Zeitschrift: Ethnologica Helvetica

Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft

Band: 12 (1988)

Artikel: Première approche d'une thérapie traditionnelle dans les Andes septentrionales de l'équateur

Autor: Droz, Yvan

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1007587

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Yvan Droz

Première approche d'une thérapie traditionnelle dans les Andes septentrionales de l'équateur

Le texte qui suit est basé presque intégralement sur des notes de terrain, terrain qui s'est tenu de début novembre 1986 à mi-avril 1987, et sur des enregistrements de séances de thérapie. Je me suis limité à décrire ici la pratique d'un thérapeute traditionnel en faisant peu de références à d'autres praticiens du même genre. Ceci pour deux raisons principales: la première est que je n'ai participé à des séances de thérapie que chez le taita Alberto, bien que j'aie eu des entretiens avec plusieurs autres thérapeutes traditionnels et que plusieurs patients m'aient relaté des séances auxquelles ils avaient participé; la seconde tient à ce que chaque thérapeute a une manière personnalisée d'exercer son savoir. Il est donc difficile de tenter une synthèse qui ne devienne pas une vue de l'esprit.

Il est possible, cependant, de découvrir une structure du rituel thérapeutique: certains moments (lecture des bougies, invocations, *limpiada*[1]), certains objets ou pratiques (pierres, pièces de verre, *soplos*[2] de *trago*[3] ou de fumée) sont toujours présents dans les séances du taita Alberto et chez les autres *yachac taita*[4] de la région. Pourtant, l'ordre de ces moments peut varier d'une séance à l'autre, certains objets disparaissent, d'autres apparaissent; certaines pratiques acquièrent une grande importance dans une séance et sont presque «oubliées» dans d'autres.

Il ne me semble pas qu'il y ait une manière d'agir rigide dans la pratique de la thérapie, à moins comme le laisse entendre le taita Alberto que cette diversité ne corresponde à des maux divers. La séance se déroule au gré des conversations et de l'humeur du taita ou des participants, nous som-

1 Laver en espagnol; ce mot et ses dérivés sont utilisés pour nommer les pratiques de «massage» des thérapeutes traditionnels. On parle ainsi de *limpiada de huevo* (lavage d'œuf), de *limpiada de cuy* (lavage de cochon d'Inde).

2 Souffle en espagnol; il s'agit de fortes expulsions de la respiration, accompagnées d'un bruit de gorge semblable l'*udjai* yoguique dans le cas de *soplos* de fumée; explosives pour les *soplos* de *trago* (voir note 3). Dans ce dernier cas, il permet de propulser l'alcool sous forme d'un nuage de petites goutelettes.

3 Alcool de production artisanale fait avec de la canne à sucre et provenant des vallées basses proches de la région (Intag, Chota).

4 Expression quichua formée des termes de *yachac:* celui qui sait et de *taita:* père, terme d'adresse utilisé pour les anciens, impliquant le respect. L'expression complète désigne le thérapeute traditionnel accompli.

mes bien loin d'un rituel «ethnographique» où la règle s'impose aux participants d'une manière rigide. Ici, au contraire, l'ambiance des séances m'a fait penser, immédiatement, à la fête décrite par Jean Duvignaud (1977: 154–172). Les participants «faisaient passer» le temps; l'attente, en particulier de l'arrivée de María Isabelita était rarement présente, il n'y avait pas d'anxiété, mais l'on était là, et le temps passait ensemble. Impression difficile à ressentir pour nous, membres d'une société où le temps a été matérialisé pour son utilisation. Là, il n'a pas le même poids, il manque d'importance (à nos yeux). C'est cette absence d'une matérialité du temps qu'a voulu transmettre Duvignaud, par sa description.

Il n'y a pas eu, à ma perception, de présence d'un «sacré», lest de l'importance du moment, sauf, peut-être lors de la venue de María Isabelita. L'ambiance, parfois sérieuse, était le plus souvent détendue, les rires et les taquineries fusaient.

Un flou, une absence de schèmes rigides ressort de ces séances thérapeutiques; flou que j'ai voulu transmettre ici au travers de la forme de mon récit. J'ai pris comme cadre une séance particulière que je n'ai pas voulu relater de manière suivie, craignant ainsi de construire un «objet ethnographique» abstrait[5] dont d'aucuns auraient pu tirer une forme vide. J'ai donc nuancé chaque pratique, lorsque j'en avais la possibilité, par des exemples tirés d'autres séances du taita Alberto. Cependant, j'ai séparé, par un artifice d'impression, la thérapie relatée des exemples ou hypothèses, sacrifiant ainsi une partie du flou à la facilité de lecture.

Ce premier terrain, de courte durée, ne m'a pas permis d'entrer de manière approfondie dans la vision du monde et le symbolisme des Otavaleños; j'en suis resté à une connaissance relativement superficielle. Cela explique que, dans ce texte, peu de références sont faites au symbolisme des objets ou des pratiques. Cette quasi-absence ne signifie en aucun cas que cette dimension est de moindre importance; elle résulte des lacunes de mon enquête. En effet, les réponses à la question *A quoi ça sert?* sont souvent plus abondantes ou plus «faciles» à exprimer que les réponses à la question *Que signifie cela?* Ces réponses «utilitaires» sont les premières et souvent, malheureusement, les seules que j'ai pu susciter. Je pense qu'elles sont dues, en partie du moins, à la courte durée de mes relations

5 Décrire une pratique, c'est déjà la réifier. Elle devient alors le cas particulier qui mènera à une généralisation. Une pratique, moment de vie, soumise aux aléas du contexte et des participants se constitue en objet «ethnographique» au moment où elle est exposée par l'ethnologue qui la fixe sous une forme achevée, forme qui permettra la mise en route du travail théorique. Celui-ci, réflexion sur une pratique objectivée, laquelle est la condition de l'analyse, pose par là même sa distance à la pratique vécue. Il est vrai que la tactique utilisée ici pour rendre le flou du rituel (exemples et comparaisons) le constitue en tant qu'objet: chaque séance ayant tendance à s'effacer derrière l'abstraction conceptuelle, la distance théorie/pratique augmente.
Cependant, le cadre du texte étant fourni par la description d'une séance singulière, j'espère ainsi rendre le flou de celle-ci tout en la théorisant, très superficiellement il est vrai.

(de un à cinq mois) avec les habitants de la région. Par ailleurs, ceux-ci pouvaient penser que ces réponses correspondaient à mes attentes; l'étranger étant généralement allié à des idées productivistes ou à des réminiscences d'exploitation.

Les quelques explications ou hypothèses fonctionnalistes suggérées par la suite sont le résultat de cette orientation des réponses; elles ne reflètent toutefois qu'une des faces des pratiques sociales décrites plus loin.

En regard de ces limitations, je voudrais que l'on considère ce texte non comme une présentation complète et «fermée» d'une séance de thérapie, mais, comme son titre l'indique, en tant qu'une «première approche». Approche qui devra être complétée par d'autres recherches et par un dépouillement de la littérature ethnologique afférente à ce thème.

Je tiens encore à préciser que, dans la description, tous les noms de personnes ont été transformés afin de préserver l'anonymat des participants et remplir ainsi mes engagements à leur égard.

