toutes parties de la région haute amazonienne, les quatre communautés dans lesquelles j'ai séjourné offrent une variété végétale, animale et ichtyologique différente. Au sein de la même région amazonienne, les communautés évoluent dans des milieux différents. Les raisons sont multiples : l'eau claire ou trouble de la rivière, l'altitude, la qualité sol (terre noire, rouge ou argileuse), la présence ou l'absence d'espèces de la chaîne alimentaire ou de nourriture de telle ou telle espèce. Une clairière d'argile bleue et humide peuplée d'une centaine d'aras chloroptères (*ëwë*) — des perroquets géophages que j'ai pu voir à Bameno avec Orengo — permet d'illustrer cela. Aussi, même lorsqu'ils sont inhabités par les humains, des milieux comme le sommet des collines sont plus anthropisés que d'autres à cause de l'activité humaine antérieure qui s'est produite sur ces terres¹³³. De ces activités écologiques précédentes résulte aujourd'hui une abondante variété de nourriture. Il s'agit alors plus d'un paysage culturel que d'un habitat naturel¹³⁴.

L'une des raisons de l'intérêt des collines que j'ai mentionnées *supra* était le retrait stratégique dans l'arrière-pays, mais une autre est la présence de variétés de palmiers utiles qui poussent de préférence dans les hauteurs¹³⁵. C'est le cas du palmier-bâche (*mauritia flexuosa* ; *nontowë* en *wao-terero*) et de l'*ungurahua* (*jessenia bataua* ; *petowe* en *wao-terero*). Pour construire des maisons et planter des palmiers, l'arrière-pays est préféré aux plaines proches des rivières parce qu'elles constituent le milieu des picidés, qui endommagent le bois¹³⁶. Le *petowe* fournit aux Waorani une nourriture riche en graisses et en protéines disponible toute l'année (le fruit est nommé *petomo*), du bois pour le feu et la fabrication de nombreux outils, et entre dans la composition de divers remèdes¹³⁷. De plus, le *petomo* est très apprécié par les singes laineux, lui-même un gibier de choix pour les Waorani¹³⁸. Le *petowe* n'est jamais planté ; ce palmier pousse le long des crêtes et son fruit est cueilli lors des expéditions dans la forêt¹³⁹. Le *nontowë* (*mauritia flexuosa* ; palmier-bâche) produit un fruit (*nontoka*) très estimé par les

¹³³ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 81.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 41.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹³⁶ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 205.

¹³⁷ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 82.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

Waorani, qui est, entre autres, utilisé pour la préparation d'une boisson fermentée. Son fruit se cueille de décembre à juin et le stipe de ce palmier fournit un bois dur qui sert à la fabrication des lances. C'est un palmier qui pousse en groupe et, tout comme le *petowe*, sa propagation se fait non par la cultivation, mais par le traitement des humains. Avant d'être cuit, le fruit trempe dans de l'eau. Lors de la sélection des fruits, certains rejetés mais avec le processus de germination enclenché. La pérennité de ce palmier signifie donc une activité humaine antérieure¹⁴⁰. Autrement dit, la présence de *nontowē* dans un lieu indique que le lieu a été choisi jadis par les ancêtres (*piquēnani*)¹⁴¹. Un tel lieu sera considéré et préféré à un autre. Il incarne un lien avec le passé, une relation avec les ancêtres. Aussi, cela signifie qu'il doit s'y trouver des traces d'anciens vergers, c'est-à-dire de plantes médicinales et de la nourriture en abondance. Cette relation avec le passé est importante pour les Waorani parce qu'ils la conçoivent comme un héritage¹⁴². Selon cette considération du milieu, dont on pourrait dire, pour les raisons citées, qu'elle est « empreinte de cosmicité », on peut d'ores et déjà évaluer ce que signifie l'activité pétrolière qui s'implante sur ces lieux respectés par les Waorani, les pollue et les détruit.

Dans l'immensité du territoire waorani (679 130 hectares)¹⁴³, les sentiments d'appartenance et de propriété se vivent partout et tout le temps. Le sentiment de propriété est vécu différemment en Occident, où le résident est plus souvent locataire que propriétaire. Dans le cas où il serait propriétaire d'une habitation, son sentiment de propriété s'éteint en dehors du périmètre du lieu qu'il possède — même s'il le transporte encore un peu sur le trottoir devant sa porte. Quitter sa propriété, c'est quitter l'espace privé pour entrer dans l'espace public, où le sentiment de propriété s'éprouve différemment. Bien entendu, en dehors de chez soi, le sentiment de propriété a une raison de vivre, mais sa raison d'être concrète s'emplit de toute sa licéité lorsqu'il est vécu au sein de la propriété. Naître dans la forêt, apprendre *de* et *dans* la forêt, vivre dans la forêt, imaginer et rêver à partir de la forêt, chasser sa nourriture dans la forêt, s'unir à un conjoint dans la forêt, enterrer ses morts dans la forêt concourent à développer ce sentiment du « nuestro territorio » et d'appartenance autrement que naître à l'hôpital, suivre l'éducation nationale, vivre dans un appartement, déambuler en ville, faire ses commissions dans un supermarché, aller au cinéma, écouter de la musique, se marier administrativement et incinérer ses morts. Cette brève comparaison expose la compartimentation des activités en différentes sphères dans le monde occidental et la façon dont le sentiment de propriété se

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*, p. 88, 90, 92-93.

¹⁴³ *Ibid.*, p. xvi.

retrouve essentiellement confiné au lieu de résidence. En d'autres termes, le territoire waorani est l'unique lieu où se déroulent leurs expériences et leurs activités. Tout le savoir des Waorani est généré par la terre et est inséparable d'elle : la terre constitue la base de l'éducation et cette connaissance est souvent détenue par un grand nombre de personnes au sein des communautés¹⁴⁴. Pour les Waorani, le territoire, appelé *ome*, c'est la mémoire des ancêtres, la vie et la survie en tant que communauté autochtone¹⁴⁵. La mémoire, transmise à travers les histoires, met constamment en scène le territoire¹⁴⁶.

L'emplacement choisi par les résidents de la communauté de Bameno, dans ce que l'on nomme le parc naturel du Yasuní, est de loin le plus riche en biodiversité du monde¹⁴⁷. À propos du Yasuní, le biologiste tropical Nigel Pitman déclare qu'il ne s'agit plus de biodiversité, mais d'hyperdiversité ou de mégadiversité¹⁴⁸. Concernant les insectes, par exemple, on y trouve environ 100 000 espèces par hectare¹⁴⁹. C'est le taux le plus élevé par unité spatiale au monde et il en va de même pour les amphibiens, les oiseaux et les mammifères¹⁵⁰.



Figure 4. Omma vêtu comme un guerrier. Tihueno, août 2021.

¹⁴⁴ F. DEROCHÉ, *Les peuples autochtones et leur relation originale à la terre. Un questionnement pour l'ordre mondial*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 69.

¹⁴⁵ N. NENQUIMO et L. M. ESPINOSA, « Lucha waorani en el Yasuní », p. 104.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ E. MARX, « The Fight for Yasuni », dans *Science*, vol. 330, n° 6008, 2010, en ligne : <https://www.jstor.org/stable/40931498> (consulté le 30 décembre 2021).

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

Les Waorani voient le Yasuní, bien avant qu'il ne soit considéré comme un parc national ou une réserve naturelle protégée, comme leur territoire ancestral¹⁵¹. En voguant sur le Río Shiripuno, j'ai pu observer sans pour autant les chercher — ce qui témoigne de l'abondance des espèces — des tortues, des caïmans, des cerfs, des hérons coiffés, des hérons cocoi, des piayes écureuil, des anis à bec lisse, des martins-pêcheurs, des chauves-souris, des saïmiris et des singes hurleurs qui se déplaçaient en groupe ; différentes espèces d'aras dans le ciel surplombant la canopée, d'aigles, de toucans, de vautours, de callistes et de caciques. Si l'on ne voit pas toujours les animaux, on peut au moins en apercevoir les traces dans la boue, comme celles du jaguar, de la panthère, du puma, du pécarí à collier, du tapir, du tatou et du paca ; ou les excréments, comme ceux du coati ; ou encore, en percevoir l'odeur, notamment celle de l'urine du musc du pécarí à collier, qu'il dépose sur les rochers et les troncs. En passant ses doigts dessus, Juan identifie l'animal par l'odeur de l'urine et m'affirme que le pécarí a emprunté ce chemin entre 8h et 9h ce matin-là. Tout cela n'expose qu'une partie des êtres qui peuplent les environs de Bameno et indique les endroits où se trouvent des proies. Pour les autres communautés waorani, Bameno représente, à juste titre, une sorte de sanctuaire de la vie animale et végétale. Un autre indicateur de la variété animale et entomologique d'un lieu est l'activité acoustique nocturne, qui diffère d'une communauté à l'autre. Plus l'activité sonore est diverse, plus grande est la variété biologique¹⁵². Pour les Waorani, la diversité des animaux et leur quantité sont des indices de la qualité d'un lieu. Avant que j'aie m'en rendre compte par moi-même, Omma, de la communauté de Tihueno, dont la belle-famille est originaire de Bameno, usait de bon nombre de superlatifs lorsqu'il me parlait de la grande variété et de la quantité d'animaux de la région du Yasuní. Le Río Shiripuno, qui mène à Bameno, est une large rivière boueuse dans laquelle évolue une variété extraordinaire de poissons, parmi lesquels le dauphin rose et le piranha — qui est consommé. Lors d'une expédition en pirogue, Randi, qui la pilotait, lançait nonchalamment un fil de pêche dans la rivière pour en sortir toutes les dix minutes un poisson différent. À ce propos, Eweguimë m'a confié qu'il n'appréciait guère le village de Toñampare « parce qu'il y a peu d'animaux et trop d'habitations ». Avant de choisir de s'installer dans un lieu, les Waorani le fréquentent d'abord en tant qu'étape de chasse. Cette activité permettra d'abord d'évaluer la viabilité du lieu avant de s'y installer, et l'un des éléments qui informent sur le dynamisme et l'état de santé d'un milieu est la présence des sons émis par certains animaux¹⁵³. Le milieu est alors écouté avant d'être choisi.

¹⁵¹ N. NENQUIMO et L. M. ESPINOSA, « Lucha waorani en el Yasuní », p. 103.

¹⁵² P. MOSCOSO, « La importancia del paisaje sonoro para los Waorani », p. 126.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 126-127.

À Obepare, l'emplacement de la maison de Moï et de sa famille était au préalable une station sur un itinéraire emprunté par les chasseurs. À cet endroit, trente ans avant qu'il ne soit habité, des arbres fruitiers ont été plantés : un cannelier, un arbre à pain, deux citronniers, deux goyaviers, deux avocatiers, une vingtaine d'orangers, de la *guayusa* (plante caféinée bien connue des Kichwa et des Achuar), des plants de narangille, des papayers, des tamarillos, des plantes médicinales. À quelques minutes de marche de la maison se trouvent un jardin de *yuca* et un autre de bananes plantain (*pëene*) — comme c'est vraisemblablement le cas dans toutes les communautés waorani. En réponse à une demande extérieure, et donc à des fins commerciales, Mingo, la mère de Moï, plantait des arachides. Souvent, j'ai pu observer les Waorani planter des graines ou des plants afin d'enrichir leurs jardins ou revenir de leur activité avec des graines ou des plants qu'ils s'échangent ou prélèvent.

À la lisière de Tihueno, on peut voir les *nontowë* s'élever dans les hauteurs du village. Par voie terrestre, Tihueno est difficilement accessible. À partir de Puyo, il faut d'abord s'engager dans un voyage de trois heures jusqu'à Arajuno, suivies de quatre heures en pirogue motorisée sur le Río Curaray, auxquelles se rajoutent trois heures de marche dans une jungle épaisse et habitée par de grands félins. Il est fréquent de voir sur cette rivière des martins-pêcheurs d'Amazonie, qui sont des bio-indicateurs de la qualité d'un milieu aquatique. Ainsi, Tihueno est l'exemple type du village situé dans l'arrière-pays. Ce village comprend une soixantaine de personnes, ce qui représente une dizaine de famille. Dans la forêt, chacune des familles possède des jardins, qui ne sont pas une extension de l'habitation, mais se trouvent à l'extérieur du village, où sont cultivées de la *yuca* et des bananes plantain. On trouve aussi, à l'entrée du village, de la verveine citronnelle (*aloesia citrodora*), de la canne à sucre dont se délectent les enfants et, à l'intérieur des terres, une plantation de maïs. Les jardins ne sont pas entretenus de manière monoculturelle, mais plutôt avec le nonchaloir permaculturel. Avant de planter de la *yuca*, les arbres sont abattus, mais laissés sur le site. C'est entre les arbres tombés que sera repiquée la *yuca*. Lorsque les arbres auront séché, si leur diamètre le permet, ils seront coupés à la hache pour alimenter le feu. Les plantations des Waorani sont trop peu abondantes pour les nourrir au quotidien. Dès lors, elles ne constituent pas la nourriture principale. Bien que les Waorani cultivent de la *yuca* et des bananes plantain, leur alimentation ne repose pas exclusivement sur des fruits et légumes cultivés. La chasse est l'activité la plus respectée et pratiquée, et un repas peut aussi ne contenir que du poisson frais ou fumé.

Une fois qu'un emplacement a été choisi par une famille et les habitations construites, celle-ci travaille à la création et à l'entretien de jardins, mais aussi à la préparation de résidences secondaires où il serait agréable de vivre dans le cas d'un éventuel déplacement et à la

construction d'abris le long des sentiers fréquentés lors de la chasse¹⁵⁴. Préserver un lieu, c'est ne pas abattre tous les palmiers ni cueillir l'intégralité de ses fruits, afin qu'ils attirent et nourrissent les animaux¹⁵⁵.

Expéditions et errances

La jungle est fréquentée au quotidien par les Waorani. Il suffit de marcher deux ou trois minutes pour quitter une communauté et se retrouver sous le dôme vert et épais de la jungle où conversent les oiseaux. Ainsi, j'accompagnais tous les jours Eweguimë dans la forêt ; mais, à plusieurs reprises, il m'y emmenait sans but précis ou, du moins, sans but immédiat ou apparent. « Si l'on reste trop longtemps au même endroit, des pathogènes se développent »¹⁵⁶. C'est pourquoi les « gens de la forêt » (*durani bai*) se déplacent beaucoup¹⁵⁷. Quelquefois, des enfants en âge de marcher et de supporter de longues distances à pied (vers huit ans) nous accompagnaient, Eweguimë et moi. Durant ces expéditions, l'ethnographe devient bûcheron, chasseur-cueilleur, pêcheur ou agriculteur. Si nous partions avec le projet de travailler dans une plantation de maïs, de *yuca*, de bananes plantain, de barbasco ou de balsa, la chasse nous détournait de ces activités lorsque les quatre chiens qui nous suivaient se mettaient à poursuivre une proie. La chasse est parfois une activité qui s'impose et l'errance est une activité à part entière. Elle permet le repérage de ressources nouvelles et utiles telles qu'un palmier utilisé pour la fabrication d'outils comme les lances (*tapa*) et les sarbacanes (*omena*) ou pour l'artisanat comme la *chambira* (en espagnol ; *önewë* en *wao-terero*) ; les colorants végétaux, un arbre pour la construction d'habitations (*awë öko menönginwë*) ou des feuilles pour la toiture (*ömakawë*) ; des écorces (*biimowë*) ou des plantes médicinales (*bagamo*) ou pour la pêche comme le barbasco (*kompago*) ; des lianes pour la confection de paniers (*önenta*) ou pour la chasse comme le curare (*öönta*) ; de la sève cicatrisante (*koyiwë*) ; des baies et des noix comestibles ou des graines pour l'artisanat (*pantomo*) ; les traces du parcours d'un animal (*önowä*) ; le creux d'un tronc qui contient une ruche ; des nids de perdrix (*abamo*) ; un terrier de paca (*panone*) ou d'agouti (*penë*).

Une randonnée dans la jungle est souvent un enseignement sur l'utilité de telle écorce, de tel bois, de telle sève, de telle terre, de telle plante, de telle liane, de telle fleur, de telle feuille, de telle baie, de telle coquille, de telle racine. Aussi, les excursions quotidiennes sont l'occasion de l'observation minutieuse de la progression des végétaux et des animaux. Elles permettent de

¹⁵⁴ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 80, 205.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 206-207.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 205.

¹⁵⁷ *Ibid.*

suivre la croissance des plantes, des arbres et des palmiers, leur dispersion, leur floraison, le bourgeonnement, la maturation des fruits et la présence animale. Les Waorani connaissent les remèdes qu'utilisent les animaux, leur nourriture et ce qu'engendrent, dans la nature, les étapes de la croissance d'un fruit. À partir du fruit du *nontowë*, Eweguimë m'explique quels sont les animaux qui le mangent puis le jettent, les rongeurs qui viennent pour grignoter les restes de chair, ceux qui enterrent le noyau et ceux qui le répandent dans la forêt. J'ai souvent pu constater le contentement et la satisfaction des Waorani lorsqu'ils repèrent un oiseau dans la frondaison, un animal dans les fourrés ou simplement des traces de son passage. En se promenant dans la forêt, lorsqu'ils sont en compagnie, les Waorani « lisent » le milieu à voix haute. C'est durant ces exposés répétés qu'a lieu la transmission du savoir à destination des plus jeunes ou des visiteurs profanes, comme l'auteur de ce texte. Tiri, un jeune garçon âgé de dix ans, connaissait le chant des divers oiseaux et savait les nommer. Les Waorani ont une connaissance approfondie du registre sonore des éléments de leur environnement¹⁵⁸, comparable à la connaissance que possède le citadin de l'anthropophonie en milieu urbain¹⁵⁹. Bien que les Waorani (hommes et femmes), errent par moments dans l'infinité verte de la forêt — si l'activité du jour n'est pas proprement définie —, ils ne reviennent jamais au village les mains vides ou, au moins, sans un objet ou une information utile comme « j'ai repéré une ruche », « là se trouve le terrier d'un paca avec des traces de sa fréquentation », « le palmier est en fleur », ou ne serait-ce que des écorces ou du bois sec pour le feu quotidien. Ces informations sont partagées après l'expédition, de retour au sein de la communauté, quelquefois autour du repas, d'un bol de *tëpë* (boisson légèrement fermentée au goût acidulé) ou de *pënëmë* (repas constitué de bananes plantain bouillies grossièrement écrasées avec de l'eau de cuisson et consommé à n'importe quel moment de la journée) ou encore lors de la visite d'une autre famille de la communauté. Les explorations sans but prédéfini, comme peut parfois l'être la chasse, ont néanmoins celui de découvrir toujours plus le milieu et de suivre son évolution.

J'ai pu constater que les errances sont stimulantes pour les Waorani et s'imposent comme un besoin quotidien, comme un lieu de toutes les éventualités. C'est en parcourant l'étendue de la forêt qu'un membre de la famille d'Eweguimë, à trois heures de marche de Tihueno, a découvert une immense lagune avec une grande variété d'oiseaux et l'ancre d'un tapir.

Dans la forêt, les chemins sont multiples et entretenus à la machette. Ils constituent de longs réseaux qui mènent aussi vers d'autres communautés. Certains de ces sentiers sont ceux frayés par les ancêtres et sont actualisés. Une branche pliée manuellement ou une entaille faite à la

¹⁵⁸ P. MOSCOSO, « La importancia del paisaje sonoro para los Waorani », p. 127.

¹⁵⁹ *Ibid.*

machette dans l'écorce d'un arbre indiquent le chemin emprunté afin de ne pas se perdre ; cependant, durant la chasse, qui implique de courir derrière la proie, les chemins « n'existent plus ». Je comprends qu'explorer le milieu est important pour Eweguimë afin de repousser la frontière de sa connaissance mais que, en particulier, c'est la curiosité et la surprise qui motivent ses errances. J'ai pu constater sa joie lorsqu'il découvre que le creux d'un arbre contient du miel. Être quotidiennement dans la forêt est la vie des Waorani. Tout s'y trouve : la nourriture, les remèdes, la possibilité de se confectionner des vêtements, le bois et les feuilles pour construire les habitations ou les pirogues, les outils pour la chasse et la pêche, même la distraction par la promenade, *a priori* anodine, ou encore l'eau de la rivière pour se laver, lessiver les vêtements ou jouer. Un jour où je faisais ma lessive à la rivière, une famille y est descendue avec un tronc de balsa qui a la particularité de flotter et que les enfants utilisent en guise de bouée.

Ambiances

C'est durant ces expéditions et errances que j'ai remarqué, bien que la végétation soit luxuriante, omniprésente, et que les animaux se voient assez facilement et fréquemment, que la jungle est un environnement particulièrement hostile pour l'être humain, qui n'a aucune prise sur ce milieu. Les Waorani, du fait de leur isolement endo-amazonien, ont développé une vaste connaissance du milieu, c'est-à-dire de l'utilisation des plantes et des arbres, des sons émis par les animaux, de leur présence par les odeurs (notamment par l'urine) ; et, en conséquence, l'évaluation d'un lieu à partir de ces éléments.

La pulsation de la jungle est un mouvement vers l'avant ; rester immobile sous un arbre signifie s'exposer à des ennuis divers. La plupart des insectes sont invisibles à l'œil nu et abandonnent sur la peau des piqûres, des brûlures et des démangeaisons. Des fourmis se laissent tomber des branches des arbres pour se perdre dans les plis des vêtements et mordre à répétition dans la nuque et le dos. D'une agressivité sidérante, des variétés de guêpes jaunes, mais aussi noires, enfoncent leur dard dans la peau sans s'annoncer. La mouche des sables (le phlébotome) colonise les villages, les rives dégarnies de végétaux ou d'eau, et se révèle être l'agacement ultime. Hématophages, silencieux et invisibles en raison de leur petite taille, on ne remarque ces insectes que lorsqu'ils ont déjà sévi. Les phlébotomes agissent par dizaine et leurs piqûres laissent un prurit insoutenable qui maintient une vive démangeaison pendant quatre ou cinq jours. La démangeaison de la piqûre s'active immédiatement mais s'oublie relativement durant la journée. Après cette période d'accalmie diurne, le discours sonore des insectes qui émerge de la nuit réveille en même temps une constellation d'insurmontables démangeaisons.

Ces insectes, vecteurs de pathogènes pour les humains, piquent à travers les chaussettes dans leur zone de prédilection située autour de la cheville. La rivière est l'espace où s'exerce également l'action des taons ; et la forêt, l'aire où sévit la morsure-éclair de divers insectes tel un suçon clandestin. Dans ce milieu amazonien, les moustiques, peu nombreux et dont le prurit est insignifiant en comparaison à celui provoqué par la mouche des sables, ne sont qu'anecdotiques. Aussi, des nébuleuses de petites mouches tournent en orbite autour de celui qui s'immobilise momentanément dans la végétation, voyant dans la transpiration humaine un suc équivalent à la plus délicate des pâtisseries. Les Waorani sont agacés par ces insectes mais un certain flegme, résultant de l'accommodation dans le milieu, les garde sereins. Leurs jambes, néanmoins, révèlent les petits points rouges qu'abandonnent ces mouchettes sur la peau.

L'Amazonie étant une région pluvieuse, la terre au sein de la jungle est le plus souvent de la boue dans laquelle les jambes peuvent s'enfoncer jusqu'aux genoux. Les averses diluviennes ajoutent une difficulté supplémentaire aux chemins à emprunter dans la jungle. Régulièrement, des arbres tombent, abattus par la foudre ou ébranlés par le ramollissement de leur ancrage au sol causé par l'excès d'eau. Quelquefois, le chablis sert de pont au-dessus du ravin, d'autres fois, il obstrue la circulation sur la rivière. La terre de la forêt se décline en un éventail de couleurs et de textures variées. Selon Eweguimë, la terre noire est la plus fertile. Il m'indique qu'elle est le plus souvent choisie pour les plantations comme le maïs, la *yuca* et les bananes plantain. La terre peut aussi être rouge et friable ou argileuse. Certaines couches contiennent de l'argile grise, utilisée à des fins cosmétiques ; ou bleue, utilisée pour la céramique. Si les casseroles en aluminium ont depuis plus d'un demi-siècle remplacé la vaisselle en terre cuite, Keniweri, la mère d'Eweguimë, a fabriqué un pot à partir d'un bloc d'argile que nous avons recueillie à grand peine (pour la trouver, il avait fallu retirer au préalable de multiples couches de boue à la force des bras) avec Eweguimë lors de l'une de nos incursions dans la jungle pour me montrer comment les Waorani construisaient leurs ustensiles avant le contact.

