



**HAL**  
open science

# LES NOUVEAUX ESPACES PUBLICS CHEZ LES YUCUNA D'AMAZONIE COLOMBIENNE

Laurent Fontaine

► **To cite this version:**

Laurent Fontaine. LES NOUVEAUX ESPACES PUBLICS CHEZ LES YUCUNA D'AMAZONIE COLOMBIENNE. Journal de la Société des américanistes, 2013, 99 (1). hal-01408950

**HAL Id: hal-01408950**

**<https://hal.science/hal-01408950>**

Submitted on 5 Dec 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## LES NOUVEAUX ESPACES PUBLICS CHEZ LES YUCUNA D'AMAZONIE COLOMBIENNE

Laurent FONTAINE

Membre du Laboratoire des langues et civilisations à tradition orale

(Lacito, UMR 7107 du CNRS), 7 rue Guy Môquet (bâtiment D), 94801 Villejuif cedex  
[fontaine@vjf.cnrs.fr].

Depuis le début du XXème siècle, les contacts réguliers des Yucuna avec certains nouveaux acteurs extérieurs les ont progressivement amené à faire l'expérience de nouveaux espaces publics, en transformant définitivement leur organisation sociale. Cet article passe en revue l'histoire de ces espaces. L'analyse des lieux de rassemblement traditionnel montre qu'ils se distinguent des espaces publics modernes. Ce n'est qu'avec l'entrée en scène des exploiters de caoutchouc, représentants de l'Etat et missionnaires, que les communautés yucuna sont forcées de s'ouvrir vers la société englobante. Durant les années 70, les anthropologues ont contribué à organiser les assemblées indigènes, et ils participent encore (qu'ils le veuillent ou non) aux transformations des espaces publics chez les indigènes. [Mots-clés : espace public, contexte, Yucuna, Amazonie, Colombie.]

Since the beginning of the twentieth century, the regular contacts of the Yucuna Indians with some new external actors have gradually led them to experience new public spaces, permanently transforming their social organization. This article reviews the history of these spaces. The analysis of traditional gathering areas shows that they are distinguishable from modern public spaces. It is only with the entrance of the rubber exploiters, state officials and missionaries, that the Yucuna communities were forced to open up to the surrounding society. During the 70's anthropologists had contributed in organizing the indigenous assemblies, and they still participate (willingly or not) to transform public spaces among the natives. [Key words: public space, context, Yucuna, Amazon, Colombia.]

Desde el comienzo del siglo veinte, los contactos regulares de los indígenas yucuna con unos nuevos actores exteriores los han progresivamente conducido a experimentar nuevos espacios públicos, transformando definitivamente su organización social. Este artículo examina la historia de estos espacios. El análisis de las áreas de agrupación tradicional muestra que se distinguen de los espacios públicos modernos. Es únicamente cuando llegaron los caucheros, corregidores y misioneros, que las comunidades yucuna fueron obligadas a abrirse hacia la sociedad englobante. Durante los años setenta, los antropólogos contribuyeron en organizar las asambleas indígenas, y participan todavía hoy en día (voluntariamente o no) a la transformación de los espacios públicos entre los nativos [Palabras claves: espacio público, contexto, Yucuna, Amazonas, Colombia.]

Que l'on considère les Indiens yucuna comme une société « froide », ou qu'on les caractérise « sans Etat » ou « sans écriture », ceux-ci n'ont probablement jamais produit par eux-mêmes d'espace laissant libre cours à la circulation des idées et des débats tels que ceux

des sociétés industrialisées. Quoi qu'il en soit, si tel n'avait pas été le cas, on peut supposer qu'ils auraient été assez conséquents et révolutionnaires pour engager et accélérer certaines transformations radicales de leur système social. Mais aucune trace ne permet de présumer l'institutionnalisation d'espaces aussi « politiques » (en tant qu'espaces spécialisés) chez les Yucuna comme dans la plupart des cultures amazoniennes.

Dans cet article, nous considérerons la notion d' « espace public »<sup>1</sup> au sens d'Habermas, en tant que lieu de « publicité », c'est-à-dire de propagation des informations, des idées et des débats. Rappelons que selon cet auteur, les espaces publics furent historiquement institués et promus par la société bourgeoise depuis le XVIIIème siècle (Habermas 1978).

Dès lors que l'on veut prendre en compte la notion d'espace public au sein d'une société traditionnelle comme celle des Yucuna, deux questions anthropologiques surgissent immédiatement<sup>2</sup> :

- L'une est de savoir si la société considérée n'aurait pas élaboré « quelque chose » – une conception, une pratique, un mode d'organisation – qui ressemble à un « espace public ». Ce qui permet d'examiner en détail un certain nombre de caractéristiques et fonctionnements communs à cet objet dans différentes sociétés, afin de construire une base comparative.

- L'autre est de s'interroger sur les influences de notre société moderne par l'intermédiaire de cet objet d'étude. De quelles manières celui-ci peut transformer une société traditionnelle à son contact ?

Face à ces deux questions, l'ethnologue des sociétés traditionnelles contemporaines (appartenant pleinement à notre temps) éprouve souvent des difficultés à distinguer au sein de son objet ce qui est originel à la culture considérée et ce qui a été introduit par la société dominante (voire par les ethnologues eux-mêmes).

Durant la seconde moitié du XXème siècle, les Yucuna se sont mis à admettre de nouvelles formes d'espace public qui furent introduites par les Blancs (notamment par les missionnaires, linguistes et ethnologues).<sup>3</sup> A tel point qu'ils savent aujourd'hui les reproduire au sein de leur organisation sociale, que ce soit de manière interne ou vis-à-vis de l'extérieur.

A l'opposé de ces transformations relativement récentes de l'organisation sociale, les autres situations communicatives d'origine traditionnelle se caractérisent par une certaine « fermeture » du domaine d'accessibilité (tant au niveau de l'émission que de la réception des énoncés). Au sein de ces différents cadres d'énonciation, le champ de diffusion des informations reste restreint, et les paroles sont généralement privées ou secrètes<sup>4</sup> (réservées à certaines personnes).

Certaines situations précises (rassemblements de guerre, cérémonies dansantes) constituent néanmoins des cas intéressants susceptibles de faire exception, c'est pourquoi je les étudierai du point de vue de leurs différentes conditions d'énonciation pour mieux considérer dans quelle mesure elles se distinguent de celle des espaces publics modernes.

Une fois que nous aurons précisé ces distinctions, nous serons mieux disposés pour retracer historiquement la progressive transformation des espaces publics, et pour analyser leur participation au changement de l'organisation sociale. Enfin, je m'intéresserai au rôle des ethnologues en intégrant au domaine d'étude leur participation dans la transformation des espaces publics, tant sur le plan de leurs activités de terrain que sur celui des documents qu'ils produisent et diffusent.

## **LES ESPACES DE RASSEMBLEMENT TRADITIONNELS**

Si l'on veut se faire une idée des formes d'espace public existant chez les Yucuna avant que ceux-ci n'apprennent à reproduire celles des Blancs, il convient d'examiner en quoi (selon quels critères) certains lieux traditionnels peuvent être apparentés à des degrés divers à des espaces publics modernes, notamment dans certains types de contexte.

Chez les Yucuna, la maloca (grande maison plurifamiliale et festive) est l'espace qui partage le plus de points communs avec les espaces publics de nos sociétés industrialisées : 1) Elle est un espace social<sup>5</sup> d'usage collectif (pour ses nombreux résidents, les familles voisines, les visiteurs ou les invités). 2) Elle est un espace de rassemblement régulier, particulièrement en cas de conflit ou de cérémonie, comme nous allons le voir. 3) Elle est une place permettant de parler et d'être entendu au sein d'une foule,<sup>6</sup> et donc de diffuser des informations à beaucoup d'auditeurs.