La ville de Cotacachi, où je logeais, se trouve à 120 kilomètres au nord de Quito, dans le couloir interandin. Elle regroupe 4500 habitants, en grande majorité Métis; par contre, les communautés environnantes sont composées d'Indiens appartenant au groupe ethnique otavaleño et de quelques Métis; leurs principales activités sont l'agriculture et la confection de vêtements (tissage, broderie, etc.).

La ville se trouve au pied de la montagne Cotacachi qui fait face au mont Imbabura, lequel donne son nom à la province. La région est connue en Equateur pour ses thérapeutes traditionnels, surtout regroupés à Ilumán où ils ont constitué une association (Sánchez-Parga et Pineda 1985).

Le taita Alberto, Indien aisé, vit dans une communauté d'altitude, qui n'a jamais appartenu à une hacienda, sur la montagne Cotacachi.

Le Mercredi 19 février, vers 11 heures, je rencontrai un ami qui conduisait le curé de Cotacachi à Rasuhuarmi pour procéder à la bénédiction d'une nouvelle maison chez le taita Alberto.

Il était prévu que je monte ce même jour voir le taita avec un ami anthropologue qui travaille dans la région[6]. Nous arrivâmes à la communauté vers midi, alors que le curé était déjà en train d'officier dans la nouvelle maison. Un autel sommaire était dressé à l'aide d'une table, de quelques images saintes et de deux bougies fixées sur des bâtons fichés en terre de chaque côté de l'autel.

Le curé partit peu après, non sans avoir accepté une collation de la part du taita Alberto. Dès la fin de la messe, la fête débuta se déroulant durant tout l'après-midi et une partie de la soirée; la *chicha de jora*[7] et le *trago* circulèrent sans interruption jusqu'au soir.

Le taita Alberto profita de l'occasion pour demander à un membre important de

6 Je profite de l'occasion pour remercier Alfonso Roman de l'aide fondamentale qu'il m'a prodiguée par ses recommandations, ses observations et surtout de son amitié.

7 Bière de maïs produite par l'hôte, surtout lors de la San Juan et des fêtes importantes.

l'UNORCAC[8], qui nous accompagnait, des renseignements sur moi. Celui-ci me recommanda chaudement[9], comme le fera un peu plus tard Alfonso.

Depuis ce moment, le taita Alberto retrouva son espagnol (voir plus loin); l'alcool et les recommandations aidants, ma relation avec lui s'améliora pour devenir franchement amicale à la fin de la fête.

Nous conversâmes et il insista à plusieurs reprises pour que je vienne souvent le voir afin d'apprendre sa pratique; il m'expliqua que chaque séance se déroulait d'une manière différente en fonction des affections des patients.

La nuit tombée, après avoir soupé tard (21 heures) d'une *mazamorra*[10] les derniers invités rentrèrent chez eux et je somnolai sous l'auvent de la maison du gendre du taita.

Pendant que se déroulait la fête, trois Indiennes, la mère, la fille et la petite fille âgée de deux ou trois ans, arrivèrent pour consulter le taita Alberto.

J'étais déjà venu deux fois chez le taita Alberto; la première prise de contact s'était bien déroulée, alors que la deuxième avait été plus difficile: durant la nuit qui suivit, je participai à une séance de désorcellement et le caractère particulier de cette thérapie a probablement influé sur l'acceuil. Ces deux premières rencontres ont été le lieu de ma mise à distance au moyen de la langue par la famille du taita. Celui-ci s'était refusé à me parler espagnol et il fut suivit par toutes les personnes présentes; le quichua, plus ou moins mêlé d'espagnol, régna alors dans l'interaction et ma connaissance encore précaire de cette langue consacra ma mise à distance.

Généralement, les Indiens parviennent à Rasuhuarmi en fin d'après-midi pour participer à une thérapie pendant la nuit. Les bus ne circulent plus après la tombée de la nuit et la communauté se trouve à une heure et demie de marche de la route. Il est ainsi rare que des Indiens arrivent après 20 heures. Par contre, les Métis possèdent ou louent plus facilement une voiture pour se présenter peu avant le début de la thérapie; il est alors 23 heures.

Avant que le taita ne se couche, les patients s'approchent de lui pour parler de la raison de leur présence et confirmer leur participation à la séance. Lorsqu'il s'agit de nouveaux patients, le taita prend l'initiative de ce premier contact.

La famille se retire pour dormir entre 19 et 20 heures mais reçoit les patients arrivés plus tard, avec une part de souper et quelques couvertures qui leur permettront d'affronter le froid de la nuit.

À Rasuhuarmi, les séances débutent aux environs de minuit et se poursuivent jusqu'à 4 ou 5 heures du matin, suivant le nombre de participants. Il

8 *Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi:* organisation indigéniste qui regroupe les communautés indiennes du canton de Cotacachi. Je la remercie ici de l'autorisation qu'elle m'a aimablement accordée pour procéder à mon enquête.

9 Il s'agit d'Alberto Lima qui, tout au long de nos relations amicales, resta constamment disponible.

10 Soupe contenant, comme aliments principaux des fêves, des patates ou des céréales; elle constitue l'essentiel du repas dans les communautés indiennes.

arrive parfois que la séance soit quelque peu avancée pour que le taita Alberto puisse en pratiquer deux consécutivement. Je suppose qu'il agit ainsi avec les Métis; en effet, il les traite seuls avec leur famille pour ensuite soigner les patients indiens. Lorsque l'assistance ne comprend que des Indiens, même de familles différentes, le taita ne procède qu'à une seule séance bien que les patients souffrent de maux divers.

Lors d'une autre nuit, je n'ai été témoin que d'une séance, qui s'est tenue à huis-clos: elle dura deux heures pour finalement s'ouvrir aux autres participants, nombreux cette nuit-là. Cette séance restreinte fut l'occasion d'un traitement particulier.

> Le lendemain, vers 3 heures du matin, le taita vint me trouver pour me demander de le rejoindre dans son *oficina*[11]; il m'expliqua qu'il était *chumado* (ivre), ce qui l'avait empêché de se lever plus tôt ...
>
> Je le suivis et retrouvai les trois Indiennes: la mère, Rosa, la fille, Ester, et sa petite fille.
>
> Un quart d'heure plus tard, il commença à dresser la *mesa*[12] sur un papier de journal étendu à même le sol du terre battue. Le taita Alberto sortit d'un petit sac de tissu, qu'il avait emporté en quittant la grande maison où il vit maintenant, ses *herramientas* (outils): six pierres noires ressemblant à des galets polis, des hâches préhispaniques et une pierre ovale percée d'un trou en son centre, un casse-tête[13].
>
> Il prit ensuite trois ou quatre œillets et en arracha les pétales pour les poser sur le papier déployé; puis disposa ses pierres noires en un cercle entourant les pétales. À l'intérieur, sur ceux-ci, il déposa huit pièces de verre: des *cristales* (verre) ou pierres blanches; il s'agit de six vieux bouchons de carafe, d'un couvercle de sucrier et d'une petite figurine brisée.