L'épaisseur de la flore, d'une brillance pareille à de l'or vert, pousse par moments à marcher accroupi pour avancer dans des boyaux de verdure. Les sentiers, s'ils ne sont pas entretenus, deviennent rapidement d'étroits couloirs avant d'être absorbés par la végétation. Des racines de toutes tailles jonchent le sol. Lorsque l'on marche dans la jungle, on bute sur elles ou on glisse en posant les pieds sur de la mousse humide. Des lianes nous attrapent les bras et, comme de vils individus, forment des collets aux pieds. Des fils d'araignée tracent des diagonales invisibles et collantes sur le visage ou enveloppent la tête comme une cagoule. Par ailleurs, les toiles d'araignées ne se limitent pas à des constructions en deux dimensions mais occupent parfois des zones d'une douzaine de mètres carrés. Le sol est accidenté, boueux,

rocaillieux, glissant, obstrué par des troncs d'arbres ou parsemé d'énormes rochers projetés par la dernière explosion volcanique. Si l'on tombe, ce qui est fréquent pour le visiteur en initiation mais arrive aussi de temps à autre aux autochtones aguerris, il est préférable de ne toucher à rien et d'accepter d'embrasser la boue car certains stipes, comme ceux du *bactris gasipaes* (palmier pêche) et de l'*astrocaryum chambira*, sont munis d'épines qui peuvent atteindre huit centimètres de long. Si ces palmiers sont tombés à terre et que l'on n'y prend garde, leurs épines transpercent le caoutchouc des bottes. Ils semblent être le produit de la greffe d'un oursin noir sur un cocotier. Par ailleurs, s'accrocher à une liane, c'est exposer sa main à une rencontre fortuite avec la trajectoire d'une *conga* (en espagnol), une fourmi (*paraponera clavata*) de la longueur de la phalange du pouce, capable de la morsure d'insecte la plus douloureuse au monde selon l'indice de pénibilité de Schmidt. En anglais, cette fourmi est appelée *bullet ant* parce que la douleur de sa morsure — qui dure quatre ou cinq heures mais peut s'étaler sur vingt-quatre heures — est comparable aux supplices infligés à la chair par une balle de fusil. Certaines plantes coupent la peau et les vêtements, d'autres piquent, grattent, griffent. Les chemins sont souvent parsemés de plantes épineuses de toutes sortes. L'eau avec peu de courant ainsi que les eaux stagnantes ou saumâtres sont l'habitat des serpents, et les rives des rivières sont celui des caïmans. Les habitations sont fréquentées par des tarentules (*avicularia*) qui font leur nid dans la toiture. Si les tarentules sont plus rétives qu'offensives, elles peuvent néanmoins libérer des poils irritants. Leur taille peut atteindre celle de la main d'un adulte. D'autres araignées se logent dans les bottes et défendent leur nouveau logis en mordant violemment l'ancien propriétaire du lieu comme j'ai pu en faire les frais. Pour éviter ce genre de désagréments, les bottes sont posées à l'envers sur des bâtons plantés dans le sol. La morsure, bien plus douloureuse que la piqûre de la guêpe jaune, fait gonfler l'orteil et se ressent pendant quatre heures. Il faut encore mentionner la défense urticarienne de certaines chenilles.

Quelquefois, le matin, au seuil de mon habitation, le sol humide, traître et volubile exposait les traces de passage d'un jaguar ou, plus loin dans la forêt, les restes de son repas. Lors de chacune de mes expéditions avec Eweguimë ou Orengo, j'ai pu voir des empreintes de divers grands félins. Les animaux et les Waorani cohabitent. De petits serpents venimeux vivent parmi les plantes, au sol, ou dans l'eau des rivières et la morsure de certains d'entre eux peut s'avérer mortelle. En plus des dangers que représentent les plantes, les insectes et les animaux, il convient également de mentionner la potentielle rencontre avec les Tagaeri ou les Taromenani qui, quant à elle, peut être plus fatale encore que la morsure d'un serpent. À l'heure où j'écris ces lignes, Nange Yeti, l'oncle paternel d'Eweguimë, a été retrouvé mort dans la forêt avec des traces de lutte sur le corps.

La jungle est odoriférante et sonore. Du point de vue biophonique et géophonique, on entend toujours un fond de bruits d'intensités variables émis par les singes qui crient et se déplacent dans les branchages, par divers oiseaux qui traversent le ciel ou sont dissimulés dans la ramée, par l'entomofaune, les batraciens, les clapotis du cours d'eau ou des arbres qui s'effondrent. Le chant des insectes n'est pas le même selon qu'il va pleuvoir ou qu'il ait plu, lors d'un jour sec ou la nuit. Certainement, la pluie permet une rotation des sons et de la présence des insectes. Il en va de même pour les parfums de la sylve : les odeurs sont omniprésentes, complexes et multiples. Quelques fois, c'est une odeur de miel qui prédomine ou celle d'une fleur, de résine, de bois vert ou sec, de fruits, de camphre, de musc, d'humus ou d'écorces. Mon étonnement grandit lorsque Eweguimë me fait sentir une fleur qui, à elle seule, dégage le parfum d'un miel multifloral, ou encore quand il attire mon attention sur un oiseau qui siffle comme un être humain.

Pharmacopée et artisanat

Lors des randonnées quotidiennes, mes interlocuteurs Waorani m'ont montré les différentes essences de leur pharmacopée. La connaissance botanique de ce peuple est phénoménale. Dans mes notes de terrain, j'ai consigné : une plante (*tuyuwë*) contre les rhumatismes et les problèmes articulaires ; le chaton d'une plante (*nempokayo*) — qui ressemble à celui du bouleau verruqueux — utilisé pour se laver les dents ; une écorce pour traiter les diarrhées et les vomissements (*owenkato*) ; une autre (*orenamowina*), révélée dans un rêve du chamane (*iroi*) et désormais utilisée pour soigner l'infection du coronavirus ; mais aussi, toujours contre la même maladie, une liane (*wiyayen*) dont le parfum rappelle celui de la racine de la coriandre. Chacune des communautés que j'ai visitées proposait des remèdes différents contre les symptômes du coronavirus. Ces traitements consistent soit en une décoction soit en une infusion d'écorces, de branches et de feuilles. Dans les communautés d'Obepare, Tihueno, Toñampare et Bameno, les divers remèdes se sont tous révélés efficaces. À Tihueno, qui compte environ 65 habitants, 62 personnes sont tombées malades, infectées par le virus. Parmi elles se trouvent des personnes âgées de 60 à 80 ans ; toutefois, personne n'en est mort. D'autres essences médicinales m'ont été présentées, comme des baies (*tuwamo*) pour soulager les piqûres de moustiques ; une écorce (*pakabokabo*) contre les maux de tête ; une ortie géante (*wento*) dont le suc de la tige sert à lutter contre la fièvre et le paludisme, et la feuille à atténuer les douleurs musculaires ; ou encore les feuilles de goyaviers qui, en décoction, apaisent les maux de ventre. Eweguimë m'a montré une fleur jaune (*yemeño*) que l'on applique sur le ventre des jeunes enfants pour qu'ils n'urinent pas pendant la nuit ou encore une grande feuille de

palmier, qui ressemble à une bractée de la fleur du bananier, que l'on disposait jadis au sol pour s'asseoir. Orengo m'a présenté une plante dont les branches contiennent des fourmis et leurs œufs, qui ont le goût du sel. Omma ajoute que ce « sel » sert à soulager le mal de dents. À partir des traces laissées dans la terre boueuse qui révèle le passage de plusieurs animaux à proximité d'arbres fruitiers, de plantes ou de graines, Orengo m'explique que les animaux, les singes en particulier, savent comment se soigner. J'en déduis que l'observation attentive du comportement des animaux a certainement dû aider les Waorani à développer non seulement leur connaissance de la nature, mais aussi leur médecine naturelle.

Pour traiter les morsures de serpents, les Waorani connaissent plusieurs remèdes : une liane (*onkayēmē*), mais aussi une plante (*tentemo*) contre les morsures de couleuvre (*yacata*) en particulier, dont la racine écrasée libère un jus vert que l'on applique sur la morsure ; une autre plante (*gonēkimo*) dont la feuille écrasée dégage, avec une troublante précision, l'odeur complexe et riche du mélange d'épices qui composent le curry madras. La feuille est écrasée avec de l'eau puis la solution avalée. Eweguimē m'affirme que leur médecine est compétente pour tous les maux sauf pour soigner la morsure mortelle de la couleuvre. Les remèdes que connaissent les Waorani ne font en effet que temporiser les effets du venin, mais ne peuvent l'annihiler. À Tihueno, lorsqu'il marchait, il est arrivé à Tiri, un jeune garçon âgé de dix ans lors de mon terrain, de se faire mordre à la cheville par ce serpent. Il se promenait dans la jungle sans bottes. Par signal radio, Eweguimē a contacté l'hôpital de la ville de Shell, qui a envoyé un avion pour venir le chercher et le soigner. La même chose est arrivée à son cousin Ommagari. Tiri (dix ans) et Ommagari (dix-neuf ans), à des moments différents précédant mon séjour, ont été mordus au pied par l'un de ces serpents alors qu'ils marchaient sans bottes dans la jungle. Eweguimē a contacté l'hôpital le plus proche, celui de la ville de Shell, par le signal radio disponible à Tihueno. Un avion de tourisme a alors été dépêché par l'ONHAE pour les emmener à l'hôpital. À Bamenno, un enfant de quatre ans n'a pas pu être sauvé d'une telle morsure quelques années auparavant, comme me l'a relaté Orengo avec émotion.

Pour soigner les coupures et les écorchures, Eweguimē m'a montré quelques traitements. Le premier est une écorce (*kodjimē*) que l'on frotte sur la plaie avec un peu d'eau. La friction produit de la mousse curative. Le second remède est la résine violacée d'un grand arbre (*koyiwē*) qui s'obtient selon le procédé de la saignée, c'est-à-dire par une entaille dans l'écorce qui sectionne les vaisseaux laticifères. De la résine s'écoule lentement de l'écorce et est récupérée dans un récipient pour être appliquée sur la blessure. Le contact de la résine siccative avec l'air accélère la coagulation de l'incision et la préserve ainsi des infections et contribue à sa rapide cicatrisation. Cet arbre est connu en espagnol sous le nom de *sangre de drago* (*croton*

lechleri). Une plante nommée *wentogui* est également utilisée pour désinfecter les écorchures et favoriser la cicatrisation. La feuille de cette plante doit d'abord être passée sur les flammes. Elle est ensuite pressée dans la main pour que la sève bienfaitrice s'égoutte sur la plaie.

Eweguimë attire mon attention sur un arbre (*owëkawë*) qu'il qualifie d'important pour l'*iroï* (chamane). Il m'indique que cet arbre incarne le pouvoir de l'*iroï*. Ses branches s'élèvent très haut et de la mousse s'enroule autour de ses bras tortueux qui se perdent dans le ciel vert. Dans la jungle feuillue, aucune feuille ne demeure sous l'*owëkawë*. Contrairement aux autres arbres où l'on trouve des feuilles tombées et entassées, le dessous de la frondaison de cet arbre est propre. Les autres caractéristiques de l'*owëkawë* sont qu'il est d'une dureté inouïe et qu'il est dépourvu d'écorce et de mousse. Il n'est que tissus ligneux. Le bois apparent est d'une couleur qui ressemble au cuir mais tire vers le rouge. Les graines de cet arbre sont utilisées en décoction pour préparer un bain dans lequel l'*iroï* se plonge régulièrement pour augmenter son pouvoir. Il est significatif que l'un des attributs de cet arbre soit la dureté et donc la force. Par l'intermédiaire de l'eau du bain, la décoction de la graine d'*owëkawë* permet un transfert d'essence de l'arbre à l'*iroï*. Ce bain a en outre la particularité de transmettre le pouvoir de l'*iroï* aux enfants qui seront amenés à lui succéder. Autrement dit, le bain sert à préparer les enfants destinés à devenir chamanes, à recevoir le pouvoir du chamane qu'il a lui-même reçu de cette façon et entretenu par l'essence ligneuse. Cette pratique du transfert d'attributs illustre un lien entre l'humain et le végétal ou, plus précisément, celui des Waorani avec les arbres.

Concernant l'artisanat, les Waorani utilisent des racines, des tiges de plantes, des coquilles de noix et des écorces pour teindre la fibre du palmier qu'ils appellent *önewë*, mais qu'ils dénommaient *chambira* (*astrocaryum chambira*) lorsqu'ils s'adressaient à moi. La *chambira* porte aussi des fruits qui ressemblent à de petites noix de coco vertes de la taille d'une pomme. Leur jus est légèrement amer, rafraîchissant et est aussi consommé pour soigner les rhumes et les maux de gorge.

Dans l'idiome *wao-terero*, *önewë* est à la fois le nom du palmier et du fil manufacturé puis employé pour la fabrication des hamacs (*ñoo*), des paniers à fruits, du filet de la raquette de pêche, du filet pour transporter les poissons pêchés, de la corde servant à porter le carquois autour du cou, des bracelets et des colliers, des ornements portés sur la poitrine. L'artisanat est une activité largement entreprise par les femmes, mais elle n'est pas genrée comme la fabrication de la *tëpë*, qui est leur domaine exclusif, ou la chasse, réservée aux hommes. Par ailleurs, les femmes ont presque constamment un ouvrage en cours, même en marchant. On constate donc que la division sexuelle du travail ne concerne que les deux activités mentionnées ci-dessus ; cependant, chacune d'elles, à un moment donné du processus, se fait avec la

participation de la collectivité. Ce sont les hommes qui chassent les animaux mais ce sont, le plus souvent, les femmes qui les dépècent et cuisent la viande, bien que j'aie pu observer des hommes descendre à la rivière pour la laver et la préparer. Les hommes, le plus souvent — et non exclusivement —, prélèvent les pétioles de *chambira* mais ce sont les femmes qui, en majeure partie, séparent puis roulent les fibres pour en faire du fil et qui s'adonnent à la vannerie. Les hommes extraient la terre glaise du sol mais la poterie est de préférence pratiquée par les femmes. Le plus souvent, ce sont les hommes qui endossent le travail physiquement éprouvant, pourtant, j'ai pu voir des femmes abattre des arbres gigantesques pour construire une maison ou encore transporter de lourds troncs d'arbres, même âgées (comme Keniweri). J'ai par ailleurs surpris Eweguimë à passer le balai dans la maison centrale l'après-midi même de la journée où il m'affirmait, dans la matinée, que le nettoyage était réservé aux femmes. Les activités telles l'éducation des enfants mais aussi la cuisine sont indifférenciées.



Figure 5. Eweguimë me montre un pétiole de *chambira* et ses fibres qui sèchent. Tihueno, août 2021.

Le processus de fabrication de la fibre de la *chambira* prend quelques jours. C'est un palmier au bois dur dont le stipe peut atteindre vingt-cinq mètres de hauteur. Pour accéder au pétiole exploitable, le palmier doit d'abord être abattu à la machette. Toutefois, un plant plus jeune, d'une hauteur de deux à trois mètres, offre déjà le pétiole qui sera utilisé dans l'artisanat sans qu'il soit nécessaire de couper le palmier. Seul un pétiole est exploitable dans le houppier, celui qui contient les folioles les plus jeunes, enserrées dans sa membrane. Une fois le palmier abattu, le pétiole est coupé et frappé contre le sol pour déployer les folioles. Pour être transportées sur l'épaule, les folioles sont arrachées du pétiole puis enroulées dans une large

feuille ou ligotées. Ensuite, chaque foliole est épluchée à la main et c'est l'épluchure qui constitue la matière première de la fabrication du fil. Cette fibre sera ébouillantée, puis rincée à l'eau fraîche et séchée à l'extérieur, suspendue sur une corde. Avant d'être roulée pour former du fil, la fibre sera éventuellement teinte. Pour produire le fil proprement dit, trois brins de fibre sont roulés à la main dans un mouvement d'aller-retour sur la cuisse afin de confectionner un fin toron. Ce geste est populaire parmi les femmes et les filles, qui l'apprennent dès l'âge de six ans et le maîtrisent rapidement.

À propos de la teinture, les couleurs sont nombreuses et certaines, comme le jaune et le bleu, ont plusieurs sources, ce qui permet une variété de nuances. C'est la décoction de l'écorce d'un arbre (*kakawë*) avec la fibre de palmier qui la colore en jaune ; et l'orange provient pour sa part d'une racine, le curcuma (*mekarenka*), que l'on écrase et dilue avec de l'eau dans laquelle sera trempée la fibre. La quantité d'eau et du colorant permet diverses nuances chromatiques entre le jaune et l'orange. Le bleu est produit à partir de la partie inférieure de la tige d'une plante (*minyarë*) qui est frictionnée à la main sur la fibre de palmier. Le rouge, comme le violet, est obtenu en infusant une écorce (*wëpëta*) dans de l'eau avec la fibre.



Figure 6. Colorants bleu et rouge pour teindre la *chambira*. Tihueno, août 2021.

Pour orner les bracelets, les colliers et les boucles d'oreilles, les Waorani utilisent des dents d'animaux, des coquilles de noix et différentes graines qui proviennent des arbres. J'ai pu voir au moins sept graines différentes utilisées pour l'artisanat. La graine du *pantomo* (*abrus precatorius*) est la plus emblématique. Comme pour la pêche, la collecte des graines de *pantomo*

est une activité collective, qui inclut d'ailleurs les enfants, enjoués et particulièrement doués pour trouver les graines au sol. Le *pantomo* est un arbuste grim pant dont les lianes, qui s'enroulent autour des grands arbres de la sylvie, peuvent atteindre neuf mètres de long. L'arbuste produit des gousses qui contiennent des graines rouge et noire, idéales pour la parurerie. Une fois les gousses sèches, elles s'ouvrent et libèrent leurs graines qui tombent au sol. Il suffit de les collecter sous le périmètre de la frondaison de l'arbre colonisé par les lianes de l'*abrus precatorius*. Pour les trouver, il fouiller le sol et retourner la surface de la terre ainsi que les feuilles mortes pour découvrir les graines, signalées par leur couleur vermillon. La collecte des graines est une nouvelle occasion d'observer le goût des Waorani pour l'errance dans la jungle, leur connaissance des plantes et des animaux. Durant une randonnée comme celle-ci, j'ai pu observer les trois Waorani (Eweguimë et deux femmes) qui participaient à l'expédition chercher de nouveaux chemins, entretenir les anciens, écouter attentivement le chant du toucan et repérer l'an tre d'un tatou. Nous sommes également tombés sur une tortue à l'aller, mais celle-ci étant trop lourde pour être transportée jusqu'au site de recherche des graines, les deux femmes, enthousiastes à l'idée du repas qui se profilait, l'ont calée entre deux branches, carapace vers le bas, afin de venir la récupérer au retour.

II. Naître

Le mythe de Nenki

Nenki, le soleil, est à l'origine de la vie sur Terre. Lorsque la Terre était inhabitable, sans la moindre ressource pour susciter l'apparition du vivant, Nenki jeta des graines sur la surface de la planète. De ces graines fertiles naquirent les plantes, les arbres, de petits et de grands animaux. Nenki repartit et laissa se développer la vie en pleine émergence. Cependant, lorsqu'il revint visiter la Terre, il y trouva un conflit entre les petits et les grands animaux. Cette fois-là, Nenki sema des graines de maïs, desquelles naquirent les Waorani. Puisque la cohabitation était difficile au vu de la situation entre les petits et les grands animaux, Nenki exigea des Waorani qu'ils soient robustes et combatifs. Pour s'engail lardir, il leur recommanda de se percer les oreilles afin de ressentir la douleur du monde et ce que signifie vivre. Nenki revint une troisième fois sur Terre pour semer de grosses graines, dont celle d'un arbre magique du nom de *gemenewë* (*ceiba* en espagnol).

D'un côté de la frondaison de cet arbre, sur une branche, se repose un jaguar (*meñë*). Seigneur de la jungle, le jaguar dort tout le temps. De l'autre côté de l'arbre sommeille un anaconda (*obe*). Dans le tronc large et colossal du *gemenewë* transitent les âmes des Waorani

morts. Après une vie exemplaire — c'est-à-dire lorsqu'un mari a honoré ses épouses et a eu de nombreux enfants capables, que l'épouse s'est réalisée avec son mari et a engendré une vaillante progéniture —, l'âme du Waorani défunt, homme ou femme, se dirige du côté du jaguar. En s'approchant du grand félin, l'âme tire le jaguar de son sommeil et l'animal tombe de sa branche pour se retrouver au sol avec l'âme du défunt que le jaguar entraîne aussitôt dans une course. Remporter la course contre le jaguar est hautement improbable. Cependant, si l'âme vertueuse gagne la course contre le prédateur, en guise de récompense pour sa bravoure, elle se transformera en jaguar ; et si elle perd le défi, l'âme du Waorani deviendra néanmoins un grand animal dangereux. En revanche, au moment de la mort d'un mauvais parent, d'un individu qui néglige sa famille élargie (*nanicabo*), son couple et ses enfants, et qui a été toute sa vie durant une source de discorde au sein de la communauté, son âme empruntera, dans l'arbre fabuleux, le chemin vers l'anaconda enroulé autour d'une branche. Le grand serpent, dérangé dans son sommeil, se réveille en sursaut, tombe par terre, et change ainsi le sol en un grand lac. Dans le lac, l'âme du Waorani devra se livrer à une course à la nage contre l'anaconda, un nageur vélocé. Les chances de vaincre l'anaconda dans cette course — qui consiste en un aller-retour vers le *gemenewë* — sont minces. Si l'âme ressort victorieuse, elle se transformera en l'un des petits animaux de la faune, mais si elle perd, elle deviendra un termite (*caye*) voué à errer sur le tronc du *gemenewë*. Ainsi, le termite incarne la déchéance humaine, et le jaguar, la puissance et la majesté. Sur l'échelle axiologique waorani, ces deux êtres vivants se situent aux extrémités.

Dans le quotidien, le jaguar, rarement visible la journée, se promène la nuit pour chasser et laisse ses empreintes dans le sol très souvent humide de la jungle. Il n'est pas rare de voir, autour du village ou sur les chemins débroussaillés et empruntés par les Waorani, des traces de ses passages nocturnes. Parmi les empreintes laissées par les différents félins qui vivent dans la jungle — à savoir la panthère, le puma et le jaguar —, celles du jaguar sont de loin les plus grandes. En revenant d'une journée de pêche au *kompago*, qui est la racine d'une plante dont le suc intoxicant est déversé dans la rivière pour étourdir les poissons (la plante est identifiée en espagnol sous le nom de *barbasco*), je relevais des empreintes de jaguar dans mes propres empreintes de bottes laissées à l'aller. La trace de sa patte était aussi grande que la paume de ma main. Moï (dont l'un des grands frères s'appelle Nenki) m'indique que quatre mois avant mon arrivée à Obepare (le nom de cette communauté signifie « la rivière du boa »), deux de ses chiens ont été emportés par un jaguar. Il me montre ensuite une dent de jaguar enfilée, telle un trophée, sur un collier en fibre de palmier (*õñewë*) reçu de son grand-père. La dent mesure six centimètres. Le jaguar, cependant, n'est pas chassé et est respecté en tant que seigneur de la jungle. Si un cadavre de cet animal est trouvé dans la jungle, il sera éventuellement dépossédé

de ses dents qui seront utilisées pour la confection de bijoux. On ne le rencontre pratiquement jamais durant la journée, mais pour les Waorani, rencontrer un jaguar signifie se trouver en face d'un honorable ancêtre ou d'une personne qui fut jadis un grand guerrier¹⁶⁰. À Bamenno, j'ai pu toutefois recueillir le témoignage d'un habitant qui disait avoir vu un puma dans la forêt, à six mètres de distance. Par ailleurs, il est dit de Kemperi, le doyen centenaire et chamane (*iroi*) de cette communauté, qu'il a obtenu la vision du jaguar, ce qui signifie le pouvoir de présager et d'expliquer les rêves.

Le termitier se situe dans une « destinée » (j'emprunte ce terme au bouddhisme à des fins explicatives) qui est à l'opposé de celle du jaguar. Les termites ont plusieurs utilités au sein des communautés waorani. Tout d'abord, leur nid est décollé du tronc de l'arbre et est donné aux poules, qui mangent les insectes qui s'en échappent. Ensuite, le nid évidé de ses résidents est déposé sur le feu. Mingo (ce prénom désigne un colibri) m'explique que la fumée assainit l'air en propageant une atmosphère sereine mais aussi éloigne des habitations les moustiques et le jaguar, attiré par les poules, les oies et les chiens. Dans la communauté de Tihueno, j'ai observé qu'un éclat du nid contenant encore des termites pouvait être frictionné sur les chats et les chiens pour provoquer chez eux un comportement alerte et stimuler leur envie de chasser. Après avoir subi ce traitement, un jeune chien fraîchement arrivé dans la famille Yeti et le chat léthargique de la maison familiale centrale étaient tous les deux effectivement devenus plus nerveux et agressifs. Moï m'informe encore qu'un éclat de nid de termites, frotté sur la peau, fonctionne comme un anti-moustique.