Mais à la différence des espaces publics modernes (au sens d'Habermas), on ne peut pas y débattre, avancer des idées nouvelles, ou laisser circuler et manipuler les informations qui y sont produites au-delà de certains groupes particuliers et restreints. En outre, l'autorité traditionnelle ne s'appuie jamais sur le consensus d'une majorité au sein d'une population donnée (en cela, elle ne peut être légitime au-delà de son clan relativement restreint). L'autorité traditionnelle s'appuie au contraire sur des paroles prononcées en petits comités (peu soucieuses de l'approbation au-delà du clan) et même essentiellement sur des paroles secrètes (notamment ceux de l'initiation rituelle et du chamanisme). Etant donné ces caractéristiques propres aux Yucuna, comme à beaucoup d'autres sociétés traditionnelles, de telles sociétés pourraient être qualifiées de « sociétés sans publicité », ou de « sociétés du secret<sup>7</sup> », par opposition à nos sociétés modernes, que l'on appellerait « sociétés de la publicité ».

Pour traiter plus précisément des situations de communication traditionnelles qui partagent certains traits communs avec les espaces publics modernes, j'examinerai celles qui restreignent le moins le nombre de leurs auditeurs potentiels. Car contrairement aux situations de communication publique moderne, toute situation de communication traditionnelle yucuna *se doit de connaître ses auditeurs, et de choisir parmi eux les destinataires aptes à recevoir l'information*. Aucune parole, aucun message ne peut donc être diffusé ouvertement. La qualification du candidat à la réception de l'information dépend toujours de toute une série de conditions contextuelles dans lesquelles entrent le plus souvent en jeu ses caractéristiques propres (sexe, âge, statut), ses relations avec le locuteur (parenté, clan), son respect des règles sociales (division des tâches, rituels), ou encore le type de scénario engagé avec le locuteur (complémentarité des rôles au sein d'une activité commune). Autant dire que traditionnellement la parole yucuna est toujours obligatoirement dirigée à l'attention d'un certain groupe ou d'une certaine personne, clairement identifiée. Son auditoire n'est jamais anonyme.

Chez les Yucuna, les situations communicatives visant un auditoire relativement large, même s'il reste toujours réservé à un groupe déterminé et connu, sont avant tout des occasions de « se regrouper » (*jawakákajo*).<sup>8</sup> Il s'agit principalement des rassemblements liés aux conflits et des cérémonies.

### **Les rassemblements liés aux conflits**

A en croire les différentes sources historiques, il semblerait que les rassemblements liés aux conflits étaient autrefois relativement courants au vu du nombre de guerres intertribales pratiquées dans la région et ayant été repérées depuis le XVII<sup>e</sup> siècle (Pineda 1985). De tels conflits se seraient même grandement intensifiés en raison du trafic d'esclaves comme peut encore en témoigner Crevaux, un voyageur français, durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (Llanos et Pineda 1982) et auraient eu un « grand impact démographique » en entraînant une chute radicale de la population du Bas Caqueta autrefois très peuplée (Van der Hammen 1992, pp. 27-28 ; Karadimas 1997, pp. 39-40).

Les ralliements de guerre sont largement représentés dans les mythes et autres récits<sup>9</sup>. Dans ceux que j'ai pu transcrire et traduire,<sup>10</sup> le verbe *jawakákajo* (« se regrouper ») renvoie le plus souvent à des ralliements stratégiques liés à des contextes de guerre. Examinons quelques-unes des scènes représentées :

a) Dans le mythe du grillon contre la chauve-souris, cette dernière part en guerre contre le grillon pour se venger d'une offense dite à sa femme à son sujet. Mais après l'échec cuisant d'une première bataille, la chauve-souris « rassembla un grand nombre de ses frères (*kajrú rawakáchiyaka rika'jná*) dans sa maloca » pour préparer sa revanche.

b) Dans le Mythe du Jaguar Jiyánama, le père de celui-ci est d'abord tué par son oncle paternel, ce qui incite sa mère à se réfugier avec Jiyánama encore enfant chez l'Ancêtre des vers de terre. Mais plus tard, le jeune Jiyánama s'aperçoit que les poissons de son père adoptif sont tirés d'une écoeurante décomposition de ce dernier dans la rivière. Alors il décide de fuir avec sa mère. Et l'Ancêtre lombric « rassembla ses clans » (*rawakáchiya rika'ána*) pour partir à leur poursuite.

c) Dans le mythe de Kuwáiri, celui-ci s'aperçoit que sa sœur s'est fait engrossée par le père des serpents. Lors d'une cueillette en forêt, il la tue en faisant tomber sur elle un énorme régime de *milpeso*, ce qui fait éclater son ventre en laissant fuir une multitude de petits serpents qu'il ne parvient pas à exterminer. Plus tard, les serpents « se rassemblèrent entre eux » (*nawakáchiyo pekowaka*), et décidèrent de venger leur mère. Ils préparèrent alors une énorme marmite de curare pour tuer Kuwáiri.

Si l'on admet que la plupart des événements ordinaires décrits dans les mythes s'inspirent de pratiques sociales réelles ou ayant existé historiquement (Propp 1983), une bonne part des regroupements traditionnels semblent avoir été des « rassemblements militaires » permettant à un chef de guerre d'organiser ses attaques à partir de sa maloca, notamment dans des situations de revanche guerrière (a), de poursuite (b) ou de vendetta (c). Pour chacun de ces rassemblements, les chefs envoyaient des émissaires chez leurs frères et alliés à qui ils demandaient de transmettre formellement des paroles cérémonielles qui avaient pour fonction d'annoncer les raisons de leurs griefs, et de les solliciter au plus vite. Puis, une fois qu'ils étaient arrivés dans la maloca du chef, les hommes attendaient généralement le soir<sup>11</sup> pour discuter en conciliabule, particulièrement pour évaluer entre eux la gravité des événements, prendre des décisions, élaborer des stratégies, ou encore faire de la divination de guerre<sup>12</sup>. On comprendra que de tels espaces de rassemblement ne sont jamais vraiment ouverts (même s'ils appellent à la communication à l'intérieur d'un groupe), car les discussions et décisions prises en temps de guerre doivent absolument rester secrètes au sein du groupe pour ne pas alerter l'ennemi.

Parmi les situations de conflit suscitant des regroupements et des déclarations en assemblée, il peut y avoir également la préparation d'une fuite, ce qui est le cas dans certaines histoires de guerre, lorsqu'un repli stratégique est devenu nécessaire. L'histoire de Ka'marí présente ce type de situation, ainsi qu'un autre cas de rassemblement intéressant qui sera exposé plus loin.

Pour préciser davantage les caractéristiques propres aux rassemblements dans des situations de conflits, je mentionnerai le cas particulier du mythe de Kanumá, le premier homme (Herrera 1975a ; 1975b ; Schackt 1994, pp. 29-36 ; Fontaine 2010b). Au début, ce dernier est au service (domestique) des Ñamatu, les premières femmes, douées de pouvoirs surnaturels. Mais un jour, il leur vole les flûtes sacrées du Yurupari,<sup>13</sup> qu'elles lui avaient toujours interdit de voir. « Le soir, elles se rassemblent (*nawakicho*) dans la maloca pour parler entre elles », et considèrent qu'elles ne peuvent plus vivre avec lui. Elles fuient alors en abandonnant Kanumá. S'en suit alors une course poursuite du haut du fleuve Miriti jusqu'à l'embouchure de l'Amazone.

Cet épisode du mythe qui traite des différences sociales entre hommes et femmes est intéressant, particulièrement parce que les rapports de genre sont inversés : les femmes se rassemblent ainsi entre elles pour parler et prendre des décisions collectives. Ce qu'elles ne peuvent précisément pas faire, car dans la société traditionnelle, toute parole exprimée devant une assemblée est obligatoirement masculine. A aucun moment de rassemblement, elles ne peuvent participer aux prises de décisions collectives pour régler des conflits, ce qui les

empêche de traiter de leurs conditions spécifiques ou de leurs rapports aux hommes, contrairement à ces derniers, notamment dans les rites de Yurupari où les femmes sont tenues à l'écart. L'espace de rassemblement traditionnel est donc avant tout un rapport social dans lequel les droits et les devoirs des uns et des autres sont strictement réglementés.