Dans d'autres séances, le support de la *mesa* peut être constitué d'une toile de tissu préférentiellement blanche. Quant aux pierres noires, elles n'ont pas de place attitrée (si ce n'est de former un cercle); elles représentent les montagnes environnantes et sont parfois nommées suivant celles-ci. Il ne m'a pas été possible de vérifier cette interprétation auprès du taita Alberto[14]. Les pierres blanches ont été qualifiées par un autre thérapeute traditionnel de *vivas* (vivantes ou vives); j'avance l'hypothèse qu'elles sont

11 La maison, appelée avec humour l'*oficina* (bureau en espagnol), est la premère construction du taita Alberto, petite bâtisse aux murs en pisé et au toit de paille, où il vécut avec sa femme lors des premières années de son mariage. Elle est située un peu en retrait du groupe d'habitations actuelles.

12 Mot signifiant table en espagnol. On appelle ainsi l'ensemble constitué par une pièce de tissu étendue sur laquelle on dispose des pierres noires, des bouts de verre et des œillets, entre autres. La *mesa* est entourée de bouteilles de *trago* et de *vino San Rafael* (voir note 16) et par des plantes récoltées peu avant le début de la séance; des bougies posées sur une planche devant la *mesa* complètent l'ensemble.

13 Ces artefacts préhispaniques sont découverts relativement souvent par les paysans durant les labours. Parfois, ces trouvailles sont considérées comme de véritables signes par le paysan qui entend alors un appel ou se sent désigné pour devenir un *yachac taita,* mais le plus couramment elles sont ignorées ou conservées comme porte-chance.

14 Voir Sánchez-Parga et Pineda 1985: 532–534 pour un développement sur les pierres noires et le rôle qu'elles jouent pour les *yachac taita.*

en relation avec l'eau courante des rivières et des ruisseaux et, plus spécialement, avec les *pucyu* (sources ou torrents), lieux où les *yachac taita* vont se plonger pour s'investir des forces que ces cours d'eau contiennent. Ils font alors un pacte avec la «puissance» attachée au *pucyu;* «puissance» qu'ils doivent pour ce faire dominer après une lutte. C'est ainsi que les participants aux séances de thérapie conçoivent l'origine du pouvoir des *yachac taita;* ceux-ci ne parlent pas de lutte, mais seulement de bains dans des lieux dangereux. Les deux interprétations ne sont, bien sûr, pas exclusives la seconde pourrait provenir d'une volonté de ne pas mentionner les «puissances» face à un étranger.

> Le taita plaça deux œillets entiers entre les pierres noires de la *mesa,* puis il disposa quatre œufs crus, apportés par les femmes, au centre de cercle. Trois seront utilisés et le quatrième, cassé par la petite fille alors qu'elle jouait avec les éléments de la *mesa* pendant une absence du taita, sera mangé par Ester à la fin de la séance.
>
> A côté du cercle formé par les pierres noires, le taita Alberto mit à sa gauche un tas d'orties noires (Urtica Urens [Ortega 1983 et Mena 1969]), à sa droite de la *Congona* (peperomia congona [Ortega 1983 et White 1982] ou Piper dolabriformis [Mena 1969]) et, devant le cercle, un peu de *Juyanquilla*[15].
>
> Tout ce matériel (mis à part les pierres noires et les pierres blanches) fut amené par les deux Indiennes, ainsi qu'une quinzaine de bâtons de canelle, de l'eau de Cologne *(Coloñia)* bon marché, du *sahumerio* (encens composé de petits cristaux jaunâtres), deux paquets de cigarettes, une bouteille de *trago* et une petite bouteille de *vino San Rafael*[16].
>
> Sur une planche, derrière la *mesa*, il alluma une bougie déjà entamée lors d'une séance antérieure, puis Rosa fit de même avec sa bougie; Ester les imita, et en joignit une seconde destinée à son mari.
>
> Les trois participants se concentrèrent alors sur la lecture des bougies: ils parlèrent tout d'abord de la vie de l'époux d'Ester à Quito et de son futur. Rosa et Ester demandèrent au taita qu'il agisse de manière à ce que le mari revienne. En effet, celui-ci avait abandonné sa femme et ses deux enfants pour aller vivre à la capitale avec un autre femme.

Lors d'autres séances. le taita Alberto intercalait les œufs (ou certains d'entre eux) parmi les pierres noires. Il attribuait le nom de chaque patient à un œuf; les œufs surnuméraires restaient en réserve au cas où l'un des nommés se brisait.

Pendant que le taita dresse la *mesa*, chaque patient frotte une bougie sur son corps, tout en s'attardant sur les parties «malades»: il procède ainsi à un massage puis allume sa bougie. Il est aussi possible de se masser chez soi et d'envoyer un proche apporter la bougie chez le thérapeute traditionnel; lequel la lira, dans son *oficina* en même temps que celles du proche et des autres patients présents.

15 Plante non identifiée; le nom est probablement quichua.

16 Boisson à base de raisins produite dans les environs du lac San Pablo de façon artisanale; elle est peu alcoolisée et très sucrée.

L'interprétation se fait en suivant la façon dont se développe la flamme, en écoutant les craquements qu'elle produit et en observant les configurations que forme la cire en coulant. D'autres éléments qui me restèrent obscurs entrent probablement en compte pour la lecture.

Le taita Alberto procède à celle-ci afin de savoir s'il pourra pratiquer sa thérapie le soir même ou s'il doit faire revenir les patients une autre nuit. Les seuls cas où je l'ai vu refuser de poursuivre la séance furent lorsque trop d'éléments faisaient défaut (cigarettes, *trago,* herbes médicinales, etc.); une telle occasion se présenta avec de nouveaux patients. Pourtant, cette absence de certains éléments matériels n'est probablement pas la seule raison pour reporter la séance; d'autres circonstances jouent certainement un rôle.

La lecture des bougies semble être une pratique connue des Indiennes, chacune a appris le sens de quelques signes, ce qui lui permet, soit de commenter elle-même la façon dont se consume la bougie, soit de suivre l'interprétation du thérapeute traditionnel. Apparemment, les hommes ont une moins bonne connaissance de cette pratique, comme c'est le cas pour les plantes médicinales. Ainsi, le *yachac taita* participerait d'une forme de savoir (bougie, plantes) féminine tout en l'instituant dans un rituel, moyen de se l'approprier.

D'autres thérapeutes traditionnels de la région lisent également dans les *soplos* de *trago.*

> Pendant la lecture des bougies, qui se poursuivit, avec moins d'attention cependant, tout au long de la séance, nous avons fumé des cigarettes sans interruption et le taita procéda à des *soplos.*
>
> Vers 3 heures et demie, il commença à invoquer diverses «puissances» pour qu'elles se réunissent autour de la *mesa* et l'aident à chasser le mal (annexe 1).
>
> Ensuite, il appela leur bénédiction sur les participants, en nommant ceux qui se feront traiter (Ester, son mari et Rosa). Pendant qu'il agissait ainsi, il fit tourner la bouteille de *vino San Rafael* au dessus de la *mesa;* une cinquantaine de fois en sens inverse des aiguilles d'une montre puis environ le même nombre de fois dans le sens des aiguilles d'une montre.
>
> Il termina la consécration en procédant à deux *soplos,* puis il nous invita à boire du *trago.*

Le rôle de la fumée est de former un «écran» protecteur contre les «puissances» négatives et d'empêcher leur retour après qu'elles aient été extirpées du corps du patient; de plus, elle protège également les autres participants et le taita de leurs atteintes. Pour ces raisons, il est vital que l'air ambiant soit toujours mêlé à de la fumée.