Dans la vie quotidienne des Waorani, le jaguar et les termites occupent un rôle et un statut différents que dans le mythe. Celui-ci suscite le désir de se rapprocher de la stature du jaguar afin de ne pas devenir un termitier, tandis que dans le quotidien, les Waorani s'aident des termites honnis pour tenir le jaguar à l'écart. Le mythe expose un conditionnement cosmique dans lequel la relation de prédation précède l'être humain et structure l'existence collective¹⁶¹.

Le mythe de Nenki est incarné dans un motif symbolique récurrent dans l'esthétique des Waorani. Ce motif, qui m'a été présenté comme « l'histoire des Waorani », dépeint le tronc du *gemenewë* et les lignes qui y sont tracées dessinent la trajectoire des termites eux-mêmes, représentés par des points. Sur le corps, ce motif est peint en rouge avec du roucou, ou avec de l'encre bleue issue d'un fruit, ou encore tatoué. Chez les voisins kichwa d'Obepare, le motif existe aussi et est quelques fois gravé sur des ustensiles comme les bols en calebasse (*wèta*) qui

¹⁶⁰ S. ESPINOSA, « Carreteras en el Yasuní », p. 131.

¹⁶¹ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 65.

servent à boire la *tëpë* — appelée *chicha* chez les Kichwa et *nijiamanch* chez les Achuar¹⁶² — , une boisson à base de manioc fermentée à l'aide de la salive des femmes qui, exclusivement, la préparent. En plus d'illustrer la cosmologie waorani à travers de l'histoire de Nenki, le motif symbolique, dont le nom est *amo* en langue waorani, représente le milieu waorani : les traits et les points figurent la rivière et les poissons, les montagnes et la pluie de la *rain forest* ou encore l'itinéraire de l'anaconda entre les arbres. Ainsi, le motif représente le monde animal terrestre et marin ; le monde végétal et minéral ; mais aussi, la finalité la moins enviable pour un waorani. Autrement dit, l'*amo* exprime la cosmologie waorani c'est-à-dire le mythique, le symbolique et le milieu. En se peignant l'*amo* sur le corps, le lien étymologique entre cosmétique et cosmologie — et donc entre corps et milieu — est manifeste.



Figure 7. Motif cosmologique peint au roucou ou tatoué. Obepare, juillet 2021 et Bameno, septembre 2021.

Quelques jours après m'avoir conté le récit de Nenki, Moï, dont le prénom signifie « rêve », m'emmène écouter les sons que produit le tronc du *gemenewë* dans la sylve qui entoure sa demeure. En collant l'oreille contre le tronc, on y entend faiblement ce qui ressemble à l'écoulement d'un fluide et un léger murmure. Moï ajoute que l'arbre chante et qu'il est le gardien des âmes des ancêtres. L'exemplaire que j'ai pu voir plus tard à Bameno avait des racines d'une envergure de six mètres dont certaines, que l'on pouvait suivre sur le sol, étaient longues de dix-neuf mètres. Si l'on se perd dans la forêt, on peut frapper avec un morceau de bois dans le creux des racines, qui résonnent alors afin d'indiquer notre localisation. J'ai pu

¹⁶² P. DESCOLA, *Les lances du crépuscule*, p. 48-50.

observer que lors d'errances à plusieurs dans la forêt, le groupe qui précède a recours à ce signal de localisation.

Autour de la naissance et de la petite enfance

Traditionnellement, le bébé waorani naît dans un hamac (*ñoo*), il est bercé dans un hamac et il dort dans un hamac. À vrai dire, durant le développement prénatal, le fœtus connaît déjà la cadence du hamac puisque sa mère enceinte s'y repose. À Tihueno, dans la maison centrale de la famille Yeti, se trouvent deux hamacs suspendus. L'un d'eux est placé près du feu alimenté pour faire la cuisine. À partir de ce hamac, lorsqu'il est utilisé comme un siège, se produisent plusieurs activités tant masculines que féminines : la cuisine, le traitement de la *chambira*, la fabrication d'objets artisanaux, l'entretien des outils, la lecture, le bercement du nourrisson, l'allaitement, la sieste, le sommeil, les conversations. Également un lieu de réunion apprécié des enfants, j'ai pu observer trois jeunes enfants qui jouaient dans son creux, se balançant et riant allègrement. Le hamac incite à la proximité, à l'entassement des corps. La confection d'un hamac nécessite quatre pétiotes de *chambira* et trois ou quatre mois de confection. Le hamac incarne la quintessence du savoir-faire waorani. Il est un objet du quotidien qui rassemble toutes les qualités de leur artisanat : un tressage manuel complexe de fibres colorées. Généralement bien plus large qu'il n'y paraît, l'espace d'un hamac peut soutenir un couple et un enfant. À Tihueno, l'une des doyennes du village et infatigable artisane me montre la façon dont elle achève un tel ouvrage : elle se sert de deux bâtons enfoncés dans le sol à distance de 80 cm environ pour faire des allers-retours avec le fil, confectionnant ainsi la partie du hamac qui servira à le suspendre aux poutres et piliers de l'habitation.

Selon la tradition, un embryon se forme à partir de la coagulation d'une quantité égale de sang maternel et de sperme et il n'est pas rare qu'il y ait plusieurs inséminateurs, puisque nous sommes dans une société polygame à l'origine, mais le père officiel est celui avec qui la femme forme un partenariat financier¹⁶³. L'enfant est considéré comme entièrement formé dès la fécondation et ne fait que grandir tout au long de la grossesse — il n'existe d'ailleurs qu'une expression, *tèquè eñarínga*, qui signifie « en train de naître »¹⁶⁴, pour désigner le fœtus, le nouveau-né et le nourrisson. La naissance est un sujet que tous maîtrisent : à Tihueno comme à Bameno, hommes et femmes en parlent comme d'un événement important mais aussi parfaitement banal. Ce fait semble s'expliquer par ce que Laura Rival désigne comme une

¹⁶³ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 127.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 131.

simple « transition » : de son premier habitat, le ventre de sa mère, l'enfant passe à la maison familiale qui le verra grandir¹⁶⁵.

Les futures mères, m'explique Wentoka, l'une de sœurs d'Eweguimë et fille de Keniweri et Omma, vivent leur quotidien à l'identique jusqu'au huitième mois de grossesse, au cours duquel elles s'autorisent davantage de repos. De ce qui m'a été dit sur le sujet, tant par Eweguimë que par Wentoka, il n'y a pas de recommandations particulières pour la grossesse, cependant, Laura Rival fait état d'une diète spéciale qu'adoptent à la fois la mère et le père pendant un temps variable allant, selon les couples, de quelques jours à trois mois avant et après la naissance. Le couple arrête généralement de consommer de la viande et du poisson et s'en tient aux légumes notamment à la *yuca* et aux bananes plantain bouillies¹⁶⁶. Aussi, l'homme ne manipule pas de curare pendant cette période : je tiens cette information de Nelly Irumenga, une Waorani installée à Puyo. Si la femme ne respecte pas ces restrictions alimentaires, l'homme ne les respecte pas non plus, selon le principe que les membres d'un même foyer adoptent le même régime. Lorsque la femme entre en travail et jusqu'à quelques jours après la naissance, l'homme évite de chasser. Il existe en effet une coutume selon laquelle, si le père chasse ou si la mère consomme du gibier, le nourrisson assumera les caractéristiques de l'esprit d'un animal offensé voire diluera sa faible force spirituelle dans le monde non humain. Les contacts avec le monde non humain sont donc limités lors de cette période¹⁶⁷.

Cette participation du père officiel à la diète permet non seulement d'exposer publiquement le lien qu'entretient l'homme avec l'enfant à naître mais montre également l'acceptation inconditionnelle de l'enfant¹⁶⁸. De ce fait découle l'idée que l'enfant ne fait qu'un avec ses parents et doit être protégé, notamment de la diarrhée et de la perte de poids. Les restrictions alimentaires servent donc à endurcir le corps, à renforcer son énergie intrinsèque. La couvade a pour but la création d'une personne complète, dotée d'un corps physique fabriqué par la mère avec la participation du père, mais aussi d'un esprit — et cette partie spirituelle serait justement assurée par la couvade du père¹⁶⁹.

Encore aujourd'hui, bien que la tradition ait évolué, que la polygamie ne soit plus aussi présente (je n'en ai, pour ma part, vu d'exemples qu'à Bamenó), que personne n'ait mentionné de diète en réponse à mes questions à ce sujet et que les habitations familiales n'accueillent plus de grandes familles mais un noyau restreint, un aspect au moins de la naissance est resté

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 132, 138.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 127-128.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 142.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 132.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 128, 137.

inchangé : la majorité des femmes waorani enfante à la maison et seule une poignée d'entre elles choisit de se faire suivre à l'hôpital de la ville la plus proche ou s'y rend en raison de complications.

Les femmes donnent naissance à leurs enfants dans un hamac installé près du feu, en position accroupie. Il s'agit généralement d'un vieux hamac déjà abîmé dans lequel elles pratiquent un trou en coupant quelques fils et en ménageant assez d'espace pour laisser passer le bébé, ainsi que me l'a raconté la tisserande le jour où elle me montrait la finition du hamac, à grand renfort de gestes et de mimiques. Les femmes expérimentées de la famille (mère, grand-mère, tantes, sœurs, etc.) qui assistent la future mère placent une feuille de bananier sous le hamac pour recueillir le sang et les fluides inhérents à l'accouchement et en disposer plus facilement par la suite sans souiller le sol. La parturiente peut s'accrocher à l'une des extrémités supérieures du hamac et utiliser la position accroupie pour accentuer la gravité et se donner de la force. Pour m'en parler, Wentoka n'hésite pas à se lancer dans une imitation en se servant du hamac de l'habitation principale. Si le bébé est en position transversale dans le ventre de la mère, cette posture l'aide aussi à se placer à la verticale, de façon à pouvoir effectuer son voyage vers la lumière. Comme le bébé passe par le trou coupé dans le hamac, c'est l'une des femmes présentes, et non la mère elle-même, qui l'attrape. Elles attendent ensuite que tout le sang soit sorti du placenta et retourné au bébé pour couper le cordon à l'aide d'un morceau de bambou acéré (à la manière traditionnelle) ou d'un couteau. Les femmes présentes confectionnent un lien de cordon ombilical, qui sert de clamp, avec de la *chambira*. Le cordon et le placenta sont ensuite enterrés à un endroit où il y a beaucoup de fourmis, car il est dit que si les fourmis mangent le placenta, la naissance suivante se passera bien. Plusieurs des interlocuteurs avec qui je me suis entretenu sur cette thématique ont évoqué les fourmis, mais certains ne connaissaient pas cette pratique ou n'y adhéraient pas. Wentoka a quant à elle parlé d'une tradition consistant à donner le cordon ombilical aux fourmis pour éviter que la partie encore attachée au bébé ne s'infecte, une assertion que je n'ai malheureusement pas pu faire confirmer. Laura Rival, elle, parle simplement d'enterrer le placenta au pied d'un arbre à la croissance lente, sans mentionner l'éventuel rôle des fourmis, mais elle évoque la *caanta* dont je n'ai, pour ma part, pas entendu parler dans ce contexte. Il s'agit d'un bol d'argile destiné à contenir le placenta avant qu'il ne soit enterré. C'est également dans ce bol que boivent les jeunes filles lors de leur ménarche (premières menstruations) et que les hommes préparent et conservent le curare¹⁷⁰.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 129.

Le père officiel est traditionnellement présent à l'accouchement et, s'il a plutôt un rôle d'observation lors de la naissance de son premier enfant, il prend de l'assurance par la suite et il n'est pas rare que ce soit lui qui assiste sa compagne à l'occasion des naissances suivantes en lui massant le bas du dos, en appliquant des orties (un analgésique), en attrapant le bébé, en s'occupant de couper le cordon ombilical et d'enterrer le placenta¹⁷¹. Le cordon ombilical est analysé de près : s'il présente des petits points noirs, le prochain enfant sera un garçon, si les petits points sont blancs, ce sera une fille, ainsi que me l'explique Wentoka. Après l'accouchement, le bébé prend immédiatement le sein de sa mère et est lavé avec de l'eau chaude avant d'être enveloppé dans un tissu.

Il n'y a pas de période de repos ni de réclusion, les femmes retournent travailler tout de suite et en tirent une certaine fierté. Plusieurs fois, j'ai entendu dire : « Les femmes waorani retournent sur leur parcelle (*chacra* en espagnol) directement après l'accouchement, elles sont fortes ». Je n'ai pas pu déterminer avec exactitude à combien de temps correspond ce « tout de suite ». Wentoka parlait de huit jours, mais d'autres membres de la communauté parlaient de moins de temps encore. Wentoka attribue cette force au fait qu'elles vivent dans la jungle, mangent un autre type de nourriture que les femmes de la ville, ont l'habitude de porter de lourdes charges et de travailler beaucoup.

Dans la langue waorani, maman se dit *bada* ; papa, *mempo* ; et bébé, *minyenga*. Si l'enfant est un garçon, on lui donne le prénom de son grand-père, d'un animal, d'un poisson, d'un végétal, d'un événement naturel, d'un guerrier voire d'un élément du quotidien. Si c'est une fille, le nom de sa grand-mère, d'un animal, d'un végétal ou d'un événement naturel. Les grands-parents transmettent ainsi leur force et leur sagesse à leurs petits-enfants. Le nom est choisi à la naissance et non pendant la grossesse, et c'est seulement à ce moment-là que l'on considère l'enfant comme véritablement né (une fois que les restrictions inhérentes à la couvade sont passées)¹⁷². Voici quelques exemples de prénoms de personnes que j'ai rencontrées :

- Oboko désigne une sorte de chenille ou de mille-pattes, *gusano* en espagnol. C'est un petit insecte poilu. Lorsque Oboko est né, il était couvert de duvet (le lanugo). Ses parents lui ont alors choisi ce prénom.
- Otto est un nom commun qui désigne à la fois un panier tressé et un crabe.
- Wentoka provient de *wento* qui signifie « ortie ».
- Omma désigne une plume d'oiseau colorée.
- Moï signifie « rêve ».

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 127, 129.

¹⁷² *Ibid.*, p. 131.

- Minta désigne l'ara bleu et jaune également appelé *ara ararauna*.
- Eweguimë désigne un poisson.
- Koba signifie « coati ».
- Nemo signifie « étoile ».
- Menkay est le nom d'une fleur.
- Mincaye désigne une guêpe.
- Dayuma est le nom d'une fleur.
- Wiñari désigne un oiseau rouge et bleu.
- Daïmi signifie « arc-en-ciel ».

Outre leur prénom waorani, les enfants reçoivent également un prénom espagnol, généralement chrétien, utilisé dans les conversations avec les personnes de l'extérieur ou dans les communications avec les autorités. Ce sont les parents qui choisissent ce prénom également, mais certains membres plus âgés de la communauté de Tihueno semblaient dire que cela n'avait pas toujours été le cas et qu'au début de la christianisation, un nom espagnol leur était attribué par les fonctionnaires de l'État. Ainsi, Eweguimë s'appelle aussi Carlos et Orenge, Martín. À chaque naissance, le chamane convoque une vision qui permet de protéger l'enfant en dirigeant le mauvais sort vers un ennemi — une information fournie par Eweguimë sur le terrain mais contredite par Laura Rival¹⁷³.

La mère de la famille chez qui j'ai séjourné à Tihueno, Keniwari, aujourd'hui âgée de la soixantaine avancée (mais personne ne connaît son âge exact), a donné naissance à onze de ses douze enfants à la maison, précisément dans son hamac. Pour la naissance du dernier, Keniwari a dû aller à l'hôpital car le bébé était en transverse. Elle y est allée en avion pris en charge par une association gouvernementale chargée du bien-être des communautés indigènes. Récemment, m'a rapporté Eweguimë, une femme a accouché de façon impromptue seule dans la forêt puis a dû continuer à marcher deux heures pour rejoindre le village. Malheureusement, elle a perdu beaucoup de sang et a dû être transférée à la ville de Shell-Mera en avion. Quant à Wentoka, ses deux bébés étant en position transversale dans le ventre, elle s'est rendue d'emblée à l'hôpital pour subir une césarienne à deux reprises, qu'elle présente comme inévitables. Elle affirme aujourd'hui : « Plus de bébés pour moi », car elle ne veut plus revivre cela.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 135.

Le portage

Les bébés sont portés, quasi en permanence, dans un tissu (anciennement dans une écorce). Ils sont très peu laissés au sol et si c'est le cas, ils restent uniquement à l'intérieur ou aux abords immédiats des habitations tant qu'ils ne savent pas marcher. Même lorsqu'ils savent marcher, ils sont encore très souvent portés jusqu'à ce qu'ils soient plus autonomes pour suivre le rythme de marche. C'est la maman elle-même, selon l'enseignement transmis par sa mère, qui fabrique son propre porte-bébé pendant chacune de ses grossesses. Chaque bébé a donc son propre porte-bébé. Si ce sont des jumeaux, deux porte-bébés seront confectionnés et seront portés sur chaque épaule. Selon Nemo, l'une des sœurs aînées de Wentoka en visite au village, le porte-bébé sert dès la naissance jusqu'à la fin du portage, mais Wentoka parlait plutôt d'une année (à l'inverse de l'écharpe moderne qui peut servir plus longtemps, jusqu'à trois ans environ).



Figure 8. Étapes de la fabrication d'un porte-bébé par Nemo et sa mère, Keniweri. Tihueno, août 2021.

Fabriquer un porte-bébé traditionnel est une activité longue et minutieuse. À plusieurs reprises, j'ai pu observer son processus de confection, car même s'il n'est plus utilisé aujourd'hui, les femmes continuent de s'y entraîner pour ne pas perdre se savoir. Ainsi, au fil de plusieurs jours, Keniweri montrait à sa fille, Nemo, comment le fabriquer. Un premier porte-bébé s'est abîmé durant la confection, elles ont alors entrepris d'en fabriquer un deuxième. C'est un arbre, nommé *wëyowë*, qui fournit la matière première pour la fabrication de cet outil. Plus précisément, c'est son écorce blanche qui est exploitée. Le porte-bébé s'appelle *wëyota*,

qui désigne également l'écorce de l'arbre. Keniweri et Nemo ont donc commencé par aller chercher le *wëyowë* en pirogue, non loin du village. Après l'avoir abattu à la machette, elles ont coupé un tronçon d'un mètre quatre-vingt et l'ont transporté au village pour l'y traiter. La première étape consiste à éplucher l'écorce. Durant une journée entière, les deux femmes se sont attelées à y donner de tout petits coups de machette à tour de rôle pour retirer une fine pellicule de moins d'un millimètre d'épaisseur de l'écorce. Cette opération exige beaucoup d'agilité et une maîtrise des coups de machette, car un coup donné avec trop de puissance dans l'écorce crée une incision dans le futur porte-bébé. Le porte-bébé sera toujours utilisable, mais il sera fragilisé et sa durée de vie diminuée. Avec le revers de la machette, l'étape suivante consiste à donner, sur l'entièreté du corps du tronc, de tout petits coups, très rapprochés. Cette phase de la fabrication du porte-bébé vise un double objectif ; premièrement, attendrir l'écorce et, deuxièmement, la décoller du bois de l'arbre. La minutie de la technique appliquée ici est importante ; car si l'écorce de l'arbre n'est pas suffisamment battue, le porte-bébé ne sera pas assez souple pour être manipulé lors de ses utilisations. Après quelques heures de travail, que Keniweri et Nemo effectuaient dès le réveil ou à chaque fois qu'elles n'avaient pas une tâche plus pressante à réaliser, l'écorce se détache du bois. Le tronc est alors saisi et tiré de sa gaine comme un anneau que l'on ferait glisser le long d'un doigt. Une fois séparée du tronc, l'écorce est pliée pour être déposée dans une casserole remplie d'eau fraîche dans laquelle elle restera jusqu'au lendemain. Dans cette même eau, l'écorce est bouillie sur un feu de bois. Après cette étape, l'écorce est rincée à l'eau fraîche et essorée comme un vêtement lavé à la main, puis suspendue à une corde pour sécher à la chaleur solaire. Les deux extrémités de l'écorce sont réunies pour être cousues selon les mesures de la maman, afin de former une sorte de large anneau porté en bandoulière au creux duquel sera placé le bébé. Notons ici que le même procédé est utilisé pour fabriquer des jupes, que portent aujourd'hui les femmes lorsqu'elles s'habillent de façon traditionnelle à l'occasion de représentations à destination de personnes extérieures à la communauté ou de manifestations en ville, afin d'éviter d'être nues comme le veut la tradition. Pour revenir au bébé, celui-ci est transporté d'un côté ou de l'autre de la hanche, voire sur le dos, à l'aide de la *wëyota*. Une fois que le porte-bébé en écorce n'est plus utilisé, m'explique Nemo avec beaucoup de patience face à mes nombreuses questions, la mère le conserve pour ensuite le donner à sa fille ou à l'épouse de son fils lorsqu'elle-même a son premier enfant. Comme je l'ai mentionné précédemment, le porte-bébé fabriqué de cette façon n'est plus utilisé : les jeunes mères lui préfèrent aujourd'hui un foulard ou une écharpe achetés en ville qu'elles nouent sur une épaule pour porter leur bébé sur la hanche opposée. Il leur arrive

de faire glisser le bébé sur leur dos, toujours maintenu par cette écharpe, si elles ont besoin de libérer de l'espace devant elles pour cuisiner ou pour d'autres tâches.

La mère porte son bébé dès la naissance pour aller en forêt, à la pêche, récolter de la *yuca* ou effectuer d'autres activités qui le permettent. Les enfants sont portés tant qu'ils le veulent, parfois jusqu'à cinq ans s'ils ne sont pas encore capables de marcher dans la jungle mais, généralement, ils apprennent à suivre leurs parents plus tôt que cela. Le fils aîné de Wentoka, Oboko, âgé au moment de mon séjour de trois ans et trois mois, marchait d'un bon pas sans jamais être porté par exemple. Quelquefois, c'était même lui qui partait en éclaireur car il connaissait bien le chemin, comme ce jour où Juan et Wentoka m'emmenèrent avec eux sur une parcelle où ils repiquaient divers arbres et plantes médicinales afin de les avoir à disposition non loin du village. Impressionné, j'observais le jeune garçon enjamber de minces cours d'eau, sauter d'un rocher à l'autre et se frayer un chemin à travers la végétation touffue sans broncher ni réclamer les bras de ses parents, déjà bien chargés avec Otto, son petit frère, les machettes et les paniers dont ils auraient besoin sur place.

L'allaitement

Interrogée à ce sujet, Wentoka me raconte, avec l'aide de son père Omma qui lui fournit les détails manquants, que pour favoriser la lactation, il est conseillé aux femmes de boire des boissons chaudes et de consommer du *tēpē*. Si le lait ne monte pas, on donne à la mère du jus de chair de calebasse bouillie ou encore celui d'un légume semblable à de la *yuca* que l'on râpe et que l'on malaxe. L'allaitement (*oomē*), de même que les siestes d'ailleurs, se fait à la demande et souvent dans l'écharpe de portage : au moindre signe de faim ou du souhait de téter voire de dormir, la mère relève simplement son vêtement et offre le sein autant de fois que nécessaire sans se poser de question ni sembler perturbée. L'allaitement dure environ deux ans mais, selon certaines femmes, jamais plus de trois ans parce que si ce délai est dépassé, il est dit qu'elle aura des problèmes aux genoux dans sa vieillesse. Cette information m'a été transmise par un groupe de trois ou quatre femmes autour d'un bol de *pēnēmē*, mais n'est pas corroborée par toutes. Pour mettre fin à l'allaitement, on donne aux enfants de la *yuca* et des bananes à manger en quantité plus conséquente et, généralement, ils se détournent d'eux-mêmes du sein car ils en oublient l'envie de téter. Néanmoins, la fin de l'allaitement dépend de l'enfant : certains arrêtent plus tôt que d'autres.

Couches ou langes

Les bébés ne portent pas de couches et je les ai, la plupart du temps, vus déambuler nus (parfois avec un tissu épais qui absorbe les urines et les selles lorsqu'ils étaient portés dans l'écharpe de portage). Lorsqu'ils ne portent rien, les besoins sont alors anticipés par la maman : j'ai pu le constater à de nombreuses reprises lorsque Wentoka tenait son petit au-dessus de la terre pour lui permettre d'uriner sans se salir. Pour la nuit, le hamac dans lequel dort traditionnellement la famille possède un tissage lâche avec des trous entre les nœuds. Grâce à cela, le hamac n'est pas souillé par les déjections, m'a-t-on expliqué. Dans certaines familles qui font des allers-retours avec la ville, les plus petits portent des couches jetables uniquement la nuit : c'est le cas du petit Otto. Wentoka me raconte que ces couches sont ensuite enterrées dans un grand trou en dehors du village, contrairement aux autres déchets, y compris plastiques, qui sont régulièrement brûlés en dehors de l'habitation.