Un dernier motif de rassemblement lié au conflit est décrit dans l'histoire de Ka'marí, l'ancêtre éponyme des Matapi.<sup>14</sup> Après maintes batailles entre le clan de Ka'marí et celui de son frère Junimari, ce dernier est obligé de regrouper ses compagnons pour fuir et demander refuge auprès de plusieurs tribus habitant à proximité du fleuve Apaporis. L'un des chefs locaux organise alors plusieurs rassemblements avec tous les groupes voisins pour prendre une décision à propos de cette demande d'asile. Après un accueil hostile et menaçant, ces groupes finiront par les accepter et même par les aider concrètement en leur prêtant une partie de leurs terres cultivées et en participant à leurs travaux d'installation (maloca, jardins).

### Les rassemblements cérémoniels

A part les conflits, les cérémonies aussi rassemblent les gens. Celles-ci sont principalement de deux types : les enterrements et les fêtes.

Là encore, de tels rassemblements ne sont pas à proprement parler « publics », car s'ils tendent à rapprocher certaines personnes ou certaines connaissances, ils prennent également soin d'écarter tout intrus indésirable, mais certains messages peuvent néanmoins être diffusés « publiquement », c'est-à-dire au-delà des rassemblements en eux-mêmes, notamment pour déclarer, officialiser ou sacraliser le moment de la cérémonie.

- Pour les *cérémonies funéraires*, cela est d'autant plus vrai qu'il est assez difficile pour un ethnologue de s'y faire inviter, s'il n'est pas lui-même un ami intime du défunt ou de sa famille.

Selon les informations que j'ai recueillies faute d'avoir été invité à l'une de ces cérémonies de deuil, les normes seraient assez strictes et éprouvantes, puisqu'il s'agirait de « pleurer » (*iyákaje*) avec les proches du défunt pendant trois journées successives. Les vieillards, quant à eux, chanteraient sur un pas de danses sacrées en portant des costumes spéciaux ne pouvant pas être utilisés à d'autres moments. En outre, il est formellement interdit de rire ou d'émettre le moindre ricanement pendant toute la durée du rituel, pour ne pas déclencher la colère et la malédiction de Ña'ámatu, la femme mythique qui enseigna les danses de deuil aux humains.<sup>15</sup>

Signalons néanmoins qu'une cérémonie funéraire yucuna n'est pas seulement une situation dans laquelle tout ce qui est pratiqué est uniquement destiné aux participants autorisés à se réunir autour du défunt, elle est aussi l'occasion de fournir le seul acte « public » de tout le rituel : l'annonce du décès au son des tambours *manguaré*.<sup>16</sup> En effet, selon le type de rythme qui est martelé, chacun peut en principe reconnaître, quelle que soit son identité, la situation funéraire, et peut-être même le statut du défunt.<sup>17</sup>

Contrairement à la plupart des autres informations, l'annonce d'un décès n'a généralement rien de secret, surtout si elle a été manifestée (ou rendue publique) au son des *manguaré*. Chacun est libre de diffuser la nouvelle, à condition de parler du mort avec respect. Dès lors, tous les êtres, humains ou non humains, sont conviés à pleurer en même temps que les endeuillés. Selon certains anciens, plusieurs chants de deuil auraient été transmis aux humains par certaines espèces animales (notamment les poissons). De ce fait, tous les animaux seraient aptes à les entendre, ce qui les inciterait à faire silence et à pleurer également.

- Pour les *cérémonies dansantes*, les rassemblements sont aussi réservés aux seuls groupes des invités. Ainsi, un maître de maloca organisant la fête se doit de les inviter en bonne et due forme, c'est-à-dire en faisant transmettre ses paroles cérémonielles d'invitation (*yukupéra'kaje*) à chaque chef local par l'intermédiaire de ses émissaires.

La mythologie rend compte de cette restriction d'accès propre aux cérémonies festives.

Dans le mythe de Kawáirimi (Jacopin 1981), lorsque celui-ci rencontre un groupe de toucans et de loriots faisant route vers la fête des animaux, il ne peut tenter de s'y rendre avec eux sans leur demander leur avis. Ce à quoi ils répondent : « Je ne sais pas compagnon. Je ne sais pas si c'est possible, si c'est bien que tu viennes avec nous... Ce sont tes ennemis, tu ne peux pas nous accompagner. » (*Ibid.*, p. 96). Plus tard, l'intrusion du héros ne manquera pas de susciter la colère du singe capucin, et son désir de le tuer (*Ibid.*, p. 97).

De même, dans le mythe du Jaguar Jiyánama, lorsque le jeune héros rencontre les hiboux qui vont danser pour son oncle jaguar, ceux-ci s'appêtent à demander la fille de ce dernier pour le fils de leur chef. Jiyánama propose alors de les accompagner, mais ceux-ci refusent d'abord catégoriquement, en lui répondant qu'il pourrait leur piquer la fille, ou encore se faire tuer par son oncle jaguar (qui est déjà le meurtrier de son père). Ils finiront par accepter mais, évidemment, le regretteront...

Outre ces restrictions d'accès aux participants, toute cérémonie dansante restreint également les possibilités d'énonciation, d'écoute ou de compréhension. D'un côté, certains genres de parole ne peuvent être énoncés que par certains locuteurs. De l'autre, ils ne peuvent être entendus que par certains destinataires. Au sein d'une assemblée, et pour chaque genre de parole, il est donc souvent pertinent de bien distinguer l'auditoire proprement dit, autorisé à écouter ou obligé d'entendre, du reste de l'assemblée non autorisé à écouter ou non obligé d'entendre. Ainsi, pour un auditoire donné, il est parfois utile de préciser ce que j'appelle le *non auditoire*, c'est-à-dire l'ensemble des individus présents dans une assemblée auxquels un message n'est pas adressé (= l'ensemble complémentaire de l'auditoire).

Pour chaque genre de parole censé être énoncé en direction d'un grand nombre de destinataires lors des cérémonies, on peut distinguer plusieurs ensembles de sujets plus ou moins restreints en ce qui concerne leur type de participation supposée dans la communication. Ainsi, des plaisanteries à allusions sexuelles sont fréquemment dites à voix haute par des hommes devant la foule, presque toujours à l'attention d'autres hommes. Les grossièretés sont en quelques sortes ritualisées ou prévues, et participent aux plaisirs de la fête. Mais il est très rare qu'elles soient dites à des femmes (car cela est offensant pour elles devant de nombreuses personnes), et celles-ci ne sont pas censées en rire (encore moins les enfants), si elles veulent préserver une certaine dignité ou respectabilité (leur sérieux étant souvent associé au courage au travail).

Notons bien que pour une anthropologie qui souhaite définir les conditions de sa propre pragmatique (Rumsey 2009 ; Severi 2009, p. 14), cette distinction entre auditoire et non auditoire est cruciale. Car c'est souvent le fait que certaines paroles puissent diviser parmi les personnes présentes, celles qui sont *obligées ou non de les écouter*, et celles qui sont *autorisées ou non de les entendre*, qui rend possible la superposition de plusieurs cadres d'interaction au sein d'un même espace de perception. Cet effet particulier des actes de parole (Austin 1970) de diviser les cadres d'interaction en excluant certains interlocuteurs à l'intérieur d'un même contexte, est évidemment l'une des raisons pour lesquelles les principes de coopération de Grice (1979) et de pertinence de Sperber et Wilson (1989) ne peuvent pas être utilisés dans bon nombre de situations d'interlocution étudiées par les ethnologues (notamment dans les rituels) pour faire des inférences. D'où la nécessité de dégager au préalable les règles propres à chaque type de contexte, pour envisager les inférences pouvant être réalisées par les différents auditeurs potentiels (Fontaine 2001).

A l'opposé des paroles peu valorisées ou valorisantes qui viennent d'être mentionnées, d'autres formes d'énonciation à large auditoire constituent l'essentiel de ce qui doit absolument être dit lors d'une fête. Il s'agit des dialogues cérémoniels et des incantations.

Si les dialogues cérémoniels sont très importants, c'est certainement parce qu'ils explicitent les nombreuses conventions propres à la fête, particulièrement celles pour lesquelles elle a été engagée, et en vertu desquelles chacun est en droit d'attendre un ensemble de devoirs implicitement admis par les autres participants du seul fait de leur présence et de

leur coopération au rituel. Seuls les initiés assumant certaines charges lors des cérémonies (maître de maloca, chanteurs, chamanes ou soigneurs) sont autorisés à connaître<sup>18</sup> et à débiter ces paroles dans un langage très formel et particulier à leurs langues spécifiques, si bien que les non initiés, les femmes et les enfants ne peuvent généralement les comprendre.