Suivant la quantité de cigarettes disponibles, toute l'assistance ou seulement le taita fumera; mais, même dans le cas d'une quantité restreinte de cigarettes, il en offrira une au moins à chaque participant.

Les cigarettes utilisées sont, en général, des équatoriennes sans filtre

(les moins chères sur le marché)[17]; pourtant, les cigarettes filtres, étrangères ou équatoriennes, ou même le tabac pour la pipe peuvent être employés pour former cet «écran» protecteur.

Le taita Alberto expulse systématiquement la fumée en direction de la *mesa;* il se concentre sur l'expectoration et la «souffle» (soplar) avec un bruit de gorge[18]; en outre, il demande aux participants de faire de même.

Les *soplos* de *trago* ou de *vino San Rafael* permettent d'arracher le mal logé dans le corps du patient et, par extension, de purifier les objets de toute présence maléfique. C'est pour cette raison que la *mesa* sera copieusement embrumée de *trago* et de *vino San Rafael.*

Je n'ai pas discerné de moment précis où le taita effectue des *soplos:* il «souffle» de temps à autre sur la *mesa.* Au cours de la thérapie, il propose aux participants de boire du *trago* ou du *vino San Rafael* pour se «réchauffer»; la bouteille fait alors le tour de l'assistance, taita compris.

Certains thérapeutes traditionnels auraient la force de faire vaciller un patient debout en effectuant des *soplos* de *trago;* cette force serait un indice de leur puissance[19].

L'ordre des rotations de la bouteille peut être inversé, le nombre des tours peut être inégal (cinquante d'un côté et dix de l'autre). Parfois, le taita «oublie» de procéder à des rotations dans l'un des sens (lorsqu'il est interrompu par une question par exemple).

Le plus souvent, il accompagne ces mouvements d'un chant (annexe 2) murmuré ou de bénédictions à peine audibles (annexe 1).

Les thérapeutes traditionnels que j'ai rencontrés, qu'ils soient catholiques ou appartiennent à des sectes protestantes, s'en remettent à Dieu, à la Vierge ou aux anges, pour expliquer leur succès thérapeutique et l'origine de leur «pouvoir»: ils sont tous profondément croyants. Ils remplissent leurs obligations religieuses, vont régulièrement à la messe et entretiennent en général de bonnes relations avec le curé de leur paroisse.

Chez le taita Alberto, les objets chrétiens ne sont pas employés lors des séances de thérapie; seul un crucifix est suspendu devant la porte de l'*oficina.* D'autres thérapeutes traditionnels utilisent des crucifix ou des rosaires pendant leurs pratiques thérapeutiques. L'importance du catholicisme pour le taita Alberto peut être perçue au travers d'une recommandation qu'il a faite à une patiente métisse: il lui intima d'avoir, dans sa chambre à coucher une effigie de la Vierge de Quinche et une image de *Nuestro señor JesuCristo,* pour leur consacrer quotidiennement un cierge.

17 Ce sont les mêmes cigarettes que celles qui sont fumées par les Indiens au cours des fêtes; hors de ces occasions, les Indiens ne fument pas mis à part quelques citadins.

18 Je précise la présence du «bruit de gorge» lorsqu'il est particulièrement appuyé; dans les autres cas, il reste présent de manière moins distincte.

19 Communication personnelle d'Alfonso Roman.

Les deux Indiennes et le taita parlèrent ensuite du mari d'Ester, puis de celui de Rosa. Pendant ce temps, la lecture des bougies se poursuivait en comparant le corps du malade à la forme de la bougie.

Ester et Rosa commencèrent à moudre la canelle à l'aide d'une meule de pierre qui se trouvait à la droite de la *mesa* tout en continuant à converser avec le taita Alberto; celui-ci ponctuait l'échange de *soplos* de *trago* et de fumée. Auparavant, il avait saupoudré les pierres noires avec un fond de canelle moulue qui gisait, reste d'une séance antérieure, dans la meule. Une partie de la canelle récemment broyée sera aussi déposée, peu après, sur les pierres noires.

Le taita se mit à chanter, après avoir procédé à quelques *soplos* et nous avoir précisé de «souffler» la fumée de nos cigarettes sur la *mesa* (voir annexe 2 pour le texte du chant).

À la fin du chant, il recommanda une nouvelle fois Ester aux «puissances» chrétiennes et préhispaniques.

Suivant les conseils d'Alberto, Ester alluma un feu dans une tuile qui se trouvait dans l'*oficina,* en déchiquetant du bois d'eucalyptus.

Ils parlèrent ensuite de moi, s'intéressant aux raisons de ma présence et à ma famille, et des noms des enfants d'Ester. Le taita critiqua le choix des prénoms en les qualifiant de *mishu*[20] et elle se défendit en affirmant qu'elle avait voulu les baptiser de nom «Indiens» mais que son mari s'y était opposé.

Le taita reprit la bouteille et la fit tourner sur la *mesa* en priant à voix basse. Aux environs de 4 heures et quart, il se leva et sortit, la bouteille de *vino San Rafael* à la main. Il toussa, cracha sous l'auvent de la maison et María Isabelita apparut. Ester et Rosa continuèrent à converser jusqu'à son arrivée. Ensuite, elles se turent brusquement et Ester me fit comprendre par une mimique que María Isabelita était présente. Dès cet instant, l'ambiance de la séance se transforma: un silence respectueux mêlé de crainte s'imposa.

Pendant cette période, ils continuèrent à lire les bougies mais d'une manière apparemment non systématique: des craquements, des transformations de la flamme sont passés inaperçus. J'ai eu l'impression que cette lecture était plus la confirmation d'un diagnostic ou de prévisons sur le futur des maris qu'une rechèrche.

Les noms indiens dont il est question ci-dessus proviennent du calendrier chrétien, alors que les noms *mishu* en sont absents ou très rarement utilisés par les Indiens. Ces derniers noms sont le fruit de modes, souvent importées de l'étranger. Il me semble que le thérapeute traditionnel joue ici le rôle de gardien de la morale individuelle des membres de la communauté; rôle semblable à celui qu'exercent les *Alcaldes* au niveau de la morale communautaire.

Lors d'autres séances, le taita fit tourner la bouteille plusieurs fois encore, avant l'arrivée de María Isabelita. En outre, au moment où il sort, il peut uriner et/ou rester silencieux pendant quelques minutes, jusqu'à la rencontre, plus ou moins tardive, avec cet étrange personnage. María Isabelita s'exprime avec la voix d'une vieille femme, elle nous parle dissimulée par la porte fermée.

20 Terme quichua employé pour désigner les Métis. Il comporte généralement une connotation méprisante; il fait pendant au terme d'*indio* utilisé péjorativement par certains Métis.

Elle salua le taita Alberto qui la convia à boire du *vino San Rafael* puis m'appela à travers la porte fermée pour m'inciter à me faire traiter cette nuit-même. Un peu surpris car une thérapie avait été prévue pour moi le vendredi suivant, je finis par accepter.

Elle parla ensuite avec Ester, décrivant la vie de son mari à Quito puis elle affirma être allée à la capitale et l'avoir vu avec sa maîtresse. Maria Isabelita couversa peu après avec Rosa, confirmant le diagnostic macabre donné par la lecture de la bougie de son époux.