Sommeil et travail en famille

Aujourd'hui, la plupart des familles ne dorment plus dans un hamac, comme c'était le cas jadis dans les habitations traditionnelles, mais dans des lits ou sur un grand matelas familial posé au sol, comme dans la maison de Wentoka et Juan et de leurs deux jeunes enfants.



Figure 9. Scènes du quotidien dans le village de Tihueno, août 2021.

Le travail se fait en famille à l'exception de la chasse, qui est uniquement masculine, ou de certaines activités qui requièrent un temps long et difficile de marche ou qui comportent certains dangers qui ne conviennent pas à l'âge des enfants. Chaque jours ou presque, Wentoka emmène ainsi ses deux enfants à la plantation de *yuca*, le plus jeune (un an et trois mois) porté en écharpe

et l'aîné suivant à pied. Si elle doit aller plus loin ou emprunter un chemin plus scabreux, elle s'organise pour ne prendre que le plus petit avec elle et confie le grand à quelqu'un qui reste au village — à la grand-mère par exemple, si elle n'est pas elle-même partie couper du bois ou s'atteler à toute autre tâche, ou à un enfant plus grand et responsable, comme Tiri. Il n'est pas non plus rare de la voir entretenir les abords immédiats de sa maison, les enfants gravitant autour d'elle, crapahutant, jouant et contribuant occasionnellement à la tâche. Un jour où Wentoka et Juan avaient ressorti de pleins sacs de cacahuètes de leur réserve, nous avons passé l'après-midi à les écosser et à les trier avec Keniweri également, dans le but d'en replanter une partie. Une autre fois, c'est toute leur petite famille (Juan, Wentoka et les deux enfants) qui sont partis à la pêche en pirogue. Les enfants participent ainsi à toutes les activités quotidiennes selon leurs aptitudes et intérêts. Ils apprennent à pêcher très jeunes, dès cinq ans voire quatre ans. Tébé, un petit garçon de cet âge, s'amusait beaucoup à attraper les poissons étourdis lors de la pêche à la nivrée : muni d'un masque de plongée, il n'hésitait pas à s'immerger dans l'eau peu profonde de la rivière en contrebas du village et en ressortait systématiquement un poisson frétilant à la main, le regard empli de fierté. Pour la chasse, l'initiation commence un peu plus tard, vers huit ans, avec la sarbacane notamment.

Les menstruations

Traditionnellement, les femmes recueillent leur sang à l'aide de la feuille du *möö* (palmier qui est également utilisé pour la toiture des maisons traditionnelles) qu'elles attachent à une cordelette, appelée *kommë* et également utilisée par les hommes pour retenir le prépuce lorsqu'ils ne portent pas de vêtements, selon leur coutume. Elles versent ensuite leur sang sur la terre, à un endroit où il y a beaucoup de fourmis, car si les fourmis consomment tout le sang menstruel, la femme à qui il appartient sera protégée des maladies. Cette information fournie par Nelly (à Puyo) et corroborée par Eweguimë n'a toutefois pas été confirmée par d'autres membres de la communauté. Pour éviter les caillots de sang, les femmes appliquent de l'ortie sur leur peau. La croyance veut que la mère d'une jeune fille sache quand celle-ci aura ses premières règles, généralement à partir de douze ans. Ainsi, la mère doit rester attentive afin de lui administrer ce traitement aux orties, me confie Wentoka.

III. Vivre

L'activité journalière commence en même temps que le lever du soleil et s'achève au moment du déjeuner. La matinée est mise à profit pour les activités plus intenses comme la chasse, la pêche, le travail dans les plantations ou, plus exceptionnellement, l'orpaillage.

L'après-midi est généralement employé à la visite d'une autre maison, c'est-à-dire d'autres membres de la communauté, pour préparer ou consommer du *tëpë* ou du *pënëmë*. C'est aussi l'après-midi — ainsi que les jours de pluies empêchant toute sortie — que les habitants du village entretiennent les lances et les sarbacanes, aiguisent les machettes, préparent le curare, appointissent les fléchettes, traitent la fibre de *chambira* ou confectionnent des objets artisanaux, dans une ambiance de camaraderie détendue. Ainsi, il n'était pas rare de voir Omma faire crisser son aiguiser à manivelle ou confectionner une corde de *chambira* pour son carquois pendant que Tiri entretenait une longue lance métallique en vue d'une partie de pêche (son activité de prédilection) et que Koba cirait une sarbacane, lui qui affectionne davantage la chasse.

La chasse

Pour chasser, les Waorani utilisent la sarbacane (*omena*), la lance (*tapa*) et, depuis le contact, la chevrotine. Ils n'ont pas recours aux pièges ni aux arcs à flèches. Contrairement à la chevrotine, la sarbacane, silencieuse, n'effraie pas les animaux de la jungle. La chevrotine est plutôt utilisée pour chasser le cerf ou, éventuellement, pour se défendre contre les prédateurs lors de la pêche au filet, qui se pratique la nuit et pendant plusieurs jours de campement au bord de la rivière.

Concernant les interdits alimentaires, je n'ai pas reçu de réponses homogènes de la part de mes interlocuteurs. Cependant, l'explication concernant le fourmilier (*önke*), que les Waorani ne consomment pas, mérite d'être mentionnée. « Ce mammifère véhicule et transmet un mauvais esprit, me raconte Moï. C'est un animal qui chante et son chant rend les enfants malades. S'il est rencontré dans la forêt, il est abattu sur-le-champ ». Il ajoute : « C'est ce que nous disent nos histoires », faisant référence aux récits traditionnels transmis par sa mère, Mingo. Une interdiction nécessite un motif ; or, celui-ci semble perdu dans l'Histoire. Le propos le plus formel était : « Nous faisons comme nos ancêtres faisaient ». Les interdits (grenouilles, chauves-souris, serpents et gros félins) servent néanmoins, pour certains, comme marqueurs de différenciation avec les voisins Kichwa.

La sarbacane est manufacturée à partir du stipe du *tewe* (palmier pêche ; *bactris gasipaes*), qui est un bois dur et dense, et rappelle celui de l'ébène. Les deux extrémités de la sarbacane sont enduites de cire noire. Les embouts, afin d'avoir une bonne prise, sont enroulés sur une vingtaine de centimètres d'un fil de liane sectionné dans la longueur. Cependant, j'ai pu voir des modèles dont un unique embout a été façonné de cette manière. La sarbacane est fabriquée à partir de deux tiges de bois du palmier qui sont évidées avec une pierre puis collées ensemble

avec de la cire¹⁷⁴. Tout le corps de la sarbacane est enroulé d'une écorce de liane pour protéger le bois des parasites et affermir l'assemblage des deux morceaux de bois. Cet outil de chasse se décline en deux modèles : une pour chasser les oiseaux et une autre, plus longue — et donc plus puissante — pour chasser les singes. La sarbacane destinée à la chasse des oiseaux s'étend sur une longueur de deux mètres et demi, tandis que celle pour chasser les singes atteint une longueur de trois mètres. Les oiseaux sont chassés pour leurs plumes, comme les différents aras, ou pour l'alimentation, comme la perdrix (*abamo*), le hocco (*baré*) ou le toucan (*yawe*). Les singes chassés pour leur chair sont le singe laineux (*gata*), le singe hurleur roux (*iwa*) et le singe araignée (*deye*). La grande sarbacane a une portée de trente mètres en moyenne. La manipulation de la sarbacane s'apprend tôt et j'ai pu remarquer que la présence d'une souris sur une poutre de l'habitation centrale et la visite d'une chauve-souris constituent des occasions pour les jeunes garçons du village, âgés de huit, dix et quatorze ans, de sortir la sarbacane et de s'entraîner sur ces cibles opportunes. Ainsi, la toiture de la maison centrale de la famille Yeti est émaillée de fléchettes, traces de l'expulsion de chauves-souris. Dans la frondaison d'un arbre de Tihueno, juste en face de cette même habitation, un nid de guêpes était, lui aussi, criblé de fléchettes. Fréquemment, Koba, âgé de quatorze ans, sortait une sarbacane dès qu'un oiseau volumineux se posait dans le branchage afin de pratiquer son art, sous les yeux curieux et envieux des plus jeunes. Un jour, un coq du poulailler était prévu au menu du jour. Le volatile a été placé en liberté dans une large plaine, et Koba et Tiri, âgé de dix ans, étaient chargés de l'abattre. Ils ont rempli cette mission à l'aide de la sarbacane. Une autre fois, j'ai vu Tiri et son frère de huit ans s'entraîner à tirer à la sarbacane sur un papillon blanc en plein vol. L'attirail du chasseur à la sarbacane se complète avec le carquois (*ontoka*), les fléchettes (*ompa*) et le coton (*kon*) conservé dans une petitealebasse évidée (*owemo*). Le carquois est fabriqué dans un cylindre en bambou de trente centimètres de long et de quatre à six centimètres de diamètre, recouvert d'un couvercle découpé dans unealebasse (*wëta*). Il se porte en bandoulière ou autour du cou avec une corde de *chambira* tressée mais non colorée. Quant aux fléchettes, elles sont découpées à la machette dans le stipe d'un palmier nommé *nampa* en *wao-terero*, et aiguisées avec les dents d'une mâchoire de piranha, elles aussi attachées au carquois. Lorsque les fléchettes sont prêtes, elles sont parachevées par l'enduisage de poison sur la pointe affûtée. Bien connu dans la région amazonienne, le poison utilisé par les Waorani est le curare (*öönta*).

¹⁷⁴ L. RIVAL, « Blowpipes and spears. The social significance of Huaorani technological choices », dans P. DESCOLA et G. PÁLSSON (éds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, London – New York, Routledge, 2004 (1996), p. 152.

La préparation du curare est longue et méticuleuse. Je tiens d'Omma, le mari de Keniweri, les étapes du processus de fabrication du poison. Il provient d'une liane plate et large — une dizaine de centimètres — qui a la consistance du bois et qu'Eweguimë, Juan et moi sommes allés chercher à plus d'une heure de marche du village pour la confier à Omma. Elle grimpe sur de grands arbres et s'enrobe d'une délicate couleur verte. Un tronçon de liane (quatre-vingts centimètres) est coupé et son écorce est ensuite grattée avec une pierre ou une lame de couteau. Avant de réaliser cette étape, Omma veille à poser le segment de liane verticalement sur un morceau de bois pour éviter qu'il ne glisse. Ce morceau de bois est lui-même déposé sur trois grandes feuilles tendres pour recueillir l'écorce effritée. D'une main, Omma tient la liane de curare, et il la gratte de l'autre. Ce qui ressemble maintenant à de la sciure ou à du tabac à rouler est rassemblé dans une feuille qu'Omma roule puis enserme avec une liane pour former un entonnoir. Il en sectionne les deux extrémités à l'aide d'un couteau avant de suspendre cet astucieux entonnoir dans le creux d'une branche en « Y », plantée en oblique dans le sol à l'extérieur. Trois instruments supplémentaires entrent dans le processus de fabrication du poison : un petit bol de calebasse rempli d'eau, une feuille et une petite casserole. Afin de confectionner le liquide empoisonné, Omma fait couler de l'eau dans l'entonnoir à l'aide de la feuille. En dessous de l'entonnoir, il a veillé à placer une petite casserole qui recueille les gouttes de la couleur du café. Le chasseur regarde ainsi s'écouler goutte après goutte le poison noir qui lui donne accès — parmi d'autres — à la viande de singe laineux estimée tant par les Waorani que par les Achuar et les Kichwa. Pendant une heure et demie ou deux, l'entonnoir est rempli d'eau avec la feuille. Le poison repose toute la nuit sous le couvercle de la casserole et l'ultime étape est reportée au lendemain. Il s'agit de cuire le curare. De toutes les activités auxquelles j'ai pu participer avec les Waorani, la cuisson du poison est la seule que je pourrais qualifier de rituelle car cette dernière étape se fait en chantant. Celui qui prépare le poison le fait tout en chantant la beauté du pays, les collines — c'est-à-dire la terre des ancêtres — et les animaux qui y vivent. La cuisson se fait dans une maison traditionnelle. La petite casserole est posée sur un feu de bois et le curare cuit à feu doux. Les chants qui s'élèvent au milieu des volutes de fumée, bien que variés, sont courts et leur motif répétitif. Il faut souffler sur le liquide qui cuit pour que se forme à sa surface une couche semblable à la crème du lait. C'est cette partie du fluide qui est le poison utilisable. La surface est extraite de la casserole avec une fléchette, qui sert de baguette, et est déposée sur un éclat de céramique. La couche crémeuse, en contact avec l'air plus frais, devient pâteuse. La pointe des fléchettes est alors enduite de cette pâte de curare sur quatre ou cinq centimètres. Chacune de ces étapes est ponctuée de chants : la cuisson, le prélèvement de la couche crémeuse et l'enduisage. Les fléchettes sont

déposées sur la trajectoire de la fumée pour que sèche le poison sur leur embout appointi. Quelques minutes suffisent pour que le curare sèche. Lorsque je grattais avec l'ongle le poison disposé sur la pointe de la fléchette, il était dur comme du vernis. Quand la fléchette est envoyée dans le corps du primate, sa réaction immédiate est de la casser. L'embout empoisonné, resté dans le corps et au contact du sang chaud, dissout le poison dans les vaisseaux sanguins. L'effet du curare agit rapidement pour que le singe s'endorme et tombe de sa branche. Le chien qui accompagne le chasseur va se poster sur le lieu de la chute de la proie puis appelle le chasseur, qui n'a plus qu'à la ramasser.

Pour être utilisable, la fléchette doit d'abord être stabilisée avec du coton de kapok. Ce traitement de la fléchette n'est préparé qu'au moment de la chasse. Le chasseur garnit progressivement la fléchette de coton tandis qu'il s'approche de l'animal : alors qu'il guette sa proie, il extrait le coton de l'*owemo* et l'enroule sur la partie inférieure de la hampe à l'aide de sa salive tout en restant attentif à l'emplacement de l'animal. Sans le coton, qui remplit la fonction d'empennage, la fléchette ne pourrait poursuivre une trajectoire rectiligne. Le coton de kapok provient du fruit du *ceiba pentandra*. Le fruit de ce grand arbre ressemble à s'y méprendre à un avocat, une impression qui se dissipe immédiatement lorsqu'on le soupèse, car il est dur et plus lourd. Le fruit du kapokier contient des graines de la taille de celles du café, qui sont comestibles. Le coton, extrait du fruit, est d'abord frotté dans les mains puis déposé dans une corbeille exposée au soleil pour le faire sécher. Lorsqu'il est sec et donc prêt à l'emploi, le coton est inséré à l'aide d'une fléchette dans l'orifice de son réservoir en calebasse (*owemo*). Les fléchettes que l'on trouve dans le carquois du chasseur sont celles qu'il a préalablement enduites de poison. Il enrobe ensuite ponctuellement de coton chaque fléchette qu'il s'apprête à utiliser.



Figure 10. Une lance waorani et un jeune chasseur préparant sa sabarcane. Tihueno, août 2021.

La lance, elle, est fabriquée dans le stipe d'un palmier nommé *dagenkawë* (*socratea exorrhiza*). C'est un bois noir, dur et lourd. La pointe de la lance est taillée comme un harpon. Bien que j'évoque la lance comme instrument dans le contexte de la chasse, elle est également utilisée pour la guerre. Une lance destinée à la guerre est apprêtée différemment de celles qui servent à la chasse. La lance de chasse consiste en un morceau de bois taillé avec des dentelures mais ne comporte pas de fioritures esthétiques. Une lance mesure plus de deux mètres et son diamètre atteint entre trois et quatre centimètres et demi. Le milieu de la lance de guerre est enroulé sur une quinzaine de centimètres d'une liane sectionnée dans la longueur afin de servir de prise. En dessous de chacune des pointes, puis des dentelures taillées, sont disposées sur une douzaine de centimètres de petites plumes de couleur jaune, rouge, orange ; puis, sur une nouvelle rangée de même distance, de petites plumes blanches. Plusieurs lances sont nécessaires pour tuer une personne. Dans l'ouvrage *Taromenane warani nani* (2008), deux photos exposent le corps d'un homme transpercé par sept lances¹⁷⁵. La lance pénètre dans le corps de la victime jusqu'aux plumes blanches qui se colorent avec son sang et recueillent ainsi l'âme du moribond. Puisque la lance est en communication avec les esprits de l'expirant, elle est abandonnée dans le corps et ne sera pas réutilisée, contrairement à une lance ayant servi à la chasse.

L'animal est approché lors la chasse à la sarbacane mais est pourchassé lors de la chasse à la lance. Les chasseurs savent imiter à la fois le ramage complexe des oiseaux et le cri des animaux qu'ils chassent, comme celui des singes. Une fois que les chiens flairent un animal, la



Figure 11. Scène de chasse avec Eweguimë et Juan à Tihueno, juillet 2021.

¹⁷⁵ J. PROAÑO GARCÍA et P. COLLEONI, *Taromenane warani nani*, p. 110-111.

proie a tout aussitôt un chasseur et les quelques limiers qui l'assistent à ses trousses. L'animal court pour semer les limiers et rejoindre son repaire, croyant y être à l'abri. C'est pourtant dans sa tanière que se poursuit la chasse de l'animal. Si le terrier comprend des galeries avec diverses sorties, elles seront toutes obstruées avec des bouts de bois et des bouquets de plantes. Si l'animal est de grande taille, comme le pécarì à collier, il sera coincé dans un court segment de son gîte à l'aide de plusieurs lances fichées en travers de son chemin. Si l'animal est un paca ou un agouti qui a eu l'occasion d'atteindre sa tanière, le chasseur y sera guidé par les chiens qui ont traqué l'animal. Pour parvenir à débusquer de plus petites bêtes de ce type, la cavité de la galerie creusée par l'animal doit être agrandie pour qu'il soit visible. Retranché dans le fond de sa retraite, un coup de lance suffit pour emporter sa viande au village.

Comme je l'indiquais *supra*, il arrive parfois que la chasse s'impose. La chasse à la sarbacane se prépare et est intentionnelle, puisque le chasseur recherche l'animal dans son milieu, tandis que la chasse à la lance s'improvise grâce aux chiens qui en donnent le signal. Un jour, alors qu'Eweguimë, Juan et moi-même revenions d'une expédition pour aller chercher du curare, Ayonhuwa, le limier le plus vif d'Eweguimë, a flairé un animal et s'est lancé à sa poursuite. Eweguimë, Juan et moi-même l'avons suivi sur-le-champ, abandonnant le curare sur le bord du sentier. Ayonhuwa était aux trousses d'un coati femelle. Pour attraper cet animal agressif et dangereux pour le chien, le chasseur doit être rapide pour immobiliser la proie. Si le coati s'attaque à la truffe du chien en se débattant, ses griffes peuvent en effet tuer le limier. Eweguimë précise que si le coati avait été un mâle et qu'il avait tardé à retrouver le chien avec la proie entre les dents, le coati aurait pu tuer le chien. Eweguimë a alors attrapé le coati par l'arrière de la nuque avec une main et ses deux pattes de derrière avec l'autre, tandis que Juan coupait une liane pour l'enrouler autour du cou du coati en y insérant une patte. Eweguimë a alors lâché le coati, qui s'est retrouvé suspendu par une laisse de liane dans la main gauche de Juan. Dans sa main droite, il tenait un bâton fraîchement coupé dont il s'est servi pour matraquer la tête du coati à trois reprises. La bête a rendu l'esprit en moins de vingt secondes. Le coati a ensuite été ligoté et porté à l'aide de la liane maintenue au niveau du front, comme un panier traditionnel. Au retour de cette expédition, à l'entrée du village, Juan m'explique que le chasseur qui revient d'une chasse fructueuse comme celle-ci prend son fils dans les bras, le frotte contre son corps pour lui transmettre sa transpiration et ainsi lui donner de la force et de la dextérité. Il s'agit, comme pour le bain du chamane dans la décoction de graines de l'*owëkawë* exposé plus haut, d'une autre expression de la transmission d'attributs par les essences. Une fois rentrés au village, le chasseur utilise par ailleurs la liane qui a servi à ligoter l'animal pour fouetter sa progéniture masculine afin de l'endurcir. Comme tous les mammifères

comestibles, le coati est d'abord cuit sur le feu pour brûler sa fourrure en vue de sa consommation. Le corps rôti du coati est gratté avec la lame de la machette pour débarrasser la peau des derniers poils. Au bord de la rivière, le corps raidi par la cuisson est ensuite éventré pour être étripé. Les tripes sont données au chien qui a amorcé la chasse et trouvé cette nourriture. L'animal est ensuite équarri et bouilli dans une marmite d'eau pour être mangé.

Une autre fois, alors que nous partions à quatre à la pêche, accompagnés de quatre chiens, la pêche est devenue, suite à l'activité des chiens, une partie de chasse. Les chiens ont poursuivi un agouti jusqu'à son profond terrier. Ils ont aboyé devant l'ancre, indiquant par ce comportement la présence de l'animal. Une fois postés devant l'entrée de sa tanière, nous devions tirer l'animal de son gîte. Cet agouti avait choisi une terre argileuse comme demeure. Pour l'atteindre, il nous a d'abord fallu agrandir le trou ; et la terre, malléable, nous permettait de travailler comme le potier. Le trou dégagé nous a révélé un agouti noir et apeuré, de la taille d'un gros chat. La chasse s'achève avec l'épaisseur de la lance qui traverse l'animal de part en part et le ramène ainsi à la surface.

Quelques jours plus tard après la capture et la consommation de l'agouti, nous voilà repartis, Eweguimë et moi, pour aller défricher un terrain afin de le préparer à la culture du barbasco (*lonchocarpus utilis*). Alors que je respire dans le poumon vert amazonien des parfums de résines et de miel, à nouveau, les quatre chiens flairent autre chose. Eweguimë inspire profondément et affirme que ça sent le pécarì à collier. Le projet agricole auquel nous nous étions destinés se mue *de facto* en la capture du prochain repas. Pour ne pas perdre la trace des chiens, partis à toute vitesse à la poursuite du gibier, il nous faut courir derrière eux. Les limiers courent vite et se déplacent avec agilité dans la végétation. Eweguimë les appelle pour qu'ils nous indiquent leur localisation, qui change selon le parcours de la bête : « Moh ! Moh ! Moh ! » Dans l'immensité verte, les chiens restent muets. Deux chiens nous rejoignent. Ils semblent avoir abandonné la course. Finalement, l'escadron se retrouve au complet. Nous suivons les chiens quelques minutes, croyant la chasse terminée, mais Ayonhuwa, le plus grand des quatre limiers, se poste devant un trou, sur le flanc d'une colline, au pied des racines d'un arbre. Le chien enfonce son museau dans le trou, renifle et aboie : il a trouvé l'ancre du cochon sauvage — ce qu'Eweguimë confirme. Ce trou est l'entrée et la sortie d'une galerie de couloirs creusés sous un arbre géant. Eweguimë m'indique qu'il faut boucher les autres entrées et sorties de cet abri. Je l'aide à boucher trois autres trous avec des rondins et de grosses pierres pour coincer l'animal. Le pécarì tente malgré tout de se sauver. Eweguimë tape du pied au-dessus des galeries pour sentir où se trouvent les cavités et y enfonce de longs morceaux de bois trouvés sur place pour acculer le pécarì dans un emplacement restreint. Comme notre intention n'était

pas d'aller chasser mais de travailler dans la plantation, nous sommes partis sans lances. Eweguimë, en appelant dans la forêt, hèle un membre de la famille qui travaille à proximité. Winyari, le frère d'Eweguimë, revient accompagné d'un autre membre de la famille mais aussi équipé d'une lance et d'une lampe de poche. Ainsi, la chasse s'est aussi imposée à eux. Les chasseurs sont enjoués par l'imminence du butin et les chiens s'affolent. L'un d'eux, impatient, se met à creuser sa propre galerie pour déloger le pécari. Des trous verticaux sont percés au-dessus du couloir où se trouve le cochon sauvage. Ils servent à repérer l'emplacement du gibier avec la lampe de poche et à s'assurer que les coups de lance atteignent la proie. C'est un long jeu de cache-cache qui dure plusieurs heures. Des coups de lance sont donnés par les divers protagonistes et par moi-même. Au cinquième coup de lance, l'animal abandonne la vie. Le trou par lequel le chien a flairé le pécari est dégagé, puis agrandi, et la proie est tirée par la patte arrière pour la déloger de sa tanière. Ses pattes sont liées avec une lanière d'écorce. Je porte le chargement jusqu'au village, la lanière autour du front. Le pécari à collier pèse entre vingt et vingt-cinq kilos. À propos du repaire du pécari, il me faut préciser qu'il était creusé dans une terre rouge et friable, sur un terrain en pente et au pied d'un arbre. Cette terre n'était pas la terre argileuse et glissante qui retient l'eau et devient de la boue. La terre choisie par le pécari nous a permis d'écouter les cavités et de localiser l'emplacement du cochon sauvage dans ses galeries. Je remarque l'intelligence du choix de l'animal pour se constituer un foyer, mais aussi celle du chasseur qui a su en utiliser les caractéristiques. De retour au village, les chasseurs sont félicités avec un bol désaltérant de *tëpë*. Après que le pécari a été cuit sur le feu puis les poils grattés à la machette, il est lavé dans la rivière et ses tripes sont données aux chiens. La viande est partagée en trois, répartie entre les chasseurs, avec une plus grande proportion pour la famille d'Eweguimë, qui a pisté le gibier.