Les dialogues cérémoniels se font toujours par paires de partenaires. Ils sont dits uniquement à deux lors des salutations d'ouverture, de milieu et de clôture de la fête, principalement entre le maître de maloca et chacun des invités assumant une charge cérémonielle importante. Et ils sont prononcés en deux rangs face à face (celui du clan des hôtes, face à celui des invités) lors des offres de nourriture et de coca. Chaque rang débite alors ses paroles en même temps, d'un côté puis de l'autre, plusieurs fois d'affilée (Fontaine 2001, p. 537).

Chaque initié peut très bien formuler ses paroles dans une langue, et se voir répondre dans une autre langue, sans que ni l'un ni l'autre des deux locuteurs n'ait besoin de comprendre la langue de l'autre. L'essentiel n'est pas que ces paroles soient intelligibles pour celui d'en face, mais qu'elles soient dites correctement ; ce qui signifie qu'elles doivent être implicitement reconnues, non seulement par les autres initiés qui les entendent, mais surtout par les ancêtres qui en furent à l'origine ou les transmettent. Car du point de vue des anciens, c'est essentiellement pour eux qu'elles sont rappelées. Paradoxalement donc, peu importe que les paroles cérémonielles soient peu comprises ou de peu de portée (elles sont criées en même temps dans des langues différentes au milieu du brouhaha festif),<sup>19</sup> l'important c'est qu'elles puissent – en principe – être écoutées par l'ensemble des ancêtres pour juger de leur valeur.

Ceci est encore plus vrai dans le cas des incantations des soigneurs (Fontaine 2011), puisqu'elles ne sont jamais énoncées à haute voix devant la foule, contrairement aux autres paroles que je viens de présenter, mais seulement murmurées.<sup>20</sup> Ces paroles sont alors exclusivement destinées aux divinités, esprits et ancêtres, afin d'obtenir leur accord et leur bienveillance pour la cérémonie. Comme pour toute formulation de parole rituelle supposée être écoutée au-delà du monde visible, le soigneur se doit de détenir de la coca en quantité suffisante pour en offrir symboliquement à toutes les entités surnaturelles invitées à la fête. De même, se devra-t-il de leur dédier tout autre « compagnon » (*wáke'weji*) qu'il s'agisse des aliments spirituels indispensable au rituel (coca à mâcher, tabac, alcool), ou de toute autre nourriture (galette de manioc, viande, poisson). Et pour que les danses puissent être réalisées, il en demandera la permission à leurs maîtres légitimes (par exemple, *Je'chú* « le Ciel »).

De même que pour les autres paroles rituelles (dialogues cérémoniels, chants, mythes), les incantations chamaniques sont supposées soumettre leurs locuteurs à des responsabilités très lourdes, car toute faute est susceptible d'entraîner la colère des entités qui en sont les garants (ancêtres, esprits) et donc leurs malédictions. Ainsi, des erreurs, oublis (de certains noms d'ancêtres) ou manquements aux règles rituelles (diète, relations sexuelles) sont directement identifiés comme cause des malheurs survenant pendant ou après la fête.

### **Genres de parole et types de participation supposée des sujets dans la communication**

<b>Genres de parole</b>	<b>Enonciateurs autorisés ou obligés</b>	<b>Auditoire (réel ou supposé)</b>	<b>Non auditoire</b>
Plaisanteries et grossièretés à allusions sexuelles	Uniquement les hommes	Les hommes, parfois les femmes	Les enfants (moins de 15 ans), souvent les femmes
Paroles cérémonielles	Initiés	Les ancêtres, autres initiés	Les non initiés, femmes et enfants
Les incantations murmurées	Le soigneur	Divinités, esprits, ancêtres	Les humains

Notons que les règles régissant la formulation et l'écoute des paroles rituelles sont plus



ou moins strictes et contraignantes en fonction du type de cérémonie, du statut des partenaires, ou des catégories de danses qui sont réalisées. Sans pouvoir ici présenter les différentes cérémonies dansantes, signalons néanmoins que les risques assumés sont toujours considérés comme beaucoup moins conséquents dans un bal de chontaduro que dans un rite de Yurupari.<sup>21</sup>

Comme dans les rites funéraires, l'ensemble des sons produits lors d'un bal n'est pas uniquement destiné aux sujets qui s'y sont rassemblés. Certains instruments sont précisément employés pour émettre des sons au-delà des rassemblements mêmes, il s'agit des tambours *manguaré* et des trompes.

Ainsi les *manguaré* sont utilisés spécialement pour émettre des messages au loin (et non pour jouer de la musique comme les trompes). Certains rythmes de tambour portent un nom et annoncent un événement précis. Par exemple, le rythme appelé *kutupana* annonce que les hôtes attendent leurs invités avec d'abondantes réserves de *guarapo* (alcool d'ananas).

Quant aux trompes, les plus importantes sont évidemment celles du Yurupari<sup>22</sup> qui peuvent à la fois fournir des hauteurs de notes différentes (composer des mélodies), être entendues de loin, et être déplacées durant la cérémonie.<sup>23</sup> Sans doute avec plus de rigueur que la plupart des autres instruments musicaux, ces trompes séparent ceux qui les entendent en groupes bien distincts : d'un côté, les initiés, qui peuvent les voir, les manipuler, en jouer et en connaître toute l'histoire secrète<sup>24</sup>, et de l'autre les non initiés qui n'en ont pas le droit. En dehors des initiés qui en jouent, toutes les autres personnes qui les entendent n'ont donc accès qu'à un minimum d'informations : celles du moment et du lieu de mugissement des trompes (censées être accompagnées du Yurupari). Ce sont alors les seules informations « publiques » de tout le rituel. On voit bien alors comment le rite de Yurupari peut au seul son de ses trompes dissocier deux espaces : l'un « privé » ou secret, et ayant le privilège de recevoir un maximum d'informations pertinentes pour les participants, l'autre « public » ou libre d'être entendu par tous, mais ne recevant qu'une information extrêmement réduite.

En dehors de ces trompes, il en existe d'autres, qui elles n'ont rien de sacrées, et peuvent être vues et touchées par n'importe qui, il s'agit des trompes *luwí luwí*.<sup>25</sup> Elles n'ont qu'une seule fonction : celle de se faire entendre au loin. Elles sont utilisées soit par les hôtes pour appeler les invités humains ou non humains (ce qui du même coup avise également les non invités qu'une fête est en train d'être donnée), soit par les invités pour prévenir les hôtes de leur arrivée. Ces trompes contribuent ainsi à faire savoir l'événement de la fête, mais ne fournissent (à ma connaissance) aucune autre information aux personnes non présentes.

## **DE LA FERMETURE À L'OUVERTURE DE L'ORGANISATION SOCIALE**

On peut dire que l'organisation sociale indigène accéda à une nouvelle étape de son ouverture lorsqu'elle modifia ses modalités propres et autonomes d'utilisation du temps et de l'espace pour les mettre en adéquation avec ceux que la société dominante lui propose de créer pour entretenir ses rapports avec elle. C'est alors en consacrant des moments et des lieux spécialement réservés à l'utilisation de ces rapports avec l'extérieur que les espaces de rassemblement traditionnels se transformèrent en espaces publics modernes. Un véritable tournant dans la transformation de ces espaces arrive avec l'influence d'acteurs blancs mobilisant ou faisant valoir les règles de nos institutions occidentales, principalement celles du marché, de l'église et de l'Etat.

### **Les acteurs de l'ouverture**

Sous la pression de la société dominante, les espaces à comité restreints d'autrefois ne peuvent plus se maintenir. En se transformant peu à peu, les nouveaux rassemblements libèrent la diffusion des informations. Ceci a deux conséquences : d'une part, une perte de contrôle de la circulation des informations et, d'autre part, une diminution des formes fermées

de rassemblement au profit de nouvelles formes qui, elles, sont largement ouvertes.