Elle donna un nouveau rendez-vous aux deux femmes pour terminer la thérapie sur une colline non loin de leur maison. Puis, elle insista fortement sur la nécessité d'aller à la messe chaque semaine, d'offrir des cierges à Dieu et de s'en remettre à lui, à son fils ou à la Vierge et, surtout, elle les intima de ne pas se convertir aux sectes protestantes ou ba'hai.

La conversation se termina par l'indication des prix de la thérapie et par le rappel du rendez-vous du lendemain sur la colline; María Isabelita partit après avoir bu du *vino San Rafael* et avoir remercié le taita Alberto.

On retrouve ici, me semble-t-il, le rôle moralisateur joué par le thérapeute.

A chaque fois, les patients essaient de marchander le prix de la thérapie, María Isabelita s'y refuse systématiquement.

Généralement, les propos qu'elle tient, mis à part la question du prix, reprennent, en les confirmant ceux que le taita Alberto a exprimé au cours de la séance, et celui-ci répètera plus tard ce discours légitimé par une «puissance» extérieure. Cependant, il arrive parfois que María Isabelita fasse preuve d'originalité, synthétise des diagnostics ou effectue des divinations surprenantes, concernant principalement des vols de bétail.

L'entrevue relatée fut courte: une vingtaine de minutes; à l'occasion d'autres séances, la conversation s'est prolongée jusqu'à trois quarts d'heure.

Le taita fait office d'intermédiaire entre María Isabelita et les patients; il l'appelle par ses invocations, lui parle et lui transmet les chemises des patients lorsque c'est elle qui les consacre.

Cette *puissance* est appelée María Isabelita Corona, María Isabelita Cotacachi ou encore María Isabelita Pusacu. Elle se nourrit uniquement de *vino San Rafael* et serait la personnification de la montagne Cotacachi, comme on la découvre dans les contes de la région (Buitrón 1966: 58–61; Jara et Moya 1982: 23–24). Elle est invoquée aux côtés de José Francisco Imbabureño (le mont Imbabura) et de Palomita, et associée au mont Pesillo dans les chants du taita Alberto. Il est intéressant de noter l'absence de «puissances» chrétiennes dans ces chants (annexe 2) alors qu'elles sont présentes avec les «croix» attachées au corps, dans les invocations (annexe 1) où les personnifications des montagnes sont en revanche absentes.

María Isabelita semble être un facteur important du succès que rencontre le taita auprès des Indiens. Certains patients m'ont affirmé qu'ils venaient pour converser avec elle et que sa présence distinguait le taita des autres thérapeutes traditionnels de la région. À ma connaissance, il n'y a pas

d'autre *yachac taita* des environs qui fasse intervenir ainsi une «puissance» semblable dans ses thérapies. Souvent, ils affirment être en communication avec de telles «puissances» en rêve ou dans certains endroits priviliégiés (*pucyu* ou colline).

L'identité de cet étrange personnage reste pour moi une énigme. Est-elle la montagne Cotacachi personnifiée? N'est-ce qu'un moyen utilisé par le taita pour s'assurer une clientèle?

L'hypothèse d'une mise en scène théâtrale ou de ventriloquie pourrait expliquer sa présence, mais je ne pense pas que le taita Alberto se livrerait à une supercherie dans un but simplement commerical. Une possession mediumnique nécessiterait, pour être vérifiée, une expérimentation hors de propos et tout à fait impossible dans les conditions présentes. L'explication serait peut-être à chercher dans la direction d'une «efficacité symbolique» tout aussi nécessaire pour le thérapeute que pour le patient.

Il est à remarquer que la structure du discours de María Isabelita est bien différente de celle du taita Alberto. La première découpe ses phrases linéairement, alors que le second tend à compléter continuellement des phrases laissées en suspens auparavant; il a une structure cyclique. De plus, la manière de parler de María Isabelita dénoterait d'un individu bilingue peu scolarisé, parlant mal et le quichua et l'espagnol tandis que le taita parle un quichua sinueux, propre à sa communauté[21].

Avant de poursuivre l'interprétation dans cette voie, il sera nécessaire de faire une analyse précise de ces deux discours.

> Le taita rentra sans «souffler» du *trago* ni dehors, ni contre la *mesa.* Peu après, il me demanda d'aller chercher des orties noires derrière la maison (ne pensant pas me faire traiter cette nuit-là, je n'avais rien apporté pour la séance). À mon retour, je trouvai Ester en sous-vêtement (slip, soutien-gorge et longue chemise blanche). Elle se plaça jambes écartées, debout sur le feu où Rosa avait jeté quelques cristaux de *sahumerio.* Ester maintint sa chemise ouverte à la manière d'une cheminée pour que la fumée enveloppe son corps. Après s'être ainsi enfumée, le taita lui demanda d'ôter sa chemise; il prit un bouquet d'orties noires, les aspergea de *trago* en procédant à quelques *soplos,* les enfuma en les maintenant au-dessus du feu puis les passa sur tout le corps d'Ester, y compris à l'intérieur des sous-vêtements, sur les seins, le sexe et les fesses, ainsi que sur la tête et la plante des pieds. Il me demanda une cigarette allumée pour «souffler» avec un bruit de gorge sur le corps de la femme en s'attardant sur le sexe.
>
> Ensuite, il humidifia copieusement les orties en «soufflant» du *trago* et les fit prendre feu sur une des bougies. Il tint alors les orties enflammées et procéda à de forts *soplos* sur le corps d'Ester. Le *trago* prenait feu au contact des orties et le corps de l'Indienne se couvrit de flammes bleutées qu'elle éteignit en se frottant vigoureusement.

21 Je tiens ces informations du licenciado Eduardo Montesdeoca, lequel a également participé à la traduction du texte de l'annexe 1. Il me faut préciser qu'il n'a pas procédé à une analyse de discours mais qu'il m'a livré ses premières impressions étonnées sur la structure des enregistrements qu'il a traduits.

Il fit ensuite un massage appuyé à l'aide des orties éteintes n'épargnant aucun endroit du corps, puis il lui demanda de cracher six fois sur les orties et termina en lui ordonnant de se couvrir avec le poncho qu'il avait quitté pour *limpiar.*

Pendant toute la *limpiada,* il invectiva le mal, lui intimante de sortir du corps du patient et il appela la «chance» (*suerte*) (voir annexe 3).

Il agit de même avec moi puis avec Rosa, sans cependant nous enfumer avec le *sahumerio.*

Rosa avait gardé ses colliers; le taita lui demanda de les enlever; elle obtempéra en conservant toutefois un collier de perles dorées. Ester avait laissé ses *manillas* (bracelets de poignet).

Après chaque patient, le taita Alberto sortait pour jeter les orties utilisées; finalement, il rentra et se rassit.

Généralement, le taita Alberto demande depuis la porte d'une manière empressée la bouteille de *trago;* l'un des participants se précipite pour la lui tendre. Le taita procède alors à quelques *soplos* à l'extérieur de l'*oficina* puis revient en «soufflant» une ou deux fois sur la *mesa* avant de se rasseoir.

Le nombre de crachats peut varier suivant les cas et probablement en fonction de la nature du mal.