Le lendemain matin, après avoir mangé du pécari avec des *patacones*, Eweguimë m'annonce que l'on repart à la chasse pour capturer un paca. Il me demande si j'ai rêvé d'animaux la nuit précédente et je lui réponds que non. Il me rétorque que lui a vu de nombreux animaux en rêve. Comme le pécari et l'agouti, ce petit animal creuse des galeries souterraines pour se créer un logis. Eweguimë salive déjà à l'idée de manger un paca. Il m'explique que sa chair est tendre et savoureuse. Le refuge du paca, qu'Eweguimë avait déjà localisé, se trouve à une demi-heure de marche du village. Nous partons à deux avec une bêche, une lampe de poche et une lance. Eweguimë avait déjà entamé un trou vertical en direction du foyer du paca. Ce trou, délaissé pour un jour ultérieur, était rebouché avec un bouquet de grandes feuilles reliées avec une liane puis avec une grosse pierre. On est à nouveau accompagnés des quatre chiens. Notre travail consiste à agrandir le trou afin de rejoindre le tunnel creusé par le paca. Winyari

nous rejoint. Avec la bêche et un pieu taillé pour l'occasion, le trou est élargi et approfondi. À tour de rôle, nous creusons tous les trois. Le fond exigü nous pousse à extraire la terre avec les mains. Les couches friables contiennent des morceaux d'argile. Après deux heures de travail, bien que le trou vertical atteigne près de deux mètres de profondeur, nous n'arrivons pas à croiser le couloir creusé par l'animal pour le débusquer. Eweguimë annonce que l'on a creusé dans la mauvaise direction et que, ayant tardé à revenir sur le trou bouché précédemment, le paca y est peut-être mort. On rentre bredouilles au village. Chemin faisant, Eweguimë m'informe que la suite de ce travail est reportée à un autre jour.

Les animaux domestiques

À Bameno, Bai revient de la chasse avec un singe-araignée (*deye*) attaché sur son dos avec des lianes. Le primate est visiblement une femelle car un petit singe, qui semble être son bébé, est toujours accroché sur le dos de l'animal. Le guenaud deviendra un animal de compagnie pour les enfants. Si, lors de la capture de l'agouti exposée *supra*, se trouvaient dans son gîte d'autres agoutis plus jeunes, ils auraient été emportés à cette même fin. Un animal parent tué pour la consommation signifie la perte de plusieurs animaux si ses petits sont incapables à pourvoir seuls à leur alimentation. Lorsqu'un animal parent est tué par un prédateur, peut-on postuler que sa communauté prendra en charge la progéniture orpheline ? Moï m'affirme qu'abandonné à son sort, un petit animal mourra faute de connaissances du milieu. Par conséquent, les petits sont capturés pour être adoptés plutôt qu'abandonnés. Néanmoins, en termes de reproduction de l'espèce, l'adoption est toujours une voie sans issue. Une fois adopté dans un foyer, l'animal n'est plus considéré comme de la nourriture mais comme un membre de la communauté. Les animaux reçoivent un prénom lorsqu'ils rejoignent la maisonnée.

Les animaux recueillis sont divers et variés : ara chloroptère, ara ararauna, pïone à tête bleue, toucan, agouti, coati, singe-araignée, singe hurleur, saïmiri et même un tapir. Les chiens et les chats, quant à eux, proviennent de la ville. Pour ne pas que les oiseaux s'échappent, certaines rémiges primaires et secondaires sont coupées sur chaque aile. Ainsi, dans la communauté de Bameno, un grand ara ararauna pouvait toujours voler ; cependant, il ne s'élevait guère dans les hauteurs aériennes et ne pouvait décrire qu'un bref cercle qui le ramenait constamment à son support favori. À Tihueno, un groupe de trois pïones à tête bleue ne quittaient jamais le sol et rentraient dans la maison familiale à la fin de la journée pour se protéger des coatis. Dans la famille de Moï, à Obepare, de nombreux animaux grossissaient les rangs de la famille. J'ai relevé la présence de six chiens, deux chats, deux singes-araignées noirs, un singe hurleur roux, un saïmiri, deux coatis et une pïone à tête bleue. La famille possède

également une vingtaine de poules, quelques coqs et deux oies. Tous ces animaux sont libres et déambulent à leur guise dans la maison centrale. Pour leur sécurité, les poules, les coqs et les oies rentrent dans un poulailler à la tombée de la nuit. Toutefois, les animaux donnent l'impression d'être le résultat embarrassant de la chasse. Tous les jours, je les surprénais à se nourrir des réserves alimentaires (bananes plantains, ananas) de leurs hôtes, à voler de la nourriture dans leur assiette et à détériorer l'habitat. Koba, un coati adulte, lacérait avec ses longues griffes la bâche tendue au-dessus de l'habitation centrale ou, de temps en temps, se régalaient d'une poule. Daïmi, la piona à tête bleue, répandait ses excréments partout. Quant aux selles du coati, elles étaient, contrairement à celles de l'oiseau, rapidement mangées par les chiens. À plusieurs reprises, le coati a essayé de manger Daïmi. Un jour, je l'ai vu grimper dans les hauteurs d'un arbre, un poussin entre les mâchoires.



Figure 12. Scènes avec des animaux adoptés. Obepare, juillet 2021 et Bameno, septembre 2021.

Soit par mimétisme des autres animaux, comme un couple de chiens par exemple, soit par besoin naturel ou obligation inhérente à la vie commune à huis clos, Pablito, le saïmiri, soulage ses envies sexuelles sur un petit chiot blanc de la maisonnée. Koba, le coati, avait également jeté son dévolu sur ce petit chien. À l'instar du personnage de Robinson Crusoé de Daniel Defoe qui, seul et désespéré sur son île, forniquait avec la terre, ces animaux, coupés de leur culture intraspécifique liée à leur milieu initial, sont poussés à développer de nouvelles relations, une culture interspécifique, qui découlent d'un autre milieu. Le saïmiri et le coati se retrouvent avec leurs pulsions sexuelles dans un milieu humain, c'est-à-dire au sein d'un lieu organisé par eux, entourés des animaux susmentionnés dans une promiscuité qui, autrement, aurait été

improbable. Du point de vue humain, le désir sexuel est un besoin naturel qu'une certaine culture, monacale ou alimentaire, prétend infléchir voire annihiler. Bien entendu, l'on peut douter de l'efficacité de ces pratiques. Ainsi, dans un milieu de fabrication humaine, le saïmiri et le coati réinventent leur culture sexuelle. Malgré les agacements que suscite la cohabitation, je n'ai jamais vu, chez les Waorani, quiconque violenter les animaux, mais il m'est régulièrement arrivé de les voir les repousser en vociférant des onomatopées ou en les intimidant avec des perches frappées sur le sol ou le toit.

Un soir, avant que je ne fonde dans le sommeil, j'entends la voix de Tiri qui m'appelle. Je me lève pour aller à sa rencontre et il me propose d'aller voir un tapir (*tite*) qui est de passage dans une habitation. Cette famille avait un jour délaissé des bananes plantain à l'extérieur et le tapir, qui les avait repérées, les avait ensuite mangées avec appétit. Depuis lors, l'animal descend régulièrement des monts de la jungle pour visiter cette habitation et se sustenter ; et la famille, qui apprécie sa visite, lui prépare des bananes plantain. La descente du tapir est un événement à Tihueno. Les plus jeunes annoncent aux autres que le tapir est là et ils se retrouvent tous ensuite, comme une nuée, autour du gros animal pour le toucher et le caresser. Après son repas, il remontera dans la jungle retrouver son habitat. Bien que cet animal soit considéré comme de la viande de banquet parce qu'il peut fournir de la nourriture pour plus de vingt personnes, la famille s'en occupe sans développer l'idée de l'abattre pour le manger. D'ailleurs, la mère et sa fille ont peint des lettres sur le corps du tapir pour signaler qu'il est la propriété de quelqu'un. De cette manière, il sera préservé de la chasse lorsqu'il sera repéré dans la forêt. Laura Rival rapporte d'ailleurs un témoignage qui affirme qu'initialement, les Waorani ne mangent pas la viande de tapir, parce que l'on a le même corps que lui et que, lorsqu'il s'approche des habitations, il est comme un frère¹⁷⁶. Pour cette raison, on ne peut le tuer avec des lances pour le manger¹⁷⁷. L'auteur de ces propos avance que cet interdit a changé lorsque les Waorani « se sont civilisés » avec les missionnaires à Tihueno et en fréquentant les « gens de la rivière », les Kichwa, qui ne respectent pas les mêmes interdits alimentaires¹⁷⁸. Avant cela, les Waorani ne consommaient pas d'animaux qui évoluent au sol, mais exclusivement ceux qui vivent dans les arbres, comme les oiseaux et les singes¹⁷⁹.

¹⁷⁶ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 76.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 76-77.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 76.

La pêche

Avant le contact, retranchés dans les profondeurs de la forêt, les Waorani ne construisaient pas de pirogues et ne naviguaient pas¹⁸⁰. La pêche était alors pratiquée à l'intérieur des terres, dans des cours d'eau de moindre largeur que le Río Curaray et le Río Napo. La pêche est une activité fréquente, à laquelle les jeunes enfants s'adonnent d'ailleurs presque quotidiennement, car ils accroissent ainsi leur dextérité. Cette activité s'exerce autant le jour que la nuit. Durant la journée, il existe plusieurs méthodes : la pêche au filet, au fil et à l'hameçon, à la lance ou encore à la nivrée à l'aide du barbasco, une plante dont les racines sont ichtyotoxiques.

Le jour de la pêche au barbasco est considéré comme un grand événement : tout le village y participe ; hommes, femmes et enfants. La veille, les lances sont aiguisées ; les masques de plongée, les gibecières tressées de *chambira* et les couteaux préparés. Les lances utilisées pour la pêche sont nettement plus fines (un centimètre de diamètre) et plus courtes (un mètre de longueur) que celles utilisées pour la chasse. Les deux embouts sont coiffés d'une pointe de métal affûtée comme une aiguille. La récolte de barbasco mobilise une dizaine de personnes. Le barbasco est cultivé dans une plantation d'une trentaine de mètres carrés, derrière une habitation, à l'inverse des autres plantations localisées en dehors du périmètre du village. À Tihueno, l'une des plantations de bananes plantain se trouve à quarante-cinq minutes de marche du village. Comme une grande quantité de racines est nécessaire pour la pêche, le barbasco n'est pas recherché dans la forêt comme le curare. Dans l'idiome waorani, deux termes différents désignent le barbasco : *kompago* et *mēnēko*. *Kompago* désigne le *lonchocarpus utilis*, ainsi que j'ai pu le constater, et *mēnēko* désigne probablement une autre plante aux qualités ichtyotoxiques. Cette plante peut atteindre trois mètres de hauteur, mais ses racines sont déjà exploitables dès lors qu'elle atteint un mètre cinquante. Le barbasco développe une tige de la consistance du tronc d'un jeune arbre, de cinq ou six centimètres de diamètre, qui est coupée à la machette. Un tronçon d'une vingtaine de centimètres est laissé à la surface afin de servir de prise manuelle pour déterrer les racines. Si les racines sont difficiles à dégager de la terre, un pieu, coupé et taillé à l'instant où il est nécessaire, est utilisé comme une bêche pour les exhumer. Une fois extraites du sol à la main, les racines sont entassées dans un panier avant d'être utilisées le jour de la pêche. Quant à la tige de la plante, elle est sectionnée en plusieurs tronçons qui sont empilés dans un panier et seront plantés puis exploités l'année suivante. Longs de vingt à trente centimètres, les tronçons sont plantés horizontalement à la surface dans le sol et légèrement recouverts de terre. La même méthode s'applique pour cultiver de la *yuca*

¹⁸⁰ L. ZIEGLER-OTERO, *Resistance in an Amazonian Community*, p. 36.

et de la canne à sucre. Pour être utilisées, les racines filandreuses du barbasco doivent d'abord être écrasées avec une pierre ou un bâton de bois sur une autre pierre. Par précaution, il convient de se protéger la bouche et les narines avec un tissu afin d'éviter que les éclaboussures n'atteignent les muqueuses. Une fois pilonnées, les racines sont déposées dans un panier tressé qui est secoué dans l'eau de la rivière à un point stratégique du courant, c'est-à-dire positionné en amont de la section choisie, ou entre les plantes du bord de la rive où demeurent certains poissons. En contact avec l'eau, les racines libèrent un suc laiteux qui la colore et, par la même occasion, étourdit les poissons. Les pêcheurs, hommes, femmes et enfants, se postent à divers endroits du cours d'eau et collectent les poissons anesthésiés qui flottent à la dérive, tantôt à la surface, tantôt plus en profondeur. Certains recueillent les poissons, d'autres les écaillent et les éviscèrent sur le site tout en consommant du jus de citron pressé pour se désaltérer. Les jeunes comme les adultes jouent avec l'eau. Après une première collecte de poissons, le panier de barbasco est à nouveau secoué dans la rivière. Cette opération est répétée plusieurs fois jusqu'à ce que l'eau ne se colore plus, ce qui témoigne de l'épuisement de la roténone contenue dans les racines. Cette pratique de pêche se fait nécessairement à plusieurs, car des centaines de poissons de toutes espèces et de toutes tailles doivent être attrapés. Le poisson est grillé, frit, fumé ou cuit à l'eau en vue de sa consommation. Les poissons de moyenne et grande taille sont cuits à l'eau et les plus petits sont frits. D'autres sont enveloppés dans une feuille avant la cuisson ou frits dans un mélange d'huile et de roucou. Le poisson peut aussi être fumé pour le conserver plus longtemps.

La pêche à la lance se pratique dans une eau peu profonde avec un masque de plongée. Selon cette méthode, les poissons sont traqués au pied des plantes qui poussent dans l'eau au bord des rives. Dès que le pêcheur repère un poisson, il le transperce avec sa lance et le glisse dans une gibecière traditionnelle. Cette pratique de la pêche à la lance exige une habileté sans faille et ne s'obtient qu'après un entraînement rigoureux qui commence vers l'âge de huit ou neuf ans. En effet, le flux de l'eau trompe la vision du pêcheur quant à l'emplacement exact du poisson. Si les filles et les femmes participent à la pêche, je ne les ai pas vues manipuler de lance, mais plutôt recueillir les poissons asphyxiés et spasmodiques qui flottent ou échouent sur les bancs de sable. Hommes et femmes participent à l'éviscération et à l'écaillage des poissons. Le butin de la pêche se compte en plusieurs kilos par famille et le poisson varie en type et en quantité selon les cours d'eau.

La pêche de nuit revêt une tout autre ambiance. À l'inverse de la pratique diurne et collective, son versant nocturne ne mobilise pas tout le village ou une famille entière mais s'exerce en comité réduit si elle est pratiquée au filet, voire seul si elle est entreprise à la lance.

La pêche au filet se pratique de jour comme de nuit. Cependant, la nuit, cette activité peut durer plusieurs jours, avec la nécessité de préparer un campement avec des tentes. À plus forte raison, lorsqu'elle est pratiquée la nuit, la pêche à la lance devient l'exclusivité des hommes. Pour décrire cette activité, je choisis d'offrir au lecteur une retranscription des pages du carnet de terrain. Par la même occasion, elles exposent une journée type parmi les Waorani de la communauté de Tihueno, plus particulièrement en compagnie d'Eweguimë, et permettent de transmettre au lecteur l'ambiance du milieu amazonien nocturne et la texture des perceptions :

« Le 4 septembre 2021. La journée commence par l'écoassage de cacahuètes destinées à être plantées. Wentoka, Keniweri et Tiri travaillent à cette tâche. Durant mon séjour, je n'ai pas vu les Waorani consommer cet aliment. Comme le café et le balsa, la cacahuète est cultivée en territoire amazonien pour les industries. En écoassant les cacahuètes, Wentoka m'indique qu'on peut les mélanger au *tëpë* après les avoir bouillies puis écrasées. Eweguimë m'a aussi parlé du mélange de *tëpë* et de *pënëmë* comme repas énergétique.

Hier soir, en se levant durant la nuit, certainement pour aller aux toilettes, Keniweri, mère d'Eweguimë et grand-mère de Tiri, est tombée sur la poitrine. Depuis cette chute, Wentoka, sa fille, agite comme un éventail des feuilles d'orties géantes sur la zone douloureuse pour la soulager. Elle m'explique que cette même variété d'ortie est utilisée pour corriger les enfants. D'ailleurs, la concrétisation de cette information ne s'est pas fait attendre. Obo, son fils âgé de trois ans, essayait avec détermination de grimper sur le dos de Keniweri, fragilisée par la douleur, et, par son entêtement, il l'exaspérait. Wentoka, qui suivait toute la scène, a envoyé Tiri cueillir quelques feuilles supplémentaires du traitement. Une ou deux caresses de la feuille éloignent durablement Obo de sa grand-mère.

Eweguimë m'annonce qu'on va pêcher cette nuit. "Il a fait beau toute la journée, le ciel est clair et il ne pleut pas", ajoute-t-il. En me remettant une lampe de poche et une lance, Eweguimë m'avertit en espagnol : "Cuidado" (attention). Je porte aussi une gibecière tressée avec de la *chambira*. La nuit est étoilée, mais sans lune. Certains astres brillent plus que d'autres. Le village est entouré de chemins divers et cette nuit, on emprunte un sentier inédit pour moi. Il nous mène plus en aval de la rivière qui est à proximité du village et dans laquelle on se baigne, lave les vêtements, nettoie les poissons et le butin de la chasse et cherche des paillettes d'or dans le sable volcanique. La pêche se fait en remontant le courant. On quitte la maison vers vingt heures trente.

Les enquinements de la journée, comme les mouches des sables, les moustiques et les guêpes, attendent le retour du soleil. La jungle nocturne dégage un parfum plus discret et subtil mais moins floral. Les pièges habituels, tels les lianes, les racines, les plantes urticantes, celles qui griffent, piquent ou coupent, sont toujours présents, à la différence qu'ils sont augmentés par l'apparition de dangers supplémentaires. Eweguimë marche devant moi et éclaire sa trajectoire avec la lampe de poche tenue dans sa main gauche, tandis que la droite enserme la lance. Outillé

de la même manière, je le suis en éclairant mes pas dans la boue et on s'enfonce dans le fourré obscur. Notre allure est plus lente que celle des expéditions diurnes. Certainement à cause de l'attention intensifiée face aux dangers, les sons de la sylve sont amplifiés. On entend par ailleurs diverses conversations de grenouilles. À deux reprises, Eweguimë s'arrête net devant un bouquet de larges feuilles qui nous barrent la route. La première fois, on a été surpris par le bond d'un cerf à nos côtés. La deuxième fois, on se saisit tous les deux : à la hauteur — et à quarante centimètres — de nos visages, un serpent d'un blanc éclatant et tacheté se tient enroulé sur trois étages autour de l'apex d'une tige. D'un coup de la pointe de sa lance, Eweguimë chasse le serpent qui se déroule et se fond rapidement dans la nuit suivant le tracé de ses arabesques. "Muy peligroso" (très dangereux), commente Eweguimë.

Au bout d'une heure de marche, nous arrivons à un point de la rivière où elle est peu profonde et où sa largeur atteint six mètres. La pêche commence ici, en remontant la rivière jusqu'au village. On pénètre dans l'eau, dont le plus haut niveau arrive en dessous du genou. En progressant, l'eau rentre dans les bottes et il faut s'asseoir sur un gros rocher pour les évier. Le fond de la rivière abonde en cailloux et recèle des cavités dans lesquelles on s'enfonce puis trébuche. Pour attraper des poissons, on balaie l'eau peu profonde avec la lampe. Les poissons que l'on pêche sont endormis entre les galets qui jonchent le lit de la rivière. Il faut les transpercer d'un coup prompt et précis. Si on frappe à côté, le poisson se dissimule sous le sable. Les bottes dans l'eau, je lève le regard vers l'encre noire du ciel et admire furtivement les étoiles. Cassiopée, Orion ou que sais-je ? Je n'ai que faire de ces noms grecs qui nomme le ciel amazonien. S'il repère un poisson, Eweguimë me l'indique en s'exclamant : "Pincha, pincha !" (Pointe, pointe !). Je porte la gibecière en bandoulière et conserve chaque prise d'Eweguimë qu'il me remet. Durant la pêche, on balaie fréquemment les deux rives à l'aide de la lampe afin de guetter le moindre mouvement dans le fourré ou les apparitions diverses. Le tintement argentin de la pointe métallique de la lance entre les pierres de la rivière est le son caractéristique de la pêche nocturne.

Après une demi-heure de pêche, attiré par un bruit que je n'ai pas perçu ou par une intuition, Eweguimë dirige sa lampe vers le fourré de la rive gauche pour y trouver le regard d'un gros félin dont les yeux apparaissent comme deux étoiles dans le sombre feuillage. On se trouve au milieu de l'eau et l'animal se situe à neuf mètres de nous. Ma première réaction est de reculer vers la rive droite afin de ne pas croiser le prédateur ou lui donner de l'espace, mais — et cela me surprend — Eweguimë se dirige d'un pas décidé vers le félin en armant la lance dans sa direction. Je le suis de près en éclairant la scène pour voir l'animal se fondre aussitôt dans l'obscurité. On regarde avec stupéfaction les empreintes laissées dans la boue, qui sont celles d'un jaguar de grande taille. En remontant la rivière, plutôt du côté droit à présent, on remarque un animal rare : un chien des buissons aux oreilles courtes (*atelocynus microtis*) qui nageait à notre gauche, mais aussi des traces d'agouti et celles d'un autre gros félin venu s'abreuver. Eweguimë attire encore mon attention sur un serpent qui promenait sa tête argentée près de nous dans la rivière.

Le butin de la pêche est de dix-neuf petits poissons, en majeure partie des *carachama* (en espagnol ; *oba* en *wao-terero*), qui seront servis le lendemain matin au petit-déjeuner. On est rentrés à minuit quarante-cinq de cette expédition. En nous approchant du village, les chiens signalent notre présence en aboyant. Eweguimë agite la lumière de la lampe de poche pour annoncer l'arrivée de personnes connues au village, notamment à Keniweri, sa mère, restée dormir dans son hamac. »

(Tihueno, le 5 septembre 2021)

Les fortes pluies font monter l'eau des rivières et la rendent trouble. Il faut une succession de quelques jours secs pour entreprendre la pêche à la lance le jour comme la nuit. Si cette activité n'est pas possible à cause de l'opacité de l'eau, la pêche au filet sera privilégiée. Lors d'une soirée pluvieuse, Moï m'explique que les orages sont provoqués par les ancêtres défunts qui dansent et se réjouissent. Il ajoute qu'à ce moment-là il n'y a aucune raison de s'attrister : l'orage est un moment de célébration pour tout le monde.



Figure 13. Scènes de pêche à Tihueno, août 2021.

Lorsque que la chasse ou la pêche ont été fructueuses, leurs produits s'avèrent être l'occasion d'une circulation de biens : de la viande de cerf nous est offerte, des invités viennent manger du poisson, on nous en apporte, on reçoit de la canne à sucre, de la papaye, des bananes plantain ou des pattes de singe hurleur, on donne de la queue de caïman ou de la viande de pécaré.

La *tëpë*

La dégustation de la *tëpë* est un moment à la fois banal et de réjouissance sociale qui signifie la bienvenue, l'acceptation réciproque — parce que l'un offre la *tëpë* et l'autre la boit —, mais aussi le remerciement, l'encouragement avant une activité laborieuse, la détente et la célébration. Cette boisson est bien connue chez les Kichwa, qui la nomment *chicha*, et chez les Achuar, qui l'appellent *nijiamanch*. Comme je l'ai déjà mentionné plus haut, la *tëpë* n'est préparée que par les femmes. C'est une activité collective féminine. Les hommes m'ont révélé que si la *tëpë* est préparée par eux-mêmes, elle développe un mauvais goût. À partir de l'âge de six ans, les jeunes filles commencent à préparer la *tëpë*. Il n'y a pas de famille qui ne dispose pas de *tëpë* dans sa maison, parce que cette boisson sert à de nombreux usages sociaux.