### *Les caucheros*

Ce changement des règles du jeu laissa des traces dans la littérature orale, notamment dans une histoire que j'ai recueillie sur l'arrivée des Blancs (Fontaine 2001, pp. 656-726).

Résumons la version des événements narrée par Milciades Yucuna. Après avoir réduit en esclavage plusieurs groupes yucuna et matapi en haut du Miriti, les premiers *caucheros* suscitèrent une rébellion indigène qui tua plusieurs d'entre eux. Averti par quelques rescapés, une commission répressive vint ensuite « régler ses comptes » avec les Indiens rebelles. Mais au lieu de déclencher une guerre de vendetta conforme aux conflits traditionnels indigènes, leur domination par les armes<sup>26</sup> interdit aux indigènes toute forme de violence à leur rencontre ou intertribale. C'est alors qu'ils instaurèrent le travail forcé comme nouvelle manière de résoudre les délits de meurtre ou de vols.

En priorité, ils s'adressèrent à l'un des maîtres de maloca locaux et le nommèrent « capitaine » (esp. ver. *capitán*) ; ce qui lui fit assumer une charge de responsable et d'intermédiaire entre les groupes indigènes et leur nouvelle autorité dominante. Ensuite, ils forcèrent les Indiens à leur raconter les faits et à leur donner les raisons qui les avaient poussés à tuer leurs associés. Puis, ils obligèrent le capitaine à faire venir tous les membres des autres familles impliquées dans la rébellion. Le maître de maloca transmet alors ses paroles à ses frères pour qu'ils aillent les prononcer devant les autres. Au fur et à mesure que les familles vinrent se rassembler auprès du capitaine, les Blancs renouvelèrent leurs interrogatoires et leurs réprimandes, toujours sous la menace des armes.<sup>27</sup> Ils notèrent par écrit les déclarations des indigènes, et recensèrent toutes les personnes rassemblées. Ils les firent rendre les marchandises (fusils, vêtements) volées après la rébellion, réclamèrent le prix de celles qui avaient été perdues ou abîmées, et fixèrent une somme totale. Enfin, quand ils revinrent, ils leur donnèrent de nouvelles marchandises, et leur déclarèrent plus tard qu'il fallait les régler en travaillant le latex...

Tel qu'ils ont été décrits, ces premiers rassemblements ordonnés et organisés par les Blancs changèrent radicalement les conditions traditionnelles de communication et d'échange. Car pour la première fois, on résout un conflit localisé et relativement refermé sur lui-même, en l'ouvrant et en le désamorçant publiquement. D'une violence clandestine difficilement justifiable d'un point de vue extérieur, on passe donc à un autre type de violence, relativement plus acceptable sur la scène publique. On relève alors de nouvelles conditions contextuelles inconnues auparavant dans l'organisation sociale indigène :

1) L'apparition du statut de capitaine assumant de nouvelles charges et responsabilités pour transmettre et diriger la communication entre les différents groupes.

2) L'utilisation de l'écrit pour rédiger des documents administratifs (déclarations indigènes, recensements). Ces documents permettent de favoriser la circulation et la conservation des informations non seulement au sein de la commission, mais encore vis-à-vis des autres instances dominantes (en particulier l'Etat).

3) L'instauration d'un nouveau règlement permettant de « régler » les actes de violence par de l'endettement marchand. Les victimes tuées dans la rébellion et les marchandises volées ne sont pas réglés par de nouveaux actes de violence similaires infligés aux familles des coupables, mais par un « prix » que ces derniers peuvent (en principe) compenser par leur labeur.

Cela dit, les conditions de diffusion de l'information restent encore loin d'être idéales, en raison de l'absence d'intervention et de surveillance de représentants de l'Etat (en tant qu'instance de domination légitime et indépendante), et du manque de connaissance des Indiens : que ce soit en matière de comptes (pour l'évaluation de leur dette ou des prix des marchandises), d'alphabétisation (pour la lecture et la rédaction des documents administratifs) ou encore de compréhension et d'emploi de l'espagnol. Ces conditions changeront avec

l'arrivée des *corregidores* (représentants administratifs de l'Etat) et des missionnaires.

### *Les représentants de l'Etat*

Les premiers représentants de l'Etat constituèrent une seconde vague d'influence qui vint déterminer encore davantage les nouvelles conditions de communication et d'échange imposées aux Indiens.

Après avoir enseigné aux indigènes à collecter le lait d'hévéa, les exploiters de caoutchouc ne tardèrent pas à les battre et les fouetter lorsqu'ils n'étaient pas satisfaits de leur travail. Au point qu'à partir de la fin des années vingt, l'Etat décide d'exercer une influence et un contrôle dans la région, après avoir été informé des abus de violence de la part des *caucheros* de Campoamor (Dominguez et Gomez 1990).

Selon Milciades, le premier *corregidor* serait à son tour intervenu en interrogeant les Indiens sur leurs conditions de travail avec les *caucheros*. Il interrogea également leur patron, Oliverio Cabrera, et fit valoir son mandat du gouvernement l'autorisant à surveiller les conditions de travail. Puis il les rassembla tous ensemble pour un dernier interrogatoire public, et interdit aux *caucheros* de battre les Indiens ou de les faire travailler sans les payer à un prix légitime pour le remboursement de leurs dettes.

L'intervention du *corregidor* accentua encore l'ouverture des rassemblements qui se faisaient alors uniquement entre indigènes et *caucheros*. Entre en scène une nouvelle instance de domination, qui en dernier ressort peut se montrer supérieure à toutes les autres : celle de l'Etat. Les nouvelles conditions contextuelles définissant l'espace public encore en transformation sont posées par la présence de *corregidores* qui en tant que représentants de l'autorité dominante sont chargés 1) de déclarer ses règles (interdire le travail forcé ou toute violence illégitime), 2) de surveiller leur application, et 3) de transmettre les informations ayant rapport au respect de ses règles.

Par la suite, tous les cahiers de compte seront « ouverts » ou « rendus publics » dans la mesure où ils devront être régulièrement contrôlés par les *corregidores*.<sup>28</sup>

### *Les missionnaires*

Une troisième vague d'influence extérieure s'impose à la fin de la guerre colombo-péruvienne, lorsque les missionnaires catholiques s'installent à La Pedrera en créant en 1934 un orphelinat pour accueillir les enfants des familles décimées par le conflit et les épidémies (Van der Hammen 1992, pp. 41-43). Rapidement, l'installation devient un internat dans lequel les Indiens du Miriti se voient contraints de laisser leurs enfants (de six à douze ans) environ dix mois de l'année. En 1949, la mission catholique fait construire un nouvel internat au Miriti, au niveau des rapides de Jariyé, sur l'ancien lieu de déchargement d'Oliverio Cabrera (*El Depósito*).

Les missionnaires enseignent aux Indiens non seulement à lire et à écrire, mais surtout à compter pour défendre aux mieux leurs intérêts dans les échanges. Ils contribuent aussi à faire passer dans les moeurs l'usage de la monnaie dans la région. Très tôt, ils apprennent aux Indiens à se servir d'unités de compte en commençant par utiliser des jetons, et apportent une source de revenus permanents qui initie la monétarisation de l'économie locale.

Mais dans bien des cas, l'autorité des missionnaires est jugée inacceptable. En effet, l'éducation missionnaire gêne ou remet en cause l'ensemble de la culture indigène en la dévalorisant, en la ridiculisant, ou encore en détournant les enfants de leur enseignement traditionnel.<sup>29</sup> L'usage d'une langue indigène est interdit à l'internat et sévèrement condamné. De plus, les missionnaires tentent d'éradiquer les cérémonies dansantes (le rite de Yurupari est diabolisé).