Il est possible que le crachat soit une façon de sortir le mal du corps du patient et de compléter ainsi, par une participation active (expulsion du mal effectuée par le patient), le traitement.

Ces crachats sont-ils à mettre en parallèle avec ceux qu'expectore le taita avant l'apparition de María Isabelita?

Une relation avec le rôle de la salive dans la médecine hippocratique serait intéressante à faire, la médecine traditionnelle andine ayant été influencée par ce système médical.

Par ailleurs, le taita Alberto fait une relation explicite entre l'expulsion du mal et la production de liquide: il constate la quantité de mal dont souffre le patient à la quantité de liquide qui s'échappe des orties lors des massages.

Un autre moyen permettant de «mesurer» le mal est la rapidité avec laquelle l'œuf du massage (voir ci-dessous) passe de l'état de *batido* (mêlé) à celui de *duro* (dur). Ce passage est-il conceptualisé comme l'expulsion du liquide contenu dans l'œuf?

Chacun ayant repris sa place, le taita recommença à «souffler» de la fumée et du *trago* sur la *mesa.* Après un moment de pause, il prit un des œufs sur la *mesa* et effectua un massage: il tenait l'œuf avec une main et exerçait une pression avec l'autre main. Comme pour des orties, il débuta par le crâne pour descendre jusqu'aux pieds, suivant la partie antérieure du corps d'Ester, puis il procéda de même sur le dos. Il lui demanda de cracher plusieurs fois sur l'œuf et sortit le jeter pendant qu'elle restait debout. En revenant, le taita prit de l'eau de Cologne dans la bouche et mâcha de la Congona saupoudrée de canelle qu'il «souffla» sur le corps de la patiente. Ester se frotta avec de la *Juyanquilla* après chaque *soplos* et le taita l'aida à se frictionner le dos et le dos des jambes

Ce fut ensuite le tour de Rosa puis le mien. Je ne reçus ni *soplos* d'eau de Cologne mêlé de Congona mâchée ni *Juyanquilla:* le taita Alberto avait terminé sa mince provision en traitant les deux femmes.

Tout au long de la séance, le taita écoutait les œufs en les secouant près de son oreille. Il attendait le moment où un bruit spécifique indiquerait qu'ils étaitent devenus *batido;* il calculait le temps manquant en cigarettes (temps de consumation).

L'œuf est *batido* quand il fait un léger bruit alors qu'on le secoue, bruit produit par le blanc et le jaune mêlé heurtant les parois de la coquille; les métis le considèrent alors comme avarié et les Indiens le nomment *chuya* (troublé).

Une fois la *limpiada* d'œuf terminée, l'œuf ne fait plus aucun bruit quand on le secoue: c'est le signe qu'il a «pompé» le mal qui se trouve dès lors enfermé dans l'œuf; il devient dangereux de le manger car le mal réintégrerait le corps du mangeur.

La séance continua avec une *limpiada* de papier pour Ester: elle se mit à nouveau debout sur le feu et le taita prit une double feuille de papier journal (*El Comercio*) qu'il étendit sur la *mesa.* Il procéda à quelques *soplos* de *trago* et de fumée puis il la déchira par la moitié sur une dizaine de centimètres et la posa sur la poitrine d'Ester en faisant passer le cou par la déchirure.

Elle maintint la feuille dans cette position et il «souffla» avec un bruit de gorge de la fumée sur le papier; il fît également quelques *soplos* de *trago* puis passa derrière Ester et, tirant fortement sur le papier pour le déchirer, prit les deux grands morceaux (un troisième, plus petit resta à terre) et lui frotta vigoureusement les fesses et les jambes. En faisant cela, il «soufflait» de la fumée et s'attardait plus spécialement sur le sexe. Le taita Alberto posa ensuite une nouvelle feuille sur le dos d'Ester, sans l'avoir consacrée sur la *mesa* ni l'avoir prédéchirée; il tira et la sépara en deux moitiés, observant la façon dont la feuille se déchirait en l'appréciant à voix haute. Il finit par brûler les bouts de papier entre les jambes de la patiente, faisant en sorte que les flammes les lèchent sans toutefois que la peau soit atteinte.

Je n'ai malheureusement aucune information concernant le rôle joué par le papier de journal dans la séance; sa présence ne m'a pas été signalée chez d'autres thérapeutes traditionnels.

Pourtant le papier de journal est utilisé comme remède *casero* (de bonne femme) pour soigner les extinctions de voix et les «problèmes de poitrine» et préserver le corps des atteintes du froid.

L'encre d'imprimerie a son importance puisque le côté en contenant le plus est choisi préférentiellement; de plus, elle est explicitement citée comme exerçant une action positive.

Pour terminer, le taita Alberto distribua les éléments de la *mesa.* Il commença par les pierres noires saupoudrées de canelle moulue et imbibées d'alcool et de fumée, en nous recommandant de nous les passer lentement sur le torse et le front.

Après s'être longuement massé, chacun reposa les pierres noires et le taita Alberto tendit à chaque participant une pierre blanche. Pendant que nous nous frottions avec les pierres, le taita ramassa, à l'aide d'un petit balais fait de branchage, les débris de plantes et de papier qu'il alla jeter hors de l'*oficina.*

Son absence se prolongeant, les deux femmes prirent avidement les pierres blanches et les quelques pierres noires qui gisaient sur la *mesa* pour se les passer sur le corps; je fis de même peu après. Nous observâmes avec un grand intérêt chacune des pierres; Ester et Rosa se les décrivaient avec force détails.

A son retour, le taita me tendit, comme les autres fois, les deux œillets complets qui restaient sur la *mesa;* il me précisa qu'ils avaient une action bénéfique sur la vue. Quant à Ester, qui s'était assise à la place du taita pour mieux observer les objets de la *mesa,* elle parut gênée qu'il la découvre ainsi, manipulant les éléments.

Les deux endroits mentionnés par le taita Alberto (front et torse) renferment les croix dont parle le chant (voir annexe 2). J'émets l'hypothèse que celles-ci sont des représentations des âmes que possède chaque individu; elles seraient reliées à la *sumbra* dont le retour est demandé par le taita.

Un ami indien m'expliqua que le Susto ou Espanto est produit par la perte d'une ou de plusieurs de ces croix: il est plus ou moins *apegado* (collé au corps) suivant la (les) croix perdue(s).

Les Indiens essaient alors de soigner le malade par des remèdes *casero* (de bonne femme): ils procèdent à des *limpiada* faites par des membres de la famille et vont parfois appeler l'âme et lui offrir un *agrado*[22]. En cas d'échec de cette thérapie familiale, ils ont alors recours à un *yachac taita* (voir pour des *chemins de cure* semblables) (Sánchez-Parga 1982).

Lors d'autres séances, le taita distribuait lui-même tous les éléments de la *mesa* aux participants.