Figure 14. Préparation du *tëpë*. Bameno, septembre 2021.

La préparation de la *tëpë* est longue et s'étend sur quelques jours. Tout d'abord, la *yuca* est récoltée et épluchée puis bouillie, sans être coupée, dans une grande marmite remplie d'eau : les racines les plus volumineuses sont placées au fond, et les plus petites tout au-dessus. Une fois la *yuca* suffisamment ramollie par la cuisson, elle pilonnée dans la marmite à l'aide d'un gros bâton. Cette étape permet non seulement de trier et d'extraire les filaments de la *yuca* mais aussi de préparer la chair au processus d'insalivation par la mastication. Une fois écrasée au pilon, la chair de la *yuca* est saisie dans la main et est pressée pour former une petite boule. Sous cette forme, elle est prête à être mise en bouche et mâchée. Une fois imprégnée de la salive des femmes, la chair de la *yuca* qui, après cette étape, ressemble à de la purée de pommes de

terre, retourne dans la marmite. Le pilonnage se poursuit afin de mélanger la salive dans toute la *yuca* cuite. J'ai pu observer la préparation de cette boisson à plusieurs reprises et, généralement, elle se prépare avec la contribution de trois ou quatre femmes, une mère avec ses filles ou ses nièces par exemple, mais aussi avec l'aide de femmes non apparentées. Une fois le couvercle reposé sur la marmite, la *yuca* fermente une journée grâce aux enzymes de la salive (l'amylase, en particulier, enclenche le processus de dégradation de l'amidon dont la *yuca* est riche) et est disponible le lendemain pour préparer la *tëpë*. Pour la consommer, une femme — car ce sont elles également qui la servent en règle générale — dépose une poignée de *yuca* fermentée dans un bol que l'on remplit avec de l'eau. Un geste répété de la main presse, effrite et mélange la *yuca* en la faisant tourner dans un bol pour la diluer dans l'eau, qui prend la couleur et la texture du lait. Les dernières fibres « essorées » qui restent dans la main retournent dans la marmite. La *tëpë* est maintenant prête à être consommée. Elle doit être bue rapidement afin de montrer son appréciation et ne peut pas être refusée. Si l'on n'en a pas envie, mieux vaut accepter la boisson et ne pas tout boire. Un refus est insultant car il signifie que l'offrant est douteux, sale, et qu'il transmet des microbes et des maladies. Après un jour de fermentation, le goût de la *tëpë* est douceâtre, légèrement sucré, et rappelle un peu celui du lait caillé. La *tëpë* est aussi rafraîchissante que nourrissante. On prépare d'ailleurs un petit-déjeuner consistant en mélangeant *tëpë* et *pënëmë* (bananes plantain bouillies). Les Waorani ne dépassent pas un délai de trois jours de fermentation de la *yuca*. Les Kichwa, eux, vont jusqu'à cinq ou six jours de fermentation, ce qui transforme la *tëpë* en *chicha*, une boisson alcoolisée. La couleur de la *chicha* tire légèrement vers le jaune pâle et son goût est plus sucré et prononcé. Aussi, la *chicha* est plus entêtante que la *tëpë*, qui ne provoque pas cet effet d'enivrement.

Transfert de substance

J'ai déjà évoqué le bain de l'*iroï* et la transpiration du chasseur sur son fils, et j'ajoute à présent la salive des femmes dans la *tëpë* bue par tous au nombre des phénomènes qui mettent en évidence un transfert d'attributs par le partage de substance. Le bain transmet le pouvoir et la force de l'arbre (*owëkawë*) ; la transpiration partage la dextérité et l'habileté du chasseur ; et la *tëpë*, puisqu'elle est toujours consommée dans des situations plutôt agréables — sans risquer la surinterprétation — entretient le lien social via le partage de substance. Cette interprétation n'est pas sans lien avec le processus exposé par Laura Rival lorsqu'elle écrit que, pour les Waorani, les habitants d'une même maison convergent graduellement vers la même

substance¹⁸¹. Les pères alimentant le fœtus lors des rapports sexuels, les mères allaitant leurs enfants et les résidents d'une même habitation se nourrissant les uns les autres illustrent ce principe¹⁸². Partager la même nourriture et dormir ensemble développent une substance physique commune, quels que soient les liens du sang¹⁸³. Autrement dit, vivre ensemble en partageant la même substance prévaut sur les liens généalogiques¹⁸⁴.

Le fait de faire famille et la famille elle-même sont désignés localement par le terme *nanicabo*, dont l'acception s'étend au partage de la nourriture, du travail, de la vie, des parasites, des maladies et du territoire¹⁸⁵. *Nanicabo* signifie un groupe d'affins. Le même mot est employé en référence à un groupe de perroquets ou à une bande de singes, aux bancs de poissons ou aux essaims d'abeilles¹⁸⁶. Dans le monde waorani, chacun participe au bien-être de l'autre et plus on passe de temps ensemble, plus on se ressemble¹⁸⁷. Consommer ensemble et éviter ensemble une même nourriture¹⁸⁸, comme je l'ai déjà énoncé à propos de la grossesse, sont deux façons de converger vers une même substance. Ce n'est pas le type de nourriture consommée ou évitée qui importe, mais l'application conjointe de l'action et donc la relation de consommation qu'elle crée¹⁸⁹. Si l'une des membres du foyer est souffrant et que s'ensuit une restriction alimentaire, tous les membres du foyer respecteront l'interdiction alimentaire afin d'assister le malade dans sa guérison¹⁹⁰. Autrement dit, tous les résidents du foyer participent à la guérison du malade par cet effort collectif. Chaque *nanicabo*, en tant qu'entité familiale, est connue par les autres sous une identité collective qui provient de sa corporéité et de son existence communautaire¹⁹¹. Aussi, si le vivre ensemble entraîne l'unité substantielle, ce processus n'est pas irréversible¹⁹². Des personnes qui passent plus de temps chez d'autres groupes, lors de longues et fréquentes visites, peuvent devenir — du point de vue de la substance — étrangères à leur propre *nanicabo*¹⁹³. En se soustrayant de l'économie de partage, et donc du lien organique maintenu par la proximité, on perd progressivement de la substance commune au point de devenir autre. Cela revient à dire que la mêmeté peut être interrompue et remplacée par l'altérité, et que la substance ne s'entretient que par les pratiques partagées au sein du groupe. Quitter le groupe,

¹⁸¹ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 109.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 98.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 109.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 110.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*, p. 111.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 112.

par la fréquentation longue et répétée d'un autre ou tout simplement par la séparation, c'est prendre le risque de devenir *warani*, un autre relatif et potentiellement un ennemi. Ceci nous éclaire sur la genèse et le statut de la relation entre les Waorani et les Tagaeri exposés précédemment.

Le terme qu'emploient les Waorani pour désigner le territoire est *ome*. *Omere*, construit à partir du même préfixe, signifie la sylve ou la forêt. Un autre terme rencontré et fondé à partir de la même racine est *omepo*, qui désigne les déchets — spécifiquement ceux qui sont naturels, c'est-à-dire biodégradables. Toujours à partir du même radical, *omengo* désigne les intestins. Sans risquer de glisser dans la surinterprétation, ces quatre termes, lorsqu'ils sont mis côte à côte, soulignent leur relation circulaire et disent d'eux-mêmes quelque chose du transfert de substance. Ce n'est que par une périphrase que les Waorani expriment les déchets comme le plastique.

IV. Survivre

La question du pétrole

La prometteuse initiative Yasuní-ITT (Yasuní-Ishpingo-Tambococha-Tiputini) lancée par le gouvernement de Rafael Correa, qui devait inaugurer un nouveau mode de gestion à la fois des ressources fossiles et des revendications autochtones, est finalement devenue un cas de cosmicide, c'est-à-dire la destruction d'un milieu humain dans lequel est inscrit le sens de la vie des autochtones. Au départ, l'initiative Yasuní-ITT prévoyait de ne pas exploiter le gisement de pétrole du parc national, en échange d'une contribution financière internationale¹⁹⁴. Le projet gouvernemental décrétait de cette manière la création d'une zone intangible pour les Tagaeri et les Taromenani. Mais bien qu'un pacte qui assurait la préservation de ce site ait été signé en 2007, le président de la république équatorienne a donné en 2013 — sans l'assentiment des Waorani — l'autorisation à Petroecuador d'exploiter le site¹⁹⁵. Depuis lors, les Waorani résistent à cette exploitation sur leur territoire. « Le gouvernement a essayé de vendre nos terres aux compagnies pétrolières sans notre permission. Notre forêt tropicale est notre vie. Nous décidons de ce qui se passe dans nos terres. Nous ne vendrons jamais notre forêt tropicale aux compagnies pétrolières », déclarait Nemonte Nenquimo à une journaliste en février 2022¹⁹⁶.

¹⁹⁴ A. COSTA, *Le Buen Vivir*, p. 163.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 164-165.

¹⁹⁶ C. ZOELLER, « Environmental hero : Nemonte Nenquimo », dans *One Earth*, 2022, en ligne : <https://www.oneearth.org/environmental-hero-nemonte-nenquimo/> (consulté le 22 mars 2022).

La résistance a débuté à partir de l'exploitation du territoire et de l'imposition du mode de vie occidental. Diverses organisations ont été fondées par les autochtones pour défendre leurs intérêts : Amazon Frontlines, Alianza Ceibo, ONHAE. Amazon Frontlines est une association fondée par l'époux de Nemonte Nenquimo, Mitchell Anderson, que j'ai rencontré à Toñampare dans le courant du mois de juillet 2021 alors que j'accompagnais Moï à une assemblée qui s'y déroulait. À cette occasion, j'ai pu observer le théâtre des discussions, le rôle de la parure, la présence de Waorani issus de différentes communautés, les protocoles. Cette association — composée d'une équipe internationale de militants environnementaux, d'avocats des droits de l'homme, de réalisateurs de films, d'anthropologues, de journalistes, de scientifiques experts en la santé environnementale, de spécialistes des forêts et de fermiers — se donne pour objectif de soutenir la lutte des autochtones dans la défense de leurs droits sur leur territoire, à la vie et à la survie de leur culture¹⁹⁷. Cette association s'élève principalement contre l'extractivisme et la vente aux enchères de parcelles du territoire. L'Alianza Ceibo est une association dont les préoccupations sont similaires ; mais elle fournit également aux foyers des systèmes d'épuration de l'eau ou des dispositifs d'utilisation de l'énergie solaire. Suivant l'exemple inauguré par d'autres communautés d'Amazonie équatorienne (Kichwa, Shuar, Siona et Secoya), les Waorani ont fondé l'ONHAE en 1990, une organisation non gouvernementale pour les représenter dans les débats juridiques¹⁹⁸. Initialement acéphale, l'organisation sociétale waorani ne comprend pas de chef. La fondation de cette organisation est par conséquent un grand pas à l'extérieur de leur modèle, puisqu'elle va de pair avec l'adoption des notions de contrat, de gouvernement, de démocratie, de hiérarchie et de droit qui prévalent dans le modèle occidental¹⁹⁹. Ainsi, cette différente manière de concevoir le processus de décision, bien qu'indispensable aux Waorani pour matérialiser leur voix diplomatique dans les débats et défendre leurs intérêts, fonctionne néanmoins comme un instrument d'assimilation forcée ou, à tout le moins, comme un médium d'acculturation²⁰⁰.

Comme déjà présenté en filigrane jusqu'à présent, l'exploitation du pétrole sur le territoire waorani, avec le lot de problèmes qu'elle engendre, à savoir la pollution sonore, de l'air, de la terre et des rivières, l'exode des communautés, la réduction de l'habitat des animaux et leur retrait des zones exploitées, les accidents — comme celui encore survenu à l'heure où j'écris ces lignes —, fait partie des préoccupations des Waorani et, partant, de l'ambiance amazonienne. Le 28 janvier 2022, des coulées de boues engendrées par de fortes pluies ont

¹⁹⁷ Amazon Frontlines, en ligne : <https://www.amazonfrontlines.org/who/> (consulté le 2 avril 2022).

¹⁹⁸ L. ZIEGLER-OTERO, *Resistance in an Amazonian Community*, p. 1.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 2.

provoqué la chute d'un rocher sur un oléoduc qui a déclenché son explosion²⁰¹. Ainsi, ce qui a été estimé à 6 300 barils de pétrole brut s'est répandu dans la région amazonienne sur une superficie de 21 000 mètres carrés²⁰². Le Río Coca, au bord duquel de nombreuses communautés kichwa vivent, employant son eau comme ressource, est l'une des plus grandes rivières de l'Équateur et un affluent du Río Napo, lui-même affluent du Río Amazonas. Cette large rivière de la province d'Orellana est à présent polluée par cette catastrophe. Ce genre de désastres, fréquents dans la région, a des répercussions sur les autres communautés autochtones dont le territoire est aussi soumis à l'exploitation légale ou illégale de matières premières ou fossiles, comme ce fut le cas à la suite de l'accident survenu en mai 2020, qui a causé l'exode de plusieurs familles kichwa²⁰³. L'eau des rivières Nasiño, Shiripuno et Tiwino a également été contaminée à cause de l'exploitation du pétrole sur le territoire amazonien²⁰⁴. Les Tagaeri et les Taromenani, qui vivent en isolement volontaire, ignorent ces dangers²⁰⁵. Bien que la reconnaissance de la nature comme sujet de droit, approuvée par la Constitution de la République de l'Équateur en 2008, interdit expressément l'extractivisme dans les zones protégées, le gouvernement lui-même est impliqué dans l'exploitation des ressources en ne respectant ni la circonscription du territoire waorani comme zone protégée, ni les droits de la nature²⁰⁶. L'article 71 de la Constitution stipule : « La Nature ou Pacha Mama, où se reproduit et se réalise la vie, a droit au respect intégral de son existence, au maintien et à la régénération de ses cycles vitaux, de ses structures, de ses fonctions et processus évolutifs. »²⁰⁷ Cependant, les faits, tels qu'ils apparaissent encore dans une publication de mars 2021 par l'intermédiaire de la plume de Nemonte Nenquimo, révèlent que : « L'extractivisme voit le territoire comme une chose morte, sans âme, exploitable à souhait. »²⁰⁸

Cette déclaration fait état de ce que l'on pourrait nommer une décosmisation de l'espace ou encore un conflit d'onto-cosmologies, puisque les Waorani et les compagnies pétrolières ne

²⁰¹ « 6,300 Barrels' Oil Spill, South America's 2nd In 14 Days, Damages Reserve », dans *NDTV*, 2022, en ligne : <https://www.ndtv.com/world-news/ecuador-oil-spill-ecuador-oil-spill-damage-6-300-barrels-oil-spill-south-americanas-2nd-in-14-days-damages-reserve-2746062> (consulté le 27 février 2022).

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ « Oil spill pollutes nature reserve in Ecuadorian Amazon », dans *Phys.org*, 2022, en ligne : <https://phys.org/news/2022-01-oil-pollutes-nature-reserve-ecuadoran.html> (consulté le 27 février 2022).

²⁰⁴ P. BAIHUA, « Queremos vivir en paz, como waorani », dans I. VALLEJO et R. ÁVILA (éds.), *El último grito del jaguar. Memorias del I Congreso sobre pueblos indígenas aislados en la Amazonia ecuatoriana*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2017, p. 341.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ P. BERMEO GUARDERAS, « Lucha por la defensa de la utopía. El Yasuní », dans M. MOREANO VENEGAS et M. BAYÓN JIMÉNEZ (éds.), *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero global*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2021, p. 95.

²⁰⁷ V. SOLANO et F. RAMÍREZ, « Cápsula. Derechos de la Naturaleza en Ecuador », 2016, en ligne : <https://www.ucuenca.edu.ec/component/content/article/277-espanol/investigacion/blog-de-ciencia/ano-2021/mayo-2021/2064-leyes-fisicas-y-modelos-basados-en-datos-2?Itemid=437> (consulté le 7 mars 2022).

²⁰⁸ N. NENQUIMO et L. M. ESPINOSA, « Lucha waorani en el Yasuní », p. 104.

conçoivent pas le territoire de la même façon. D'un point de vue anthropologique, cette situation récurrente de l'histoire contemporaine (cf. le cas des Huichol au Mexique contre l'exploitation minière de First Majestic Silver ou celui des Ogoni au Nigéria contre la société Shell, ou encore le désastre écologique causé par Samarco et BHP au Brésil dans le territoire des Krenak) est le résultat d'une « indifférence ontologique »²⁰⁹ et peut être appréhendée comme un conflit d'ontologies et de cosmologies. Pour les uns, la nature est un habitat, un tissu relationnel avec le milieu²¹⁰ ; et pour les autres, elle est un lieu d'exploitation et de profit généralement traité sans la moindre inquiétude de la perdurabilité de l'environnement ni considération pour autrui.



Figure 15. Entreprise d'exploitation de bois à la lisière du territoire Waorani.

Durant le terrain ethnographique, j'ai relevé que les conversations avec les Waorani tournent souvent autour de la question du pétrole, de la préservation de la végétation, du nombre et de la variété des animaux, de la pêche illégale, de la circonscription territoriale. Quant au discours sur la résistance autochtone, sur la défense du territoire en particulier, il est omniprésent. Lorsque j'ai rencontré Penti Baihua à Coca en septembre 2021 avant de me rendre dans sa communauté, Bameno, il me répétait que la question du territoire et du pétrole était « très préoccupante » pour les Waorani. J'ai déjà posé quelques éléments de ce que le territoire incarne pour les Waorani mais, dans cette section, il me faut en dire plus afin de mieux transcrire la dimension de sa perception par les autochtones. Il ressort de mes conversations avec les Waorani, Eweguimë et Moï en particulier, que tant le verbe que le substantif *être* sont

²⁰⁹ B.-C. HAN, *L'expulsion de l'autre. Société, perception et communication contemporaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020, p. 54.

²¹⁰ A. KRENAK, *Idées pour retarder la fin du monde*, Paris, Éditions Dehors, 2020, p. 35.

indissociables de la notion de territoire. Contrairement à la judéité qui peut se vivre partout, si l'on considère ses reconstructions inhérentes à l'histoire de la dispersion des Juifs ; le vivre waorani, tel qu'il est conçu par eux-mêmes, ne peut se réaliser que sur le territoire et en relation continue avec lui. Dit autrement, la manière de vivre des Waorani est située. Penti exprime cette idée en ces termes : « Nous ne pouvons pas vivre sans territoire. Où vont vivre nos enfants et nos générations futures ? »²¹¹ Dans la retranscription du même argument, il qualifie par une puissante métaphore le territoire de « vie et de respiration uniques »²¹². Il ajoute que les parents et les grands-parents ont toujours défendu et entretenu le territoire sans le détruire²¹³. Ces propos permettent d'observer à travers le cadre de la théorie maussienne du don et du contre-don que le territoire reçu par les ancêtres, qui l'ont donné en état de durabilité écologique, doit être rendu aux générations suivantes, ne serait-ce que pour qu'il puisse y en avoir. De même, Nemonte Nenquimo, représentante des Waorani de la province du Pastaza, déclare : « Nous devons protéger notre territoire parce que sans territoire on ne peut pas vivre, la langue mourra et les Waorani avec elle. »²¹⁴ Langue et territoire sont effectivement liés, car le territoire est le lieu privilégié de l'entre-soi, de la transmission des pratiques culturelles et de la langue, bien que des écoles hispanophones s'implantent dans les communautés. Le territoire est la garantie de la survie d'un peuple²¹⁵. Plus qu'une transmission culturelle sur le territoire, c'est le territoire et la culture du territoire qui aussi se transmettent.

Dans un entretien coécrit avec Lina Espinosa, une avocate qui défend les droits humains et collectifs des peuples autochtones, Nemonte Nenquimo exprime que « le gouvernement promet qu'avec l'arrivée des compagnies pétrolières, on peut développer le territoire avec l'éducation et la santé, mais ce n'est pas le cas. Le pétrole nous tue, nous ravit la liberté et nous laisse esclaves et malades »²¹⁶. Les ancêtres ont légué un territoire sain, pur et sans contamination aux Waorani d'aujourd'hui qui, à leur tour, se doivent de le transmettre aux prochaines générations²¹⁷. Compris de cette façon, le territoire signifie le passé, le présent et le futur des Waorani. La résistance des Waorani contre divers envahisseurs est ancienne et a commencé bien avant le contact de 1956. Depuis ce moment axial, la résistance s'est poursuivie à partir de la cartographisation avec le concours des anciens (*piquënanis*) des lieux sacrés et des arbres

²¹¹ P. BAIHUA, « Queremos vivir en paz, como waorani », p. 339.

²¹² *Ibid.*, p. 340.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ N. NENQUIMO et L. M. ESPINOSA, « Lucha waorani en el Yasuní », p. 104.

²¹⁵ D. SUÁREZ, « El territorio es la garantía de la supervivencia de un pueblo », dans I. VALLEJO et R. ÁVILA (éds.), *El último grito del jaguar. Memorias del I Congreso sobre pueblos indígenas aislados en la Amazonia ecuatoriana*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2017, p. 102.

²¹⁶ N. NENQUIMO et L. M. ESPINOSA, « Lucha waorani en el Yasuní », p. 104.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 103.

médicinaux²¹⁸. Moï m'a montré des arbres qu'il a qualifié de « magiques ». Les *piquëñani* ont conseillé aux générations suivantes d'élaborer leurs propres cartes afin d'empêcher la transgression du territoire et les débordements des compagnies pétrolières²¹⁹. C'est donc le présent, en tension entre le passé et le futur, que la résistance waorani défend. Le présent n'est pas envisageable dans un territoire défiguré par les routes (cf. la réserve naturelle du Yasuní), l'abattage massif d'arbres, la construction de nouveaux sites d'extraction pétrolière. Apparue principalement dès 1940 avec l'exploitation pétrolière par la compagnie Royal Dutch Shell, la construction de routes est l'une des causes les plus importantes des perturbations écosystémiques dans la région du Yasuní²²⁰.



Figure 16. Entreprise d'exploitation de pétrole à la lisière du

Les routes fragmentent en effet le milieu des animaux et fonctionnent comme des barrières de la dispersion animale²²¹. Elles engendrent notamment la destruction de l'habitat du jaguar, ce qui entraîne *de facto* des cascades trophiques²²². Une telle compromission du présent ne laisse aucune chance à l'avenir des Waorani puisque, initialement, c'est une relation de préservation qu'entretient cette communauté avec le territoire. Aussi, les noms que donnent les Waorani à leurs enfants, comme je l'indiquais plus haut, sont empruntés au milieu — aux

²¹⁸ *Ibid.*, p. 104.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ S. ESPINOSA, « Carreteras en el Yasuní », p. 133.

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*, p. 137.

animaux, aux plantes ou aux événements naturels —, ce qui renseigne encore sur l'identification et l'inhérence des Waorani au territoire.

Allers-retours

Quitter Obepare pour me rendre à Tihueno m'a donné l'occasion de rester quelques jours dans la ville de Puyo. Sur les conseils de Menkai, la sœur d'Eweguimë qui réside en ville et m'a mise en contact avec sa famille dans la communauté de Tihueno, j'y ai acheté des vivres à partager comme du riz, des œufs, du sucre, des lentilles vertes, mais aussi des piles pour les lampes de poche, des bougies, des allumettes et des bonbons pour les enfants. Si je me suis souvent entretenu avec des adultes, les enfants se sont, eux aussi, avérés d'importants informateurs. Plus dans l'action que dans le discours, ils m'ont souvent montré leur agilité à la pêche, leur habilité à grimper dans les arbres et leur connaissance du milieu. En faisant ces achats à Puyo, je me suis rappelé qu'il avait été conseillé au jeune Descola, en partance pour l'Équateur, de se procurer des perles de verre pour rémunérer l'hospitalité des autochtones²²³.

Au retour d'Obepare, après un long trajet dans la fange et sous la pluie, la gérante de l'hôtel me voit pénétrer dans son établissement avec des bottes boueuses, un sac à doc sale, et m'interroge amicalement sur mon état. Enjoué, je lui explique que je suis en transit vers une autre communauté waorani. Elle me questionne avec intérêt et curiosité, ce qui me permet de déjà exprimer la cosmovision des Waorani, leur mode de vie et de les lui présenter selon mon expérience. Assurément, ce premier séjour de cinq semaines parmi cette communauté, auprès de Moï et sa famille, m'a rendu plus waorani que je ne l'étais avant de vivre avec eux. Des échanges que j'ai eus avec la gérante, durant les quelques jours passés à Puyo le temps d'organiser la nouvelle expédition, la thématique qui s'est le plus clairement dégagée concernait la vision qu'avait la citadine des Waorani. De la curiosité mêlée à une forme d'incompréhension de leur choix de vie « plus difficile ». Toujours à Puyo et motivé par la recherche, j'ai visité le musée d'ethno-archéologie pour comprendre la vision des Waorani que se façonne le monde extérieur.