Ainsi, l'action des missionnaires tend doublement à transformer la société indigène, d'une part, en lui donnant davantage de moyens pour son ouverture et, d'autre part, en sapant ceux qui au contraire contribuaient à sa fermeture. D'un côté, les missionnaires offrent

progressivement aux Indiens certains moyens nécessaires à leur entrée en tant qu'acteurs à part entière dans la société blanche, ce qui leur permettra ensuite d'acquérir et de revendiquer des droits équivalents à tous les autres citoyens colombiens et ainsi d'intervenir peu à peu sur la scène publique. D'un autre côté, ils condamnent et interdisent la plupart des pratiques et rites indigènes méconnus ou non reconnus officiellement, c'est-à-dire les rassemblements privés, les formes de communication secrètes et l'usage de langues inconnues des Blancs, empêchant à la société dominante d'exercer son pouvoir de surveillance ou d'accès à l'information. Nous verrons que ces pratiques n'acquerront progressivement une certaine légitimité que lorsque les anthropologues auront permis de mieux les faire connaître et reconnaître publiquement.

### **Les nouveaux espaces de rassemblement**

Les premiers lieux de rassemblement instaurés par les Blancs furent d'emblée des lieux d'un genre nouveau. Ainsi Campoamor devint le plus grand campement d'exploitation de caoutchouc de toute la région en allant jusqu'à réunir un millier d'indigènes provenant de groupes ethniques très divers et jamais rassemblés auparavant. Un tel mélange pluriethnique altéra définitivement l'ensemble des relations intertribales et de parenté, en raison des nouvelles formes d'établissement résidentiels et d'alliance suscités par les patrons blancs (Van der Hammen 1992, p. 35). Certaines informations « publiques » auraient d'ailleurs été véhiculées à partir de ce lieu, à commencer par la réputation de « meurtriers » qu'avaient les Péruviens de la Casa Arana, une réputation fortement entretenue par Cabrera et son personnel pour que les populations indigènes viennent se réfugier auprès d'eux (*Ibid.*, p. 34).

A partir de la guerre colombo-péruvienne (1930-1933), d'autres espaces prirent définitivement le relais de Campoamor en tant que lieux de concentration des populations, et de rapports privilégiés avec la société blanche. Tout d'abord à l'Araracuara, où la plupart des collecteurs de Campoamor furent envoyés pour construire une piste d'atterrissage nécessaire aux actions militaires.<sup>30</sup>

A la fin de la guerre, le village frontalier de La Pedrera commence à prendre forme, non uniquement à proximité de la base militaire<sup>31</sup>, mais également autour de l'Internat et du *corregimiento* nouvellement créés. De là, les missionnaires cherchèrent à entretenir des relations de plus en plus régulières avec les Indiens. D'un côté, ils les attiraient en créant de petits magasins (*tiendas*) qui concurrençaient fortement les prix des marchandises offertes par les *caucheros* aux collecteurs. D'un autre, ils les convertissaient au catholicisme en organisant publiquement leurs messes et offices.

Mais La Pedrera ne connaîtra son véritable essor démographique qu'à partir du milieu des années soixante-dix. Car en raison de l'interdiction de l'exploitation du caoutchouc et des fourrures par INDERENA<sup>32</sup> en 1974, l'économie de la région se détourne de l'extraction forestière et se recentre vers la pêche commerciale à La Pedrera, favorisée par la création d'une piste d'atterrissage en 1975 (Rodriguez 1991). Beaucoup d'indigènes vont alors se rapprocher de cette zone urbaine afin de trouver du travail et d'avoir accès à des marchandises devenues pour eux indispensables. A mesure que ces derniers viennent y travailler, plusieurs anciens *caucheros* et commerçants cessent leurs déplacements itinérants sur les fleuves, et ouvrent leurs premiers magasins et chambres froides au centre du village.

Depuis lors, le village apparaît comme un lieu typiquement occidental dans lequel les Indiens se retrouvent dans des conditions radicalement différentes de celles qui sont définies traditionnellement, et qui caractérisent les espaces publics modernes. Toutes les rues, toutes les places ont pour particularité de laisser leur accès ouvert à tout le monde<sup>33</sup>. Chacun peut même y observer, dire<sup>34</sup> ou faire des choses interdites, voire impensables, dans les situations traditionnelles indigènes. Une multitude d'objets, d'actes et de formes d'expressions de toutes sortes (marchandises, musiques, spectacles, sons de cloches, hauts parleurs, etc.) s'y donnent d'ailleurs à voir et à entendre en permanence, ou cherchent à attirer au mieux l'attention des passants. En outre, différents services publics, pris en charge par l'Etat, sont censés y être mis

gratuitement à la disposition de tous, en principe pour protéger chacun de toute violence illégitime (grâce à la police ou l'armée), ou pour lui apporter certaines ressources considérées comme essentielles pour son niveau de vie : des soins médicaux (grâce à un centre de santé au début des années 70) et une éducation (grâce à une école laïque au début des années 90).

## **LES MOTEURS DE TRANSFORMATION D'UNE SOCIÉTÉ OUVERTE**

Une fois ouverte aux premiers représentants de l'économie de marché, de l'église et de l'Etat, la société yucuna ne semble plus pouvoir se refermer.<sup>35</sup> De là connaît-elle une réorganisation radicale, non plus autocentrée, mais exocentrée, ce qui revient à dire qu'elle ne se tourne plus essentiellement sur elle-même, mais vers l'ensemble du monde englobant qui la domine. Dans ce processus d'ouverture vers l'extérieur, les nouveaux espaces publics se sont révélés être de puissants moteurs de transformation de la société indigène. Habituee à faire appel aux intervenants extérieurs et à les laisser constater ses modalités de fonctionnement, celle-ci fonctionne désormais continuellement « à cœur ouvert » pour mieux bénéficier des moyens technologiques et des avantages sociaux promis par la société moderne. Parmi les modèles d'organisation employés pour entretenir cette ouverture sociale, nous étudierons ici ceux qui apparaissent les plus efficaces pour parvenir au nouvel objectif, il s'agit des assemblées autochtones et des situations interlocutives suscitées par certains chercheurs de terrain, en particulier les ethnologues et les linguistes.

### **Les assemblées indigènes**

Les assemblées constituent des situations très représentatives de ce qu'il faut entendre de nos jours par « espace public » chez les Yucuna. En effet, elles présentent un grand nombre de caractéristiques similaires ou comparables aux espaces publics de la société contemporaine, elles sont aujourd'hui couramment intégrées au sein de l'organisation sociale indigène, et elles forment des lieux de communication et d'échange très dynamiques.

Au tout début des années soixante-dix, les Yucuna et les autres groupes exogamiques voisins (Matapi, Tanimuca, Letuama) ne faisaient pas encore de réunions pour discuter de leurs problèmes vis-à-vis des Blancs ; ils n'en parlaient que dans leurs situations traditionnelles et surtout à l'occasion des cérémonies dansantes (communication personnelle P.-Y. Jacopin). Les assemblées indigènes semblent avoir été adoptées un peu plus tard, vers le milieu des années soixante-dix, principalement à l'initiative de quelques anthropologues ayant décidé de s'engager ou de s'impliquer dans la cause indigène.

En effet, devant la misère et le désastre ethnocidaire des populations indigènes provoqués par l'exploitation des *caucheros* et l'influence des missions (Jacopin 1972), beaucoup d'anthropologues (Von Hildebrand et Elizabeth Reichel, entre autres) décident au début des années soixante-dix de réaliser une « anthropologie d'urgence » avant que leurs cultures ne disparaissent complètement. Rapidement, ceux-ci se sont présentés comme d'ardents défenseurs des indigènes, en se montrant hostiles vis-à-vis des *caucheros*, des commerçants et des missions jugés responsables de l'ethnocide. Ceci les a amenés à partager leurs idées avec celles des Indiens, en leur proposant de considérer d'un point de vue sociologique et politique leurs rapports avec les Blancs.

Ainsi, les anthropologues ont largement participé à la réorganisation des communautés indigènes autour de nouveaux types d'espace sociaux : les réunions communautaires et les congrès intercommunautaires. Ces rencontres étaient entièrement nouvelles pour les indigènes du Miriti-Parana et du Bas Caqueta, puisqu'ils ne s'étaient encore jamais rassemblés spécialement pour discuter de leurs problèmes communs, en vue de les résoudre pacifiquement selon les modalités offertes par la société dominante.