Je pense que ces objets se «chargent» positivement au cours de la séance grâce à l'effet conjugué des *soplos* de *trago* et de fumée de même qu'à la présence des «puissances» chrétiennes et préhispaniques; le taita Alberto joue ainsi le rôle d'intermédiaire entre celles-ci et les objets de la *mesa* ou les patients. De cette manière, protégés par la fumée, des objets dont le «mal» a été expulsé par les *soplos* de *trago* sont chargés de la «force» (sinchy) transmise par le *yachac taita.*

Une image fera mieux comprendre cette hypothèse: le taita serait un transformateur relié à des sources d'énergie (les «puissances»); il transmettrait cette énergie à diverses batteries (les objets de la *mesa* ou les chemises) et l'utiliserait pour nettoyer les patients à l'aide de divers instruments (*soplos* et *limpiadas*). On peut comprendre ainsi qu'il est bénéfique de se frictionner avec ces objets afin qu'ils «déchargent» l'énergie (sinchy) dont ils sont les dépositaires dans le corps du patient.

Rosa donna une longue chemise propre au taita pour qu'il la consacre: il l'étendit sur la *mesa* en désordre, prit l'encolure et «souffla» du *trago* et de la fumée en répétant le prénom de l'Indienne à plusieurs reprises, puis il appela la bénédiction des différentes «puissances» et la rendit à Rosa. Il procéda de même avec la chemise d'Ester puis se tournant vers moi, il me demanda si je voulais faire consacrer une chemise; j'acceptai et lui donnai mon T-shirt.

Finalement, les deux femmes payèrent la somme demandée par María Isabelita en

22 Terme espagnol signifiant plaisir ou agrément: petit paquet composé de divers aliments (pains, bananes, *trago,* bonbons, etc.) enveloppés dans une pièce de tissu. Il est parfois offert aux «puissances» préhispaniques et plus généralement aux hôtes lors des fêtes ou à l'occasion de demandes particulières.

plaçant l'argent sur la *mesa,* entre les pierres noires ou à côté d'elles; je fis de même avec un billet important et le taita me rendit la monnaie. Il rangea les éléments de la *mesa* dans son sac, laissant une partie des pétales d'œillets sur le papier de journal qu'il plia et laissa là.

Le soleil s'était levé, le taita sortit pour regagner la grande maison; Rosa descendit immédiatement chez elle alors qu'Ester, visiblement fatiguée, resta dans l'*oficina* pour dormir avec sa fille. María Isabelita lui avait recommandé de ne pas partir tôt car, après la thérapie, elle se trouverait vulnérable et risquerait de rencontrer des animaux en liberté (chiens, taureaux, cochons), ce qui pouvait se révéler dangereux pour elle; elle craignait surtout de rencontrer des gens envieux.

J'allai saluer et remercier le taita Alberto dans la grande maison. Il m'invita à partager son petit déjeuner constitué par le même repas que le soir précédant: de la *mazamorra.* Je partis vers sept heures et redescendis à Cotacachi.

En poursuivant l'hypothèse de l'énergie déposée dans les objets, la consécration des chemises peut se comprendre ainsi: le taita, invoquant les «puissances» et les dirigeant sur le patient, comme il le fit lors des *limpiadas,* «charge» la chemise de «force» (sinchy). Cette pièce du vêtement, portée à même le corps, protègera, «blindera» le patient contre les attaques du «mal».

Si, je n'ai pas encore conceptualisé précisément les notions de «force», «puissance» et «mal», elles s'inscrivent pourtant dans la conception du monde en vigueur aussi bien chez les Indiens que chez les Métis de la région. La «force» est un principe explicatif utilisé par les *yachac taita* eux-mêmes; les «puissances» sont désignées par leur nom propre sans que l'on parle d'elles en général; quant au «mal», c'est un concept qui a cours dans le monde andin équatorien, il est relié à la notion d'envie. (Pour une étude approfondie de cette idée, voir Bernand 1985 et Muñoz-Bernand 1986.)

Le taita Alberto recommande à ses patients de ne pas se laver pendant les trois jours qui suivent la séance; certains thérapeutes traditionnels portent l'interdiction jusqu'à sept jours. Je pense, en relation avec l'hypothèse antérieure, que cette prohibition permet aux éléments de la *curada* (thérapie traditionnelle), orties, œufs, *trago,* «force», etc., de continuer de faire leurs effets sur le corps du patient et de le protéger contre les «puissances» négatives.

Généralement, le tissu qui délimite la *mesa* appartient à l'un des participants qui l'emporte chez lui avec les restes de pétales d'œillets. Il est probable que le paquet ainsi formé continuera de dégager une action positive ou protectrice pour son détenteur. Devient-il une amulette?

En conclusion, je voudrais parler des effets que cette séance a eu sur moi: sur le plan physique, je me suis senti plein d'énergie, je n'ai pas ressenti la fatigue de cette nuit de veille, ni les effets de l'alcool. En outre, ma digestion s'est améliorée.

Cependant, il arrive parfois qu'une séance produise des suites épuisantes; cela peut être dû à la quantité de «mal» qu'expulse le thérapeute

traditionnel du corps de son patient. Ceci expliquerait la vulnérabilité et la fatigue d'Ester ainsi que l'épuisement ressenti par d'autres patients.

D'autre part, cette séance avait pour but de me «donner la chance» (*para tener suerte*). Or, si mon enquête piétinait jusqu'àlors, elle s'est par la suite très bien déroulée ...

Annexe 1

T. A. Bendición del Padre, bendición del Espiritu Santu, bendición del Padre, bendición de Dios, Espiritu Santu. Ester Ulcuango

V. Ester Ulcuango (rires)

T. A. Ester Ulcuango nosotros somos de Dios, la cruz grande, tambien (...) una cruz, cruz de oro del altísimo; en nuestro Padre Dios, Dios creemos, cruz del Quinde, Cruz del pecho, San Antonio, camine con ánimo Señor, cure con animo Señor; nosotros estamos en Dios, en la cruz del Senor. ¿Ahora está jueves?

V. Si, ahora es jueves.

T. A. Jueves de madrugadu, a las 3 de la mañana, a las 4 de la mañana, a las 5 de la mañana, a las 6 de la mañana; este jueves dando la bendición. Ester Ulcuango andara con fuerza y con coraje Señora. Ester Ulcuango, Nuestro Señor JesuCristo dando la bendición que se levante ahí mismo. En las palmas de mi mano, con la cruz de el (JesuCristo), con nuestra cruz del pecho, nosotros debemos andar con fuerza, con ánimo, con fuerte coraje. Esta sombra (inau). Nosotros estamos al medio, estabamos quemados. Ahí estabamos parados (para rezar) ... Eso te pedimos, estamos limpios ... Dios de los indígenas, Agua Santa de Banos, Virgen de Agua Santa, nuestro Señor JesuCristo, al dar la bendición, de la vida al mundo, Nuestro Padre Dios (murmullo) tiene que andar duro, con ánimo, tiene que andar con coraje, tiene que andar con la sombra, amparado por la sombra, por la cruz de oro y la cruz del Santísimo, poniéndose de pie aquicito. El día jueves madrugado, nosotros, Padre Señor JesuCristo nos paramos a pedirte, en las plantas de nuestras manos.

¡Dáme tabaco!

Nosotros debemos andar con ánimo, con coraje, con fuerza. Y hay que detenerse al pie de la cruz de oro del Señor. Ester Ulcuango nuestro Señor JesuCristo de la santa bendición para cualquier dolor que tenga, para echar cualquier dolor, ya lo sabemos; yo todavía no

lo sé ... Nuestro Señor JesuCristo ... En la cruz de oro, deteniéndonos (para orar) en las plantas de nuestras manos, con nuestra cruz del pecho.