Plus tard, mais cette fois-ci en quittant Tihueno accompagné de Eweguimë, de Omma, de Juan et de Tiri, qui ont profité de la pirogue qui me ramenait en ville pour y planifier une excursion, je le sens excités et impatients. Durant le trajet, chacun me parler de ses projets à Puyo : se reposer, aller au zoo, sortir le soir, boire une bière, s'entretenir avec l'agence de tourisme amazonien. Le lendemain de mon retour à Puyo, je revois Eweguimë, habillé comme

²²³ P. DESCOLA, *Les lances du crépuscule*, p. 38.

un citoyen équatorien, parfumé et frais d'une visite chez le coiffeur. Voilà que le terrain ethnographique *sur* et *avec* les Waorani continuait en dehors de leur territoire pour prendre la tournure de la relation intérieur/extérieur.

Ainsi, le projet de cette section est d'analyser le rapport des Waorani entre leur territoire et la ville, entre le traditionnel et la modernisation constante liée au développement de la technologie. Cette relation pose alors ses termes d'analyse en tant qu'intérieur et extérieur au territoire et à la culture waorani. D'emblée, il faut clarifier que les éléments intérieur/extérieur ne s'inscrivent pas dans un dualisme irréconciliable et sont utilisés par les Waorani (*adentro/afuera*). L'un et l'autre sont en relation, plus précisément en tension, déployant des influences réciproques. Par conséquent, il s'agit plutôt d'un flux, d'un mouvement d'interactions ininterrompues et, de part et d'autre, de transformations continues. Lorsque le gouvernement équatorien a voté l'article 71 de la Constitution, instituant par cette loi les droits de la nature, l'initiative, suscitée par de multiples voix autochtones — Secoya, Siona, Cofán, pour n'en citer que quelques-unes — provenait de l'intérieur de l'Amazonie. De même, la proposition du *Buen Vivir*, élaborée par l'économiste et ancien ministre de l'Énergie et des Mines, Alberto Acosta, est, selon les mots de l'auteur, à l'écoute des voix autochtones : « Le processus de vie né de la matrice communautaire de peuples qui vivent en harmonie avec la Nature »²²⁴. Autrement dit : « La vision de ceux-là mêmes qui furent marginalisés par l'histoire constitue une opportunité pour construire une autre société. »²²⁵ Toujours dans cette direction, de l'intérieur vers l'extérieur, on peut encore mentionner le projet Yasuní-ITT formé à la suite de dialogues avec les Waorani. Outre la mention des dégâts mésologiques causés par diverses exploitations industrielles, l'influence de l'extérieur sur la vie des autochtones n'est pas unidirectionnellement néfaste. L'organisation Amazon Frontlines est née à l'extérieur à partir de l'initiative de citoyens équatoriens qui souhaitent agir contre la pollution des rivières qu'implique le mode de vie occidental et œuvrer en faveur de la préservation des connaissances qu'ont développées les populations autochtones²²⁶. Le site Internet de cette association annonce que la Cour suprême de l'Équateur a publié une loi en janvier 2022 — par ailleurs qualifiée de révolutionnaire — qui confère aux populations autochtones le droit de décider du futur de leurs terres²²⁷. Cet événement, vécu comme une victoire historique par les autochtones, signifie que les projets pétroliers ou miniers ne pourront se réaliser sans l'assentiment des autochtones²²⁸.

²²⁴ A. ACOSTA, *Le Buen Vivir*, p. 15.

²²⁵ *Ibid.*, p. 16.

²²⁶ Amazon Frontlines, en ligne : <https://www.amazonfrontlines.org/who/story/> (consulté le 29 mars 2022).

²²⁷ *Ibid.*, en ligne : <https://www.amazonfrontlines.org/who-should-decide/> (consulté le 29 mars 2022).

²²⁸ *Ibid.*, en ligne : <https://www.amazonfrontlines.org/chronicles/ecuador-supreme-court-recognizes-indigenous-right-to-consent-over-oil-and-mining/> (consulté le 29 mars 2022).

En 1999, le gouvernement équatorien déclarait déjà considérer le parc national Yasuní comme une zone intangible de conservation interdite à perpétuité à tout type d'activité extractive sur les terres des Waorani, des Tagaeri et des Taromenani²²⁹. Pourtant, en mai 2020, le MAAP²³⁰ (Monitoring of Andean Amazon Project), une association qui surveille par satellite l'exploitation de l'Amazonie, a observé l'extension de plus de quatre kilomètres d'une route dans la zone de protection des populations en isolement volontaire — c'est-à-dire une violation des droits — en plus de la construction de nouvelles plateformes pétrolières²³¹. À l'heure actuelle, bien que légalement protégée, la frontière de la zone intangible est entourée d'une dizaine de concessions pétrolières²³². Ceci pose la question du respect du droit des autochtones sur leur territoire, du droit de la nature et, prospectivement, de cette nouvelle loi promulguée en janvier 2022. Aussi, la circonscription de la zone intangible est le fait unilatéral d'agents gouvernementaux. Les groupes en isolement volontaire ignorent ces frontières virtuelles tracées sur des cartes et déambulent librement sur leur territoire ancestral au-delà de ces limites²³³. Cela occasionne la rencontre, souvent sanglante, des *petroleros* ou des Waorani avec les Tagaeri ou les Taromenani et aboutit à des conflits comme ceux de 2003 (quinze personnes en isolement volontaire tuées par des guerriers waorani), 2008 (un exploitant de bois tué à la lance), 2009 (trois membres d'une famille de colons tués et un enfant enlevé mais retrouvé deux jours plus tard), 2013 (deux Waorani tués puis vingt Taromenani tués en guise de représailles), 2016 (un waorani tué et une femme blessée)²³⁴.

Qu'il soit endogène ou exogène, le mouvement du devenir est inévitable²³⁵ ; cependant, à l'intérieur, la vitesse développementale augmente avec les relations extérieures. Ce rapport se traduit par une progressive transformation des pratiques communautaires des Waorani, de la modernisation de leur environnement et du changement d'aspirations chez les jeunes²³⁶. Le contact avec l'extérieur occasionne, en réaction, la résurgence du traditionnel et de ses revendications ; et, aussi, répand un effet délétère sur la culture waorani et l'environnement amazonien — ce qui alimente la résistance. La résistance des Waorani peut aussi se comprendre comme les voix de l'intérieur portées à l'extérieur, au niveau national et, plus largement,

²²⁹ A. ALMEIDA, « Ampliación de la frontera petrolera y pueblos aislados », dans Ivette VALLEJO et Ramiro ÁVILA (éds.), *El último grito del jaguar. Memorias del I Congreso sobre pueblos indígenas aislados en la Amazonía ecuatoriana*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2017, p. 124.

²³⁰ MAAP, en ligne : <https://maaproject.org/about-maap/> (consulté le 29 mars 2022).

²³¹ M. DE MARCHI et al., « Extra-activismo en territorios extra-ordinarios. Mapeos emergentes de la yasunización », dans M. MOREANO VENEGAS et M. BAYÓN JIMÉNEZ (éds.), *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero global*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2021, p. 111-112.

²³² A. ALMEIDA, « Ampliación de la frontera petrolera y pueblos aislados », p. 125.

²³³ *Ibid.*, p. 125-126.

²³⁴ *Ibid.*, p. 126-127.

²³⁵ A. BERQUE, *Entendre la Terre*, p. 95.

²³⁶ N. NENQUIMO et L. M. ESPINOSA, « Lucha waorani en el Yasuní », p. 103.

international. Dans le débat environnemental amazonien, par exemple, Nemonte Nenquimo est aujourd'hui une figure internationale ; et la cause waorani, à savoir la préservation de la forêt du déboisement, de la chasse commerciale et de l'exploitation pétrolière — que les Waorani jugent illégale — est également un fait bien connu à l'extérieur de l'Équateur.

À propos du changement dans les pratiques, on peut citer l'arrivée des pirogues motorisées, qui incitent les Waorani à dépendre du carburant et les positionnent en porte-à-faux vis-à-vis de leur principale revendication, qui est l'éradication des compagnies pétrolières de leur territoire²³⁷ ; l'usage des téléphones portables et d'Internet, qui repose sur l'énergie solaire et électrique et donc sur l'utilisation locale de générateurs alimentés à l'essence ; ou encore la chevrotine, qui permet une chasse plus commerciale, c'est-à-dire plus intense²³⁸. Avant l'introduction de la chevrotine dans les années 1970, le pécar à lèvres blanches (*tayassu pecari*) n'était chassé qu'occasionnellement à la lance²³⁹. Avant que les Waorani ne fréquentent leurs voisins kichwa, ils ne mangeaient pas de cette viande, seulement celle d'oiseaux et de singes chassés à la sarbacane²⁴⁰. Aujourd'hui, le pécar à lèvres blanches ainsi que le pécar à collier (*pecari tajacu*) représentent le volume de chasse le plus important²⁴¹. Dans la région amazonienne, ces proies sont aussi convoitées par le puma (*puma concolor*) et le jaguar (*panthera onca*), eux-mêmes illégalement chassés par des braconniers pour satisfaire la médecine traditionnelle asiatique²⁴². C'est bel et bien la rencontre avec la demande exogène qui transforme la qualité du rapport des autochtones avec la figure mythique du jaguar, considéré comme un ancêtre de respectabilité notoire. La satisfaction de cette demande n'aurait pu être possible sans une première immixtion de l'extérieur par la construction de routes. La rencontre de ces deux mondes, synonyme de l'instigation de rapports mercantiles, a entraîné le monde waorani dans la globalisation et dans un mouvement transformateur plus rapide que le rythme endogène.

Certaines villes servent de référents urbains à certains villages de la jungle, comme la ville de Coca, qui, bien que distante, est la ville la plus proche de Bameno ; ou la ville de Puyo, relativement proche des villages de Tihueno, d'Opepare et de Toñampare. À partir de ces villes se produisent des allers-retours entre l'agglomération et la jungle : Coca-Bameno, Obepare-

²³⁷ Le monde capitaliste, productiviste, techno-industriel, moderne, néo-libéral instille ses logiques et ses rouages dans les plus lointains confins du collectif de l'intime faisant de ceux ou celles, qui sont irradiés par lui, des alliés actifs de sa reproduction. Voir A. BEDNIK, « Postface », dans A. ESCOBAR, *Sentir-penser avec la terre. Une écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 2018, p. 178-179.

²³⁸ S. ESPINOSA, « Carreteras en el Yasuní », p. 134.

²³⁹ L. RIVAL, *Trekking Through History*, p. 76.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ S. ESPINOSA, « Carreteras en el Yasuní », p. 134.

²⁴² *Ibid.*, p. 136.

Puyo et Tihueno-Puyo. Toñampare, Tihueno et Bameno sont des villages dotés d'une piste d'atterrissage notamment utilisée par les pasteurs, les professeurs, les journalistes, les avocats ou les médecins. Lorsqu'un avion arrive, tout le village s'empresse de rejoindre la piste d'atterrissage pour découvrir ce que livre le convoi aérien. Dans l'autre sens, les Waorani qui ont besoin de se faire hospitaliser peuvent contacter l'ONHAE ou l'hôpital par la radio pour dépêcher un avion afin de rejoindre rapidement la ville. C'est ainsi que Tiri et Ommagari ont été expédiés à l'hôpital après une morsure mortelle de serpent ; et que Keniweri, à cause de douleurs insoutenables à la poitrine et après maints traitements traditionnels, a finalement été emmenée en avion à l'hôpital. Il s'est avéré qu'en tombant, elle s'était fracturé des côtes. Eweguimë a rapporté qu'une femme du village, proche du terme de sa grossesse, était malgré cela partie travailler seule dans la forêt. Après quelques heures d'activité, de dirimantes contractions se sont manifestées et l'ont poussée à accoucher dans la forêt. Lorsqu'elle est revenue au village avec le nouveau-né, elle était affaiblie parce qu'elle avait déjà perdu beaucoup de sang. Rapidement, par l'intermédiaire d'un avion, elle a été envoyée à l'hôpital pour soigner l'hémorragie.

Les allers-retours permettent aussi d'acheter des vêtements, des outils, des piles pour les lampes de poche, des bougies, des allumettes ou des aliments, comme des sucreries, des sacs de riz, de l'huile à frire, des œufs, des boîtes de thon en conserve, du sel, du sucre mais aussi du carburant pour les pirogues et le générateur d'électricité. L'alimentation des Waorani ne repose pas sur ces produits alimentaires, mais ils les achètent pour varier leur diète. Les visiteurs équatoriens ou étrangers emploient également les transports disponibles, pirogues ou avions, pour rencontrer les Waorani. Certains Équatoriens considèrent leur région amazonienne comme un foyer culturel, comme une matrice de connaissance et de ressources, un lieu originel ou de vacances, et s'y rendent pour apprendre des pratiques locales, des remèdes ou soutenir la cause des communautés autochtones. L'insertion de ces visiteurs, bien que momentanée, véhicule des imaginaires à l'intérieur, mais permet de transmettre à l'extérieur la cosmovision des autochtones.

Vue de l'extérieur, c'est-à-dire avec le regard du monde urbain équatorien, l'image des Waorani est ambiguë. Pour certains Équatoriens, ils sont considérés comme des obstacles à l'éradication de la pauvreté dans le pays parce que, par leur résistance, ils empêchent le gouvernement d'exploiter amplement la richesse de leur sous-sol et de rembourser ses dettes

notamment à la Chine²⁴³. Pour d'autres, par le mode vie qu'ils maintiennent et entendent préserver, les Waorani sont jugés réfractaires au mouvement du progrès ou, à cause des entraves que certains Waorani causent sur les routes qui mènent aux plateformes pétrolières, ils sont considérés comme des terroristes²⁴⁴. Aussi, lorsqu'ils se rendent en ville, à cause de leur apparence, ils sont à la fois regardés avec fascination et répugnance par les citoyens²⁴⁵. Du côté des Waorani, le progrès, tel qu'il se présente à eux, est mortifère et destructeur du dernier sanctuaire de la vie libre et la plus naturelle. « Ici, la nature donne tout gratuitement », me confie Orengo. Les Waorani occupent le territoire depuis bien avant l'arrivée des conquérants espagnols et la genèse du gouvernement équatorien. Plus que l'extraction à l'intérieur de leur terre, c'est l'idée même d'un gouvernement et d'un pays sur leur territoire qui, pour eux, est illégale et artificielle.

L'immixtion de l'extérieur à l'intérieur se manifeste par la présence d'écoles et d'églises hispanophones dans les villages waorani. Les quatre communautés que j'ai visitées possédaient une école. À l'exception de Bameno, chaque communauté était pourvue d'une église. Au moment de mon séjour, l'instituteur à Tihueno était Kichwa, celui de Bameno était Waorani. Fait intéressant, l'instituteur de Tihueno forme un couple avec une femme waorani et accompagne les Waorani durant leurs expéditions de chasse ou de pêche. Par la présence de l'institution scolaire, la langue espagnole est enseignée, ce qui permet de communiquer avec l'extérieur mais aussi avec les autres communautés autochtones qui ne sont pas waorani. Nemo, une sœur d'Eweguimë qui a cinq enfants, a choisi de vivre avec son mari et trois d'entre eux à Coca pour leur éducation, m'avoue-t-elle, bien qu'elle préfère de loin la vie dans la jungle. Son frère, Wiñari, vit également à Coca et travaille dans une agence de tourisme qui organise ces allers-retours. Ses deux fils aînés, Koba et Tiri, vivent pour leur part à Tihueno et sont élevés par les grands-parents, ses frères et sœurs, la belle-famille ; autrement dit, par toute la communauté.

À Obepare, lorsque la lumière solaire est disponible, Moï et sa famille utilisent un dispositif composé de panneaux solaires qui permet de capter Internet dans la jungle. Grâce à l'électricité produite par un générateur alimenté à l'essence, le Wi-Fi est aussi disponible le soir. À Bameno, la plus reculée des communautés waorani et souvent présentée comme la plus traditionnelle, une habitation commune située au centre du village est dotée de la connexion Internet. Un

²⁴³ J. PALMA, « China and the U.S. offer competing visions for Ecuador's debt », dans *The Brazilian Report*, 2021, en ligne : <https://brazilian.report/latin-america/2021/08/27/united-states-china-ecuador-debt/> (consulté le 26 mars 2022).

²⁴⁴ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 235.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 247.

ordinateur public est à la disposition de tous en permanence, notamment aux enfants qui visionnent des dessins animés. Les résidents de ce village qui possèdent un téléphone portable écoutent de la cumbia, regardent des clips vidéos ou des films en espagnol. L'extérieur est alors présent à l'intérieur en permanence. Cette salle dispose également du signal radio, comme à Tihueno, pour communiquer avec l'extérieur. Grâce à l'électricité fournie par une centrale hydraulique et disponible en permanence dans ce village, la famille de Freddy, un Kichwa qui a épousé une Waorani et qui vit à Bameno, possède un réfrigérateur, un congélateur et même une machine à laver dans la jungle amazonienne. Cette famille, qui forme une alliance avec celle d'Orengo, nous a remis une énorme pièce de porc sauvage tirée de ce congélateur pour le dîner. Freddy est technicien et, lorsque j'ai quitté Bameno, il accompagnait les passagers de la pirogue pour se rendre dans une autre communauté waorani, le long du Río Shiripuno, afin d'y installer la connexion Internet.



Figure 17. Dispositif Internet fonctionnant avec l'énergie solaire. Obepare, juillet 2021.

Concernant le rapport entre la médecine traditionnelle et moderne, lorsqu'il y a une articulation entre les deux, on pourra parler de relation — comme c'est souvent le cas d'après mes observations ; sinon, si la médecine traditionnelle est délaissée au profit des soins modernes, il s'agit plutôt de superposition. Dans certains cas, quand la médecine traditionnelle n'est pas sollicitée du tout et qu'une pilule ou une pommade est immédiatement utilisée pour soulager un mal de tête ou une piqûre d'insecte, on pourrait parler de court-circuitage de la tradition. Obo, le fils de Juan et Wentoka, a été envoyé à l'hôpital de la ville de Puyo pour

soigner ses diarrhées et vomissements. Plusieurs jours durant, j'ai pu constater que ses parents le soignaient avec différents remèdes naturels, mais les vomissements persistaient. Après avoir épuisé les traitements traditionnels, le couple a finalement décidé d'aller à l'hôpital : « Il ne guérit pas avec les traitements », soupire Juan. Il n'y a donc pas de superposition d'une médecine sur l'autre ; mais, plus précisément, une succession de traitements. D'une certaine manière, cela révèle une confiance en la médecine moderne qui, comme je l'écrivais plus haut à propos de la naissance, est, pour cette matière du moins, plus souvent occultée.

Conclusion

L'histoire des Waorani se résume à une lutte pour la conservation du territoire et de leurs pratiques. Les Waorani ont connu plusieurs vagues de conflits et d'invasions, et leurs effets ont été plus durables à partir des contacts plus fréquents suscités par l'industrie du caoutchouc, tandis que l'arrivée des missionnaires a provoqué un véritable point d'inflexion. Si les Waorani ont cédé à l'évangélisation, c'était, d'après leur aveu, « l'occasion d'enfin vivre en paix ». « Si on n'avait pas cessé de se venger, on se serait entretués jusqu'au dernier waorani », concède Eweguimë. L'évangélisation et la modernité ont entraîné des changements sociétaux fondamentaux dont les plus substantiels sont la sédentarisation, la scolarisation, l'hispanisation, la notion de pudeur, la monogamie, la pénétration de la technologie et l'inauguration de la relation entre l'intérieur et l'extérieur.

Aujourd'hui, dans le contexte global, cette lutte s'étend à la préservation de la biodiversité, des populations isolées comme les Tagaeri et les Taromenani, et des superprédateurs comme le jaguar. Les violations territoriales comme le déboisement illégal, l'extension du réseau routier dans une zone protégée, l'expansion de la frontière pétrolière ou la violence des contacts soulèvent, d'une part, la question du génocide des peuples en isolement volontaire²⁴⁶ ; et, d'autre part, celle de l'intégration coercitive des Waorani au modèle de consommation. La lutte des Waorani, bien qu'elle soit incarnée par le territoire, est plus profonde. Elle se superpose à la transmission des valeurs culturelles comme la langue et le savoir-faire, les connaissances botaniques et médicinales. Défendre le territoire signifie défendre le droit d'être et une conception de la liberté qu'Eweguimë a qualifiée de « naturelle » et Orengo de « gratuite ». Finalement, la lutte des Waorani concourt à l'empêchement de la transformation de leur milieu en déchet de l'activité industrielle et extractiviste²⁴⁷.

²⁴⁶ A. ALMEIDA, « Ampliación de la frontera petrolera y pueblos aislados », p. 129.

²⁴⁷ A. KRENAK, *Idées pour retarder la fin du monde*, p. 42.

Ce que veulent les Waorani se résume à l'expression *vivir naturalmente*. Est-ce encore possible dans un pays qui bafoue les droits des autochtones et où les fonctionnaires gouvernementaux prétendent par moments qu'il n'y a pas de preuves convaincantes pour affirmer que des peuples isolés vivent dans la forêt amazonienne²⁴⁸ ? En février 2010, le directeur de Petroamazonas, une filiale de Petroecuador, affirmait publiquement : « On ne peut compromettre le développement du pays par la présence d'une poignée d'indigènes pour lesquels nous n'avons aucune preuve de leur existence. »²⁴⁹ De tels positionnements montrent la difficulté d'appliquer une politique de protection efficace à cause de la dépendance de l'Équateur à l'exportation de pétrole, et révèle la contradiction entre les droits constitutionnels et la réalité des pratiques qui ont cours dans les champs pétrolifères²⁵⁰. D'un côté, le mode de vie des Tagaeri et des Taromenani représente une utopie pour les Waorani « civilisés » ; mais d'un autre, eux-mêmes construisent leur propre utopie en cherchant à conjuguer la préservation de la forêt amazonienne et l'exploitation pétrolière qui leur est imposée — qui va néanmoins de pair avec l'octroi, certes erratique, de diverses commodités comme la gratuité des soins médicaux, de la scolarisation des enfants et des vols en avion. En leur accordant de tels « privilèges », les acteurs pétroliers entendent dissoudre la moindre émergence d'une forme de résistance de la part des Waorani. Ce processus stratégique vise, de manière manifeste, à « neutraliser » les Waorani ; et, de manière latente, à les intégrer progressivement dans la société équatorienne de consommation par le magnétisme du manque et du besoin matériels. Un premier effort de « neutralisation » a été effectué par l'évangélisation et s'est poursuivi avec la création du protectorat et le déplacement des Waorani, un projet financé par le gouvernement équatorien et Texaco²⁵¹.

Néanmoins, les Waorani s'accrochent à une autre cosmovision et montrent qu'il n'existe pas une forme unique de vie, mais que d'autres sont possibles. Bien qu'ils soient pris dans les liens de l'échange, de la concession, de la rétribution, de la contestation et de la revendication avec les protagonistes gouvernementaux et pétroliers, ils incitent tout de même à penser le monde post-pétrolier ou, pour le moins, à s'inspirer de leur modèle et de leurs connaissances pour imaginer une transition. La résistance des Waorani s'inscrit dans un mouvement collatéral avec celles des Kichwa, des Shuar et des Achuar, des Sioana, des Cofan et des Secoya, mais aussi avec celles des peuples amazoniens non équatoriens, notamment les Amahuaca et les

²⁴⁸ A. ALMEIDA, « Ampliación de la frontera petrolera y pueblos aislados », p. 129.

²⁴⁹ J. PROAÑO, *Voces de la selva. Noticias recientes sobre los pueblos indígenas aislados en la Amazonia ecuatoriana*, Quito, Fundación Alejandro Labaka, 2010, p. 93.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ L. ZIEGLER-OTERO, *Resistance in an Amazonian Community*, p. 4-5, 54, 64.

Huambisa du Pérou, et les Camëntsa de Colombie. Par la fondation de diverses associations (ONHAE, Amazon Frontlines, Alianza Ceibo), les Waorani, ainsi que d'autres voix autochtones, rentrent dans le jeu parlementaire qui fonctionne comme un flux bilatéral. Du côté institutionnel, le gouvernement équatorien intègre dans la Constitution des éléments qui peuvent être considérés comme le fruit des luttes autochtones, à savoir le droit de la nature, la création de zones protégées, l'initiative Yasuní-ITT ou encore, depuis janvier 2022, le droit de décision des autochtones sur leurs terres. Et du côté des Waorani se produisent les effets inévitables de l'acculturation. Des relations mercantiles légales et illégales s'établissent autour des ressources fossiles, végétales — comme le bois, notamment de balsa —, ou animales — comme la chasse excessive du pécarí et du jaguar. Certaines personnes quittent la forêt pour les villes les plus proches comme Puyo ou Coca avec le projet de scolarisation de leurs enfants et retournent rarement visiter leurs familles. Ainsi, lorsque j'ai rencontré Nemo, la sœur d'Eweguimë qui vit à Coca avec son mari et trois de leurs enfants, elle n'était plus revenue voir ses parents depuis deux ans.