Je n'exposerai pas davantage l'émergence des activités véritablement socio-politiques, car cela demanderait une étude spécifique qui n'est pas notre propos dans cet article<sup>36</sup>. Je me

limiterai à analyser ce qui caractérise les assemblées en tant qu'espace public. Pour cela, il convient de dégager les conditions contextuelles récurrentes qui déterminent leurs situations interlocutives. Je présenterai ces conditions à partir des réunions et congrès auxquels j'ai assisté à de multiples reprises<sup>37</sup>.

Commençons par identifier les règles de ces assemblées, à commencer par les obligations et les interdits susceptibles d'entraîner des sanctions (de toutes sortes) en cas de transgression (unique ou répétée). Les réunions communautaires et les congrès intercommunautaires fonctionnent selon des règles que l'on retrouve à des degrés d'observance divers<sup>38</sup> dans la plupart des assemblées actuelles, à savoir :

1) L'obligation d'annonce. Toute assemblée doit être déclarée à ses participants potentiels.

2) L'obligation de présence. Les participants ont l'obligation d'être présents du début à la fin : soit tous les membres de la communauté pour une réunion, soit tous les délégués de chaque communauté pour un congrès. Toute absence, retard ou départ anticipé non justifié peut être sanctionné.

3) L'obligation de direction de l'assemblée. Toute assemblée doit avoir un ou plusieurs responsables chargés d'organiser l'assemblée et de se répartir les différentes tâches nécessaires aux activités prévues.

4) L'obligation de finalité de l'information. Aucune assemblée ne peut avoir lieu à vide, ou sans objet. Toute assemblée nécessite que les échanges de parole et les décisions soient en rapport avec des objectifs donnés. Il revient donc obligatoirement aux responsables d'annoncer l'ordre du jour, et de proposer des points faisant l'objet d'une discussion collective.

5) L'obligation pour tous de comprendre. Chacun doit écouter et suivre autant qu'il le peut ce qui se dit. Il doit poser des questions ou demander une traduction dans sa langue s'il n'entend pas ou ne comprend pas les informations formulées en public. Une fois les décisions et actes d'une assemblée pris, toutes les personnes présentes sont censées les avoir perçus et compris.

6) L'interdiction de perturber l'organisation de l'assemblée et son déroulement, que ce soit par des gestes, du bruit ou des paroles inopportunes.

Si ces différentes règles ne sont pas absolument nécessaires pour identifier un espace public, on remarque néanmoins qu'elles lui sont souvent associées, ou qu'elles impliquent d'autres règles qui, elles, sont nécessaires. Remarquons que la règle 5 (l'obligation pour tous de comprendre) implique la permission<sup>39</sup> d'écouter et d'observer, une règle que j'avais déjà repérée dans d'autres espaces publics, notamment ceux du village de la Pedrera. Mais ici, toutes ces règles sont strictes, obligations et interdictions (susceptibles d'être sanctionnées) ont pour finalité de forcer un maximum de gens à coordonner et à transmettre efficacement leurs discours en fonction d'objectifs prédéfinis. De par la rigidité de ces règles, toute parole énoncée acquiert un pouvoir et une portée qu'elle n'a pas dans d'autres contextes. Constituer un « public » n'est plus une liberté ou un droit<sup>40</sup>, mais une contrainte. D'où la mauvaise volonté et la lassitude de beaucoup de Yucuna se plaignant de devoir aller aux réunions.

D'autres règles plus souples, des permissions cette fois<sup>41</sup>, forment aussi des conditions caractéristiques des espaces publics. L'une est interne à l'assemblée :

7) Le droit à la parole de chacun des participants devant l'ensemble des personnes rassemblées. En principe, tous les participants ont la permission de prendre la parole devant tout le monde, mais chacun doit attendre qu'elle lui soit donnée au moment opportun par l'un de ses modérateurs (capitaine ou secrétaire), en fonction de l'ordre du jour et de l'organisation des communications en assemblée.

Deux autres règles concernent les communications externes à l'assemblée :

8) Le droit de diffuser les informations communiquées à l'assemblée hors de celle-ci.

9) Le droit d'expression et de critique à propos des actes de l'assemblée.

Par ces deux dernières règles, la communication orale, d'abord restreinte à l'espace occupé par les membres de l'assemblée, est autorisée à s'étendre hors de celle-ci, entraînant d'autres paroles à son propos. Ainsi les informations communiquées peuvent susciter des réactions diverses (débat, protestations) et alimenter de nouvelles assemblées.

Quoique banales dans nos sociétés modernes, ces neuf règles communes aux communications en assemblée n'en sont pas moins exceptionnelles chez les Yucuna. Comparons-les, une à une, à leurs quatre types de situation interlocutive traditionnelle (Fontaine 2001 ; 2002) : la vie domestique, les visites, les *mingas* (travaux coopératifs) et les cérémonies.

	<b>Règles</b>	<b>Domestique</b>	<b>Visite</b>	<b>Minga</b>	<b>Cérémonie</b>	<b>Assemblée</b>
1	Obligation d'annonce	Non	Non	Oui	Oui	Oui
2	Obligation de présence	Non	Non	Oui	Oui	Oui
3	Obligation de direction de l'assemblée	Non	Non	Non	Non	Oui
4	Obligation de finalité de l'information	Non	Non	Non	Non	Oui
5.a	L'obligation pour tous de comprendre	Non	Non	Non	Non	Oui
5.b	Le droit pour tous de comprendre	Non	Non	Non	Non	Oui
6	L'interdiction de perturbation	Non	Non	Non	Non	Oui
7	Le droit de parole devant l'assemblée	Non	Non	Non	Non	Oui
8	Le droit de diffusion extérieure	Non	Non	Non	Non	Oui
9	Le droit d'expression et de critique à propos de l'assemblée	Non	Non	Non	Non	Oui

Dans ce tableau, on remarque que les seules règles communes aux assemblées et aux situations traditionnelles sont les obligations d'annonce et de présence, toujours en vigueur dans les travaux collectifs et les cérémonies. Dans la vie domestique et les visites, aucune annonce, aucune présence n'est obligatoire pour les participants potentiels. Dans les quatre types de contexte traditionnel, les informations communiquées ne sont pas obligatoirement dirigées par un ou plusieurs responsables. En outre, elles ne sont généralement pas orientées vers un but. Même si certaines peuvent l'être, elles ne le sont qu'à certains moments pour certaines personnes, et ne concernent pas l'ensemble des individus présents. Toutes les personnes regroupées dans ces situations traditionnelles ne sont pas obligées en permanence de comprendre tout ce qui se dit, d'ailleurs beaucoup d'entre elles n'y sont même pas autorisées (les femmes et les non initiés ne pouvant écouter les secrets relatifs au chamanisme ou au Yurupari). Les personnes réunies en situations traditionnelles ne s'interdisent pas de parler ou de s'activer en même temps que les autres. D'où les brouhahas et les interruptions d'activité<sup>42</sup> très fréquents dans ces contextes.

En ce qui concerne les droits propres aux espaces publics, on constate que ceux-ci ne sont en aucun cas valables d'une manière générale dans les types de contexte traditionnels. Au niveau interne, s'il peut arriver que certaines personnes parlent à l'attention de toutes les personnes réunies, cela ne peut jamais se prolonger en dehors de certains moments précis, le

plus souvent réservés à quelques privilégiés dans certaines situations ritualisées (récit d'un narrateur lors d'une veillée, diagnostique d'un soigneur sur une maladie, etc.).

Au niveau externe, s'il est vrai que certaines catégories d'informations sur les actes et propos des personnes regroupées au sein d'une maisonnée peuvent être diffusées à d'autres personnes, ce n'est généralement pas à n'importe qui, et tant qu'elles ne concernent pas les domaines ritualisés, ou soumis aux obligations et interdits rituels. En effet, les informations relatives à ces domaines étant les plus susceptibles d'être récupérées pour donner lieu à des actions et paroles malveillantes (ragots, malédictions), elles se doivent d'être tenues secrètes.

Sur le chemin de la liberté de circulation de l'information que l'on peut idéalement concevoir au sein d'un espace public, ces assemblées offrent donc des conditions plus avantageuses que celles qui sont généralement données dans les types de contexte traditionnel, mais il convient de signaler plusieurs entraves importantes. Elles grèvent en priorité les droits des individus non autorisés à participer à ces assemblées, dès lors qu'ils ne sont pas affiliés aux communautés concernées et qu'ils n'en ont pas eu l'autorisation officielle. Contrairement à d'autres lieux comme ceux des espaces publics de village, l'accès n'y est donc pas ouvert à tous. Et en conséquence, le droit de parole n'y est pas garanti non plus. Mais il est vrai que tout étranger peut du moins en faire la demande, ce qui est le plus souvent accepté à moins que sa requête ne soit rejetée après délibération en assemblée.<sup>43</sup>

Enfin, il est important de signaler que l'espace public d'une assemblée ne saurait être un lieu propice à la circulation de n'importe quelles informations. Certaines connaissances confidentielles ou secrètes ne peuvent à aucun moment y être exposées. Ce qui pose des problèmes récurrents aux tenants de la tradition, dès lors qu'on les oblige à expliquer leurs actes et leurs conceptions, alors même que ceux-ci se doivent de garder des secrets réservés au chamanisme, aux rites et à l'initiation<sup>44</sup>.

Mais si ces secrets sont réservés selon des procédures spécifiques, la question se pose alors de savoir dans quels espaces l'ethnologue est amené à évoluer. N'intervient-il pas précisément comme un intermédiaire propre à la transformation des espaces publics ?

### **L'anthropologue comme créateur de nouveaux espaces publics**

Nous avons vu que les anthropologues contribuèrent à la transformation des espaces publics lorsqu'ils incitèrent les Indiens à se réunir en assemblée pour considérer et défendre leurs intérêts communs vis-à-vis des Blancs. Mais si l'on prend en compte les autres situations interlocutives que les anthropologues expérimentent et suscitent auprès de leurs hôtes et informateurs indigènes (Masquelier et Siran 2000 ; Petrich 2000), on peut considérer qu'une large part de leurs activités professionnelles (du terrain aux communications, du journal aux publications, etc.) sont également créatrices d'espace public dans la mesure où elles exposent des informations qui, sans eux, demeureraient inconnues, et réorganisent toute une série de lieux sociaux afin de les faire connaître ou de les remanier ouvertement.

#### *Des carnets de terrain aux ateliers*

Si écrire pour notre société d'origine est une chose, écrire pour la société qui nous accueille sur le terrain en est une autre.<sup>45</sup> Et les indigènes, objets d'observation attentifs, en ont souvent évidemment conscience...

Presque tous les Yucuna m'ayant regardé écrire dans l'un de mes cahiers de terrain m'ont demandé au moins une fois ce que je faisais. A chaque occasion, certains d'entre eux me le redemandent même ou tentent de déchiffrer ce que j'écris. Au fur et à mesure de mes enquêtes, je me suis alors aperçu que mes cahiers de terrain avaient des raisons différentes de déranger ou de préoccuper les Yucuna.

Prenons tout d'abord mon journal. Mes hôtes savent parfaitement que j'y accumule nombre de données à leurs propos, ainsi qu'une multitude d'informations qu'ils m'ont révélées ou qui leur ont échappé dans le cours des conversations. Pour décourager toute



tentative de le lire, j'avais d'abord choisi de l'écrire presque uniquement en français, et toujours de manière brouillonne et abrégée. Ce journal était conçu comme un espace d'isolement me permettant de prendre une certaine distance avec la société yucuna, et je refusai à n'importe qui d'y accéder.

- D'une part, parce qu'un ethnologue se réserve d'autres destinataires que les sujets qu'il étudie. Certaines notes peuvent être uniquement personnelles, ou intéresser seulement notre culture occidentale. Mal interprétées et déformées, certaines informations et remarques seraient susceptibles d'engendrer un mal entendu vis-à-vis de l'ethnologue et de la société qui l'envoie.

- Et d'autre part, parce que beaucoup d'informations sont saisies dans des situations privées que les protagonistes ne souhaitent pas nécessairement révéler aux autres indigènes de la région.

Après un an de terrain, face à l'angoisse indigène que suscitait mon journal, j'ai finalement choisi de laisser lisible à mes lecteurs yucuna potentiels une partie de son contenu dès lors qu'il ne me semblait pas confidentiel. Depuis, je n'hésite plus à l'écrire en espagnol, en yucuna<sup>46</sup> et même à l'illustrer de dessins.<sup>47</sup> Ceci peut donner une certaine idée des informations mentionnées, et en banaliser leur importance. Parfois, je fais même part de mes écrits à mes hôtes, notamment pour leur demander des précisions. Et je ne manque pas de leur montrer l'utilité de ce journal, lorsqu'ils ont besoin de connaître la date d'un événement à mentionner dans les textes administratifs de leur communauté. On remarquera donc que si l'écriture de mon journal est demeurée exclusivement individuelle, il n'en va pas de même de sa lecture, puisque celle-ci s'est ouverte à un petit public de collaborateurs.

D'autres documents de terrain ont évolué bien davantage, il s'agit des carnets de transcriptions et des figures (plans, illustrations, schémas, etc.). Signalons que certains Yucuna avaient déjà eu des expériences en la matière, pour avoir travaillé avec d'autres anthropologues et linguistes. L'expérience la plus longue et la mieux réussie fut celle des Schauer, un couple de linguistes du *Summer Institute of Linguistics*, qui aboutit à la publication de plusieurs documents transcrits en yucuna, traduits en espagnol, et illustrés par des auteurs indigènes (Matapi & Matapi 1984 ; Yucuna 1994 ; Schauer et Schauer 2005). Mais l'expérience se termina définitivement lorsque le SIL quitta la Colombie en 1999.<sup>48</sup> Dans l'ensemble, de telles publications ont été relativement bien accueillies par les Yucuna, d'un côté parce qu'elles mettent en valeur leur langue et leur culture, et de l'autre, parce qu'elles offrent un outils de taille : l'écriture alphabétique en langue autochtone pour exposer leurs connaissances et leurs caractéristiques identitaires. Néanmoins, certains Yucuna avouent aujourd'hui qu'ils auraient souhaité aller plus loin, en rendant compte des sommes inestimables de connaissances encore détenues par quelques anciens, avant que ceux-ci ne disparaissent. Pour un anthropologue-linguiste sachant que de telles informations sont rares et peu accessibles, l'opportunité de les recueillir était trop intéressante pour ne pas être saisie. Ainsi commença pour moi, le recueil des documents culturels en langue yucuna.

En ce qui concerne les transcriptions de mythes, conversations, paroles cérémonielles et incantations, celles-ci ont d'abord requis l'aide de dicteurs-traducteurs<sup>49</sup>. Plus tard, quand les indigènes s'étaient habitués à mes méthodes de travail, il est devenu possible de tirer partie des aptitudes scolaires de certains informateurs, pour leur donner l'occasion d'écrire. Ainsi commencèrent les premières distributions de cahiers et stylos, souvent accompagnés de magnétophones. Après quelques temps d'expérience, les transcriptions ne tardèrent pas à se multiplier et à connaître un certain succès<sup>50</sup>, et je devins rapidement l'instigateur d'une petite entreprise d'ateliers d'écriture (de 10 à 20 rédacteurs). Certes, déléguer cette tâche longue et laborieuse, n'enlève rien à la complexité du travail ethnographique, tant il est vrai que réviser et rendre compréhensible des travaux soit disant « finis » n'est jamais une mince affaire, mais l'accumulation des matériaux en langue s'accéléra sans commune mesure.

Quant aux figures, elles furent de différents types. Certains rédacteurs me proposèrent

d'illustrer leurs récits avec des dessins, comme le demandaient les linguistes du SIL auparavant. Au meilleur dessinateur, un jeune ayant reçu une formation spécialisée chez les missionnaires, je commandais le plan détaillé d'une grande maloca, avec les noms yucuna de toutes les pièces de bois. A plusieurs jeunes érudits travaillant chacun en équipe avec un ancien de leur groupe ethnique, je fis dessiner les cartes des fleuves et rivières de toute la région du bas Caqueta et du Miriti<sup>51</sup>. A un chamane quadragénaire, je demandais des dessins et des schémas détaillés pour illustrer les textes qu'il dictait à sa femme, sur l'explication des maladies, la cosmologie et le voyage des âmes des morts.

L'une des nouvelles