¿Luis Ulcuango es el señor? ¿Como se llama?

Annexe 2

Muyurishun sumbracu muyurishun
Volveremos sombra, volveremos
Rocito cayacunmi Marita Isabelita
Rocito esta llamando Marita Isabelita
Josecito Francisquito muyurishun Palomita
Josectio Francisquito volveremos Palomita
Palomita sombracula urcu puyu, urculla
Palomita sombrita nube del cerro, cerrito
Rosas puyu cayarishun, muyurishun
Llamemos las rosas de la nube, volvamos
Haiquan yarin canpac jardin urcu
Que venga pronto tu jardin del cerro
cayacushun, Espirita Alcuango cayacushun, muyurishun
Llamemos Espirita Alcuango llamemos, volvamos
Palomita sombraculla, muyurishun, Palomita urcuculla
Palomita, sombrita volvamos, Palomita, cerrito
Rusas puyu urcuculla muyurishun jardin urcu
Rosas de nube, cerrito, volvamos al jardín del cerro
Mai mundo, mai llacta puricushpa, palomita urcuculla
(El alma está por cualquier parte) caminando por cualquier mundo
por cualquier pueblo, Palomita, cerrito
Cayacushun muyurishun Esterita cayacunmi. Alcuango cayacunmi
Llamemos, volvamos, Esterita está llamando Alcuango está llamando

¡Ulcuango es taiticu!

Ulcuango Muyurishun jardín urcu cayacushun
Ulcuango. Volvamos al jardín del cerro, llamemos
Shamuyari sumbraculla, muyurishun jardin urcu
Ven sombrita, volvamos al jardín del cerro
Palomita sombraculla, rusas puyu urcuculla
Palomita, sombrita, rosas de la nube, cerrito, llamemos
Rosas puyu cayacushun, muyurishun sumbraculla cayacushun
Llamemos a la rosa de la nube, volvamos, sombrita, llamemos
Haiquanyari canpac jardín, Muyurishun jardín urcu

Pronto a tu jardín, volvamos al jardín del cerro
Rusas puyu urcuculla cayacushun, mai mundo, mai llacta
llamemos a las rosas de la nube del cerrito, por cualquier mundo, por cualquier pueblo
Puricushpa muyurishun, Haiquanyarin canpac jardín
Andando, hay que volver, pronto a tu jardín
Palomita sombraculla muyurishun, haiquanyarin canpac jardín
Palomita, sombrita volvamos, pronto a tu jardín
Jardin urcu muyurishun, Rosas puyu urcuculla cayacushun
Volvamos al jardín del cerro, llamemos a las rosas de la nube del cerrito
Muyurishun jardin urcu, haiquanyarin canpac vino
Volvamos al jardín del cerro, ten tu vino
Haiquanyarin canpac jardín
Pronto a tu jardín
Mundo senorita, mundo muyurishun, Ester Alcuango, ñucanchic
Volvamos al mundo senorita, Ester Alcuango, somos
yaya Dios canchic (murmullo) La bendicion del Padre, Espiritu de nuestro Padre Dios, (musmullo) La bendición del Padre, Espiritu
Santa bendicion del Padre Espiritu (murmullo)
Santa bendición del Padre, Espiritu (murmullo)

Annexe 3

Keri eliso, keri eliso, keri eliso, Criste eliso, Criste
Keri eliso, keri eliso, keri eliso, Criste eliso, Criste

audinos, limpia concepción mamita, limpia conceptión taiticu
audinos, limpia concepción mamita, limpia conceptión taiticu

Ñucanchic Agua Santa de Banos, Agua Santa ñucanchic Virgen
Nuestra Agua Santa de Banos, Agua Santa Nuestra Virgen

Can senorpac ñucanchic maqui plantapi, ñucanchic frente
Tu, senor, en nuestras palmas de las manos, en la cruz
cruzpi ñucanchic pichu cruzpi, limpia concepción mamita
de nuestro frente, en nuestra cruz del pecho
limpia concepción taiticu, Agua Santa de Banos, Agua Santa
limpia concepción taiticu, Agua Santa de Banos, Agua Santa

Virgen, ñucanchic yaya Dios
Virgen, Nuestro Padre Dios

(...)

Llucshi chiqui, llucshi chiqui, llucshi chiqui, canpac chaqui
Sal mala suerte, sal mala suerte, sal mala suerte, de la planta
plantamanta, cungurimanta chaquiplantamanta llucshi aya
de tu pie, de la rodilla de la planta del pie, sal «diablo»
llucshi chiqui, llucshi aya, haiqua, toma cucabi haiqua toma
Sal mala suerte, sal «demonio», toma, toma el cucabi, (merienda), toma, toma
almuerzo, toma desayuno, caraju aya puercu llucshi aya, llucshi
almuerzo, toma el desayuno, carajo, puerco «demonio», sal «demonio»
chiqui, llucshi malo
sal mala suerte, sal malo

(...)

L'annexe 1 est donnée immédiatement en traduction espagnole. Les annexes 2 et 3 en bilingue: original quichua et traduction espagnole. Ces deux derniers textes proviennent d'une autre séance de thérapie, mais le chant et les injonctions ne varient que peu d'une séance à l'autre.

Résumé

Description précise d'une séance de thérapie chez un *yachac taita* (thérapeute traditionnel) dans les Andes septentrionales de l'Equateur. La session est suivie pas à pas, des hypothèses et des comparaisons avec d'autres séances de thérapie permettent de la replacer dans un cadre plus général. L'auteur ne présente pas d'interprétation théorique mais une approche descriptive d'un rituel particulier.

Bibliographie

BERNAND Carmen, 1985. *La solitude des Renaissants,* Presses de la Renaissance 237 p. Paris.

BUITRON Anibal et BUITRON Barbara, 1966. «Leyendas y supersticiones indígenas de Otavalo, Ecuador». *América indígena* vol. XXVI (1), p. 53–75. Mexico.

DUVIGNAUD Jean, 1977. *Le don du rien,* Stock, 315 p. Paris.

JARA Fausto et MOYA Ruth, 1982. *Taruca, Ecuador quichuacunapac rimashca rimaicuna; La Venada literatura oral quichua del Ecuador,* Consejo Provincial de Pichincha, 319 p. Quito.

MENA Vincente, 1969. «Algunos aspectos de medicina popular en La Calera, Provincia de Imbabura». *Revista del Folklor Ecuatoriano* 3, p. 5–39. Quito.

MUÑOZ-BERNAND Carmen, 1986. *Enfermedad, daño e ideologia,* Abya-Yala, 213 p. Quito.

ORTEGA Fernando, 1983. *Hierbas medicinales, Quito urbano 1983,* ININMS, 71 p. Quito.

SÁNCHEZ-PARGA José, 1982. «Los caminos de la cura», in: *Política de salud y comunidad andina,* p. 121–138. CAAP, Quito.

SÁNCHEZ-PARGA José et PINEDA Rafael, 1985. «Los yachac de Ilumán». *Cultura* 21, p. 511–581. Quito.

WHITE Alan, 1982. *Hierbas medicinales del Ecuador; Herbs of Ecuador.* Libri Mundi, 379 p. Quito.