Les Waorani, comme d'autres communautés équatoriennes, se trouvent au centre d'une ère de contradictions entre le développement économique et la préservation de la biodiversité ; le mouvement uniformisateur de la globalisation et la diversité culturelle ; la reconnaissance légale de leurs droits et la violation récurrente de ces mêmes droits ; les crimes environnementaux, le réchauffement climatique, l'extractivisme, la pollution pétrolière, l'exploitation légale ou illégale de bois et les droits de la nature.

Dans la province de Sucumbíos, des échantillons de la terre polluée par le pétrolier Chevron montrent des taux « alarmants » de substances hautement toxiques comme le benzène, le toluène, le plomb, le mercure, le baryum et le cadmium²⁵². Durant les années de son activité en Amazonie équatorienne, entre 1972 et 1992, Chevron aurait déversé 68 milliards de litres de déchets toxiques dans les rivières et dans des fosses à ciel ouvert²⁵³. Ces déchets — de l'eau toxique chargée de métaux lourds, de produits cancérigènes et d'éléments radioactifs —, à cause de leur grande quantité, présentent un problème de retraitement et sont par conséquent abandonnés²⁵⁴. La compagnie Texaco, rachetée en 2001 par Chevron, a décidé d'utiliser les déchets pour recouvrir les routes autour des sites d'extraction, favorisant ainsi la propagation des métaux lourds et des produits toxiques dans le sol²⁵⁵. Les actions de Chevron-Texaco en

²⁵² A. ROUSSEAU, « Le pétrolier Chevron écope de la plus lourde amende de l'histoire », dans *Basta !*, 2012, en ligne : <https://basta.media/Le-petrolier-Chevron-ecope-de-la> (consulté le 18 avril 2022).

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ M. COMBES, *Sortons de l'âge des fossiles! Manifeste pour la transition*, Paris, Éditions du Seuil, 2015, p. 81-82.

²⁵⁵ A. ROUSSEAU, « Le pétrolier Chevron écope de la plus lourde amende de l'histoire ».

Équateur sont connues comme le « Tchernobyl amazonien ». Depuis lors, dans la province de Sucumbíos, se développent des vagues de cancers de la bouche, de l'estomac et du col de l'utérus²⁵⁶. Les polluants inhérents à la fracturation hydraulique provoquent également des maladies cardiaques et neurologiques, et continuent de détériorer l'environnement²⁵⁷. L'affaire Chevron-Texaco en Équateur correspond sans équivoque à un écocide : « La destruction partielle ou totale d'un écosystème sur un territoire donné, les dommages massifs générés par l'action humaine ou toute autre cause, ayant pour résultat d'empêcher les habitants du territoire concerné d'en jouir en toute quiétude. »²⁵⁸

Ce type de gestion environnementale suscite des inquiétudes du côté waorani. Sur leur territoire, des accidents ou des négligences en rapport avec l'exploitation pétrolière se sont déjà produits notamment en septembre 2014²⁵⁹, en novembre 2020²⁶⁰ et plus récemment en janvier 2022²⁶¹. Cela dit, entre 2015 et 2021, l'Équateur recensait à peu près 899 fuites de pétrole et comptait en moyenne deux fuites par semaine²⁶².

Les bruits liés aux activités de perforation, la contamination de l'air, de l'eau et du sol, la prolifération de maladies et la mort des animaux préoccupent les Waorani quant à leur bien-être et à leur avenir. Lorsque Orengo me décrivait le paysage d'une lagune de Bameno après un accident pétrolier — qui est un lieu d'observation et de passage où viennent s'abreuver de nombreux animaux (*önkamone*) —, il me dépeignait avec beaucoup d'inquiétude une véritable hécatombe avec des cadavres de grands mammifères, parmi eux le tapir, qui jonchaient le sol et l'eau de la lagune. Comme j'ai voulu le montrer tout au long de ce texte, pour les Waorani, la dévastation du territoire signifie leur destruction. La vie des Waorani repose sur une nature qui se doit de rester saine. Le territoire qui se dégrade, et est aujourd'hui doté d'un potentiel mortifère, devient une source d'anxiété pour les Waorani. La perte du lieu mène à la perte du

²⁵⁶ K. KOENIG, « Rights versus resources in the Amazon », dans *The Broker*, 2014, en ligne : <https://www.thebrokeronline.eu/rights-versus-resources-in-the-amazon-d4/> (consulté le 19 avril 2022).

²⁵⁷ M. COMBES, *Sortons de l'âge des fossiles!*, p. 82. Voir aussi K. KOENIG, « Rights versus resources in the Amazon ».

²⁵⁸ V. CABANES, *Un nouveau droit pour la Terre. Pour en finir avec l'écocide*, Paris, Éditions du Seuil, 2019, p. 320.

²⁵⁹ « MAE realizó inspección de un derrame menor en el Bloque 16 », 20, en ligne : <https://www.ambiente.gob.ec/mae-realizo-inspeccion-de-un-derrame-menor-en-el-bloque-16/> (consulté le 18 avril 2022).

²⁶⁰ M. CASTRO et D. MONTAÑO, « Ecuador. Derrame de petróleo en el río Shiripuno fue atendido dos meses después », dans *Mongabay*, 2020, en ligne : <https://es.mongabay.com/2021/02/derrame-petroleo-rio-shiripuno-ecuador/> (consulté le 18 avril 2022).

²⁶¹ Y. LOAIZA, « Se profundiza el desastre ecológico en Ecuador. El petróleo derramado llegó hasta la zona megadiversa del Yasuni », dans *Infobae*, 2022, en ligne : <https://www.infobae.com/americas/medio-ambiente/2022/02/03/se-profundiza-el-desastre-ecologico-en-ecuador-el-petroleo-derramado-llego-hasta-la-zona-megadiversa-del-yasuni/> (consulté le 18 avril 2022).

²⁶² S. MORÁN, « En Ecuador, cada semana hay dos derrames petroleros », dans *Plan V*, 2021, en ligne : <https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/ecuador-cada-semana-hay-dos-derrames-petroleros> (consulté le 18 avril 2022).

sentiment d'appartenance au lieu²⁶³ et, parallèlement, la violence délocalisatrice éveille le vif désir d'un lieu²⁶⁴.

Que ce soit à Obepare, à Tihueno, et à plus forte raison à Toñampare parce que j'y étais à l'occasion d'un événement d'organisation de la résistance contre les compagnies pétrolières, ou encore à Bameno — qui se trouve dans le Yasuní, où les villageois ont affaire aux Tagaeri, aux Tarmenani et à l'exploitation pétrolière du bloc 31 —, les Waorani m'ont constamment fait part de leurs inquiétudes en lien avec le territoire. Pour décrire les phénomènes de l'Anthropocène et pour exprimer le sentiment de détresse ou de désolation psychologique né de la transformation indésirable du lieu, Glenn Albrecht a développé de nouveaux concepts pour la recherche²⁶⁵. Il qualifie d'émotions « psychoterratiques » négatives les sentiments comme l'anxiété et l'inquiétude lorsqu'ils sont en rapport avec la Terre et la psyché²⁶⁶. Puisque les concepts tels que *symbiocène*, *symbiomimétisme*, *psychoterratique* ont été créés pour décrire des états émotionnels et psychologiques liés au territoire, je les intègre ici car ils me semblent traduire au mieux ce que vivent et projettent les Waorani.

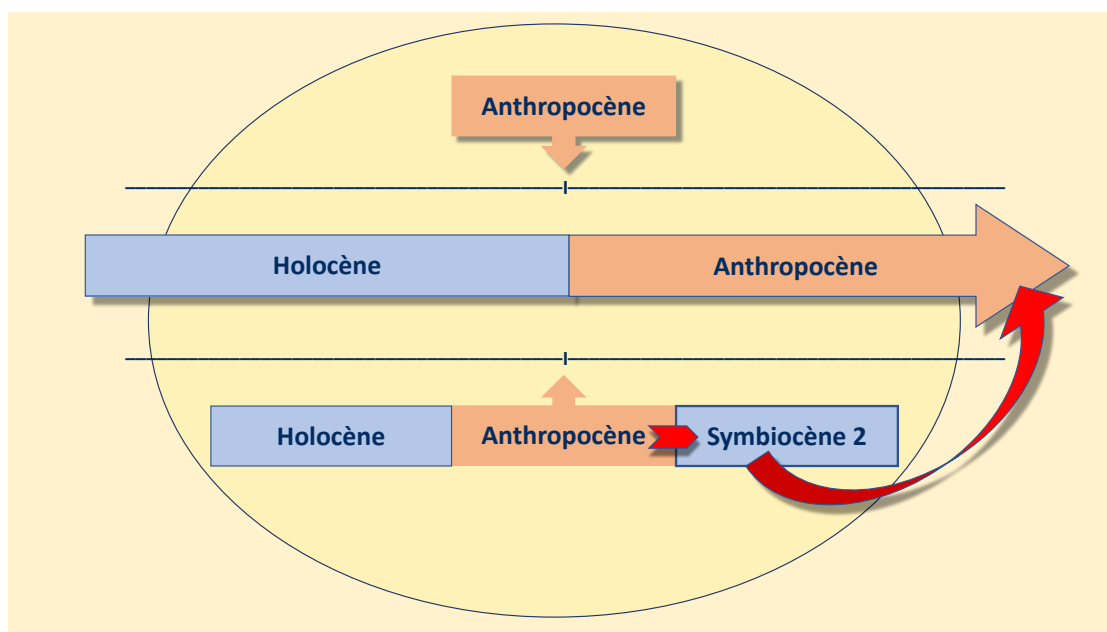


Figure 18. Les Waorani cherchent à stopper la destruction de leur milieu et à vivre en symbiose.

La future mise en pratique de la cession du droit de décision de l'avenir des terres aux autochtones, décrétée en janvier 2022, devrait encore être étudiée sur le terrain par les anthropologues. Dans quelles conditions ce droit va-t-il se concrétiser ? Une étude sur les

²⁶³ G. ALBRECHT, *Les émotions de la Terre*, p. 76-77.

²⁶⁴ B.-C. HAN, *Thanatocapitalisme. Essais et entretiens*, Paris, Presse Universitaires de France, 2021, p. 129.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 76.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 116.

communautés waorani qui vivent de part et d'autre de routes pétrolières, comme la *Vía Maxus* et la *Vía Auca*, serait aussi nécessaire afin de comprendre comment, selon leurs points de vue, les Waorani ont été affectés par l'industrie pétrolière²⁶⁷.

Si le terme *symbiocène* sous-tend une vocation à l'utopie par l'ouverture projective qu'il recèle, puisqu'en amont un écosystème le permettrait ; au contraire, sur un territoire vicié, voire irrécupérable par la nature elle-même dans le cas d'écocide, il n'y a guère plus l'occasion de penser l'avenir de la vie ou la vie elle-même. La destruction du territoire, dans la mesure où la vie n'est plus possible, entraîne *eo ipso* l'ethnocide des Waorani et, ainsi, la possibilité même de l'utopie.

*« Amazone,
capitale des syllabes de l'eau,
père patriarche, tu es
la mystérieuse éternité
des fécondations,
les fleuves choient en toi comme des vols d'oiseaux,
les pistils couleur d'incendie couvrent ta course,
les grands troncs morts t'emplissent de parfum, la lune
ne peut te surveiller, ne peut te mesurer.
Tu es chargé de sperme vert
tel un arbre nuptial, tu es argent
sous le printemps sauvage,
tu es rouge parmi les planches
et bleu dans la lune des pierres,
habillé de vapeur ferrugineuse,
lent comme un chemin planétaire. »²⁶⁸*

Pablo Neruda

²⁶⁷ L. RIVAL, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador*, p. 234, 237, 239.

²⁶⁸ P. NERUDA, *Chant général*, Paris, Éditions Gallimard, 1997, p. 23-24.

Bibliographie

ACOSTA Alberto, *Le Buen Vivir. Pour imaginer d'autres mondes*, Paris, Les Éditions Utopia, 2014.

ALBRECHT Glenn, *Les émotions de la Terre. De nouveaux mots pour un nouveau monde*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2020.

ALMEIDA Alexandra, « Ampliación de la frontera petrolera y pueblos aislados », dans Ivette VALLEJO et Ramiro ÁVILA (éds.), *El último grito del jaguar. Memorias del I Congreso sobre pueblos indígenas aislados en la Amazonía ecuatoriana*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2017, p. 121-130.

ALPERT Megan, « Justice and Peace in the Shrinking Forest. Part One », dans *Guernica*, 2015, en ligne : <https://www.guernicamag.com/megan-alpert-justice-and-peace-in-the-shrinking-forest-part-one/> (consulté le 22 décembre 2021).

BAIHUA Penti, « Queremos vivir en paz, como waorani », dans Ivette VALLEJO et Ramiro ÁVILA (éds.), *El último grito del jaguar. Memorias del I Congreso sobre pueblos indígenas aislados en la Amazonía ecuatoriana*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2017, p. 339-341.

BEDNIK Anna, « Postface », dans Arturo ESCOBAR, *Sentir-penser avec la terre. Une écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 2018, p. 177-192.

BERQUE Augustin, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Éditions Belin, 2015 (1997).

BERQUE Augustin, *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2014.

BERQUE Augustin, *Recosmiser la Terre. Quelques leçons péruviennes*, Paris, Éditions B2, 2018.

BERQUE Augustin, *Entendre la Terre. À l'écoute des milieux humains*, Paris, Le Pommier, 2022.

BERMEO GUARDERAS Pedro, « Lucha por la defensa de la utopía : el Yasuní », dans Melissa MOREANO VENEGAS et Manuel BAYÓN JIMÉNEZ (éds.), *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero global*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2021, p. 95-101.

CABANES Valérie, *Un nouveau droit pour la Terre. Pour en finir avec l'écocide*, Paris, Éditions du Seuil, 2019.

CABODEVILLA Miguel Angel, *Los Huaorani en el historia de los pueblos del Oriente*, Quito, Cicame, 2016 (1994).

CASTRO Mayuri et MONTAÑO Doménica, « Ecuador. Derrame de petróleo en el río Shiripuno fue atendido dos meses después », dans *Mongabay*, 2020, en ligne : <https://es.mongabay.com/2021/02/derrame-petroleo-rio-shiripuno-ecuador/> (consulté le 18 avril 2022).

CAWIYA Alicia, « Soy una mujer que nació en el Yasuní », dans Ivette VALLEJO et Ramiro ÁVILA (éds.), *El último grito del jaguar. Memorias del I Congreso sobre pueblos indígenas aislados en la Amazonía ecuatoriana*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2017, p. 331-337.

COMBES Maxime, *Sortons de l'âge des fossiles ! Manifeste pour la transition*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.

CUCHE Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte, 2016, 5^e édition revue et corrigée.

DELIÈGE Robert, *Une histoire de l'anthropologie. Écoles, auteurs, théories*, Paris, Éditions du Seuil, 2013.

DE MARCHI Massimo, PAPPALARDO Salvatore Eugenio, FINER Matt, CODATO Daniele, DIANTINI Alberto et FERRARESE Francesco, « Extra-activismo en territorios extra-ordinarios. Mapeos emergentes de la yasunización », dans Melissa MOREANO VENEGAS et Manuel BAYÓN JIMÉNEZ (éds.), *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero global*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2021.

DEROCHE Frédéric, *Les peuples autochtones et leur relation originale à la terre. Un questionnement pour l'ordre mondial*, Paris, L'Harmattan, 2008

DESCOLA Philippe, *Les lances du crépuscule. Avec les Indiens Jivaros de haute Amazonie*, Paris, Pocket, 2006 (1993).

ESPINOSA Santiago, « Carreteras en el Yasuní. El progreso petrolero y la extinción del jaguar », dans Melissa MOREANO VENEGAS et Manuel BAYÓN JIMÉNEZ (éds.), *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero global*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2021, p. 131-140.

HAN Byung-Chul, *L'expulsion de l'autre. Société, perception et communication contemporaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020.

HAN Byung-Chul, *Thanatocapitalisme. Essais et entretiens*, Paris, Presse Universitaires de France, 2021.

HOURS Bernard, « Trois objets-étapes de la globalisation de la norme de la santé », dans *Presses de Sciences Po*, Paris, 2004, vol. 1, n° 29, p. 138, en ligne : <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2004-1-page-135.htm> (consulté le 31 mars 2022).

KOENIG Kevin, « Rights versus resources in the Amazon », dans *The Broker*, 2014, en ligne : <https://www.thebrokeronline.eu/rights-versus-resources-in-the-amazon-d4/> (consulté le 19 avril 2022).

KRENAK Ailton, *Idées pour retarder la fin du monde*, Paris, Éditions Dehors, 2020.

LAPLANTINE François, *Penser le sensible*, Paris, Pocket, 2018.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1996 (1973).

LOAIZA Yalilé, « Se profundiza el desastre ecológico en Ecuador. El petróleo derramado llegó hasta la zona megadiversa del Yasuní », dans *Infobae*, 2022, en ligne : <https://www.infobae.com/america/medio-ambiente/2022/02/03/se-profundiza-el-desastre-ecologico-en-ecuador-el-petroleo-derramado-llego-hasta-la-zona-megadiversa-del-yasuni/> (consulté le 18 avril 2022).

MORÁN Susana, « En Ecuador, cada semana hay dos derrames petroleros », dans *Plan V*, 2021, en ligne : <https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/ecuador-cada-semana-hay-dos-derrames-petroleros> (consulté le 18 avril 2022).

MARX Eric, « The Fight for Yasuni », dans *Science*, Vol. 330, n° 6008, 2010, p. 1170-1171, en ligne : <https://www.jstor.org/stable/40931498> (consulté le 30 décembre 2021).

MOSCOSO Paola, « La importancia del paisaje sonoro para los Waorani », dans Melissa MOREANO VENEGAS et Manuel BAYÓN JIMÉNEZ (éds.), *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero global*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2021, p. 126-130.

NENQUIMO Nemonte et ESPINOSA Lina María, « Lucha waorani en el Yasuní. Organización comunitaria para hacer real la pluriterritorialidad », dans Melissa MOREANO VENEGAS et Manuel BAYÓN JIMÉNEZ (éds.), *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero global*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2021, p. 103-108.

NERUDA Pablo, *Chant général*, Paris, Éditions Gallimard, 1997.

PALMA Jonathan, « China and the U.S. offer competing visions for Ecuador's debt », dans *The Brazilian Report*, 2021, en ligne : <https://brazilian.report/latin-america/2021/08/27/united-states-china-ecuador-debt/> (consulté le 26 mars 2022).

PIETTE Albert, *Contre le relationnisme. Lettre aux anthropologues*, Paris, Éditions Le Bord de l'eau, 2014.

PROAÑO GARCÍA José, COLLEONI Paola, *Taromemane warani nani. Pueblos indígenas en aislamiento voluntario. Tagaeri-Taromemane, en la Amazonía Ecuatoriana*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2008.

PROAÑO José, *Voces de la selva. Noticias recientes sobre los pueblos indígenas aislados en la Amazonia ecuatoriana*, Quito, Fundación Alejandro Labaka, 2010.

RIVAL Laura, « The Growth of Family Trees. Understanding Huaorani Perceptions of the Forest », dans *Man*, vol. 28, n° 4, 1993, p. 635-652.

RIVAL Laura, « Blowpipes and spears. The social significance of Huaorani technological choices », dans Philippe DESCOLA, Gísli PÁLSSON (éds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, London – New York, Routledge, 2004 (1996), p. 145-164.

RIVAL Laura, *Trekking Through History. The Huaorani of Amazonian Ecuador*, New York, Columbia University Press, 2002.

RIVAL Laura, « Ecuador : The Huaorani People of Amazonia, self-isolation and forced contact », dans *World Rainforest Movement*, Bulletin 87, 2004, en ligne : <https://wrm.org.uy/articles-from-the-wrm-bulletin/section1/ecuador-the-huaorani-people-of-the-amazonia-self-isolation-and-forced-contact/> (consulté le 28 décembre 2021).

RIVAL Laura, « The Yasuni-ITT Initiative. Oil Development and Alternative Forms of Wealth Making in the Ecuadorian Amazon », 2009, en ligne : <https://www.researchgate.net/publication/46475250> (consulté le 10 avril 2022).

RIVAL LAURA, « The materiality of life. Revisiting the anthropology of nature in Amazonia », dans *Indiana*, vol. 29, 2012, p. 127-143, en ligne : <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2022/1660> (consulté le 18 avril 2022).

RIVAL Laura, *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador. Treks in the Future of Time*, Tucson, The University of Arizona Press, 2016.

ROUSSEAU Agnès, « Le pétrolier Chevron écope de la plus lourde amende de l'histoire », dans *Basta !*, 2012, en ligne : <https://basta.media/Le-petrolier-Chevron-ecope-de-la> (consulté le 18 avril 2022).

SOLANO Vicente et RAMÍREZ Fernanda, « Cápsula. Derechos de la Naturaleza en Ecuador », 2016, en ligne : <https://www.ucuenca.edu.ec/component/content/article/277-espanol/investigacion/blog-de-ciencia/ano-2021/mayo-2021/2064-leyes-fisicas-y-modelos-basados-en-datos-2?Itemid=437> (consulté le 7 mars 2022).

SUÁREZ David, « El territorio es la garantía de la supervivencia de un pueblo », dans Ivette VALLEJO et Ramiro ÁVILA (éds.), *El último grito del jaguar. Memorias del I Congreso sobre pueblos indígenas aislados en la Amazonía ecuatoriana*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2017, p. 91-102.

VAN INGEN Frederika, *Ce que les peuples racines ont à nous dire. De la santé des hommes et de la santé du monde*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology », dans *Annual Review of Anthropology*, vol. 25, 1996, p. 179-200, en ligne : <https://www.jstor.org/stable/2155823> (consulté le 9 décembre 2021).

ZIEGLER-OTERO Lawrence, *Resistance in an Amazonian Community. Huaorani Organizing against the Global Economy*, New York, Berghan Books, 2007 (2004).

ZOELLER Chezza, « Environmental hero : Nemonte Nenquimo », dans *One Earth*, 2022, en ligne : <https://www.oneearth.org/environmental-hero-nemonte-nenquimo/> (consulté le 22 mars 2022).

« 6,300 Barrels' Oil Spill, South America's 2nd In 14 Days, Damages Reserve », dans *NDTV*, 2022, en ligne : <https://www.ndtv.com/world-news/ecuador-oil-spill-ecuador-oil-spill-damage-6-300-barrels-oil-spill-south-americas-2nd-in-14-days-damages-reserve-2746062> (consulté le 27 février 2022).

Amazon Frontlines, 2022, en ligne : <https://www.amazonfrontlines.org/> (consulté le 29 mars 2022).

« Construire », dans *Étymologie Français Latin Grec Sanskrit*, en ligne : <https://sites.google.com/site/etymologielatingrec/home/c/construire> (consulté le 9 avril 2022).
« Ecuador : Experto pide fin de violencia entre indígenas Tagaeri-Taromenane y Waorani », dans *Naciones Unidas*, 2013, en ligne : <https://news.un.org/es/story/2013/05/1272181> (consulté le 27 février 2022).

« Féralité », dans *Géocoñfluences*, 2021, en ligne : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/feralite> (consulté le 3 avril 2022).

MAAP, 2020, en ligne : <https://maaproject.org/about-maap/> (consulté le 29 mars 2022).

« Oil spill pollutes nature reserve in Ecuadorian Amazon », dans *Phys.org*, 2022, en ligne : <https://phys.org/news/2022-01-oil-pollutes-nature-reserve-ecuadoran.html> (consulté le 27 février 2022).

Les Waorani constituent une communauté d'Amazonie équatorienne rentrée en contact avec l'Occident en 1956. Progressivement sédentarisés, évangélisés et hispanisés par les missionnaires du *Summer Institute of Linguistics*, les Waorani sont aujourd'hui aux prises avec la modernité. Bien que leur territoire soit le plus biodiversifié du monde, il est exploité par le gouvernement de l'Équateur pour le bois et le pétrole — ce qui entraîne la déforestation, l'exode des animaux et la pollution des milieux. Pris entre le traditionnel et le moderne, les Waorani tentent de conjuguer la préservation du territoire et de leur mode de vie avec les exigences de la politique extractiviste.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté des sciences économiques, sociales, politiques et de communication

École des sciences politiques et sociales (PSAD)

Place Montesquieu, 1 bte L2.08.05, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/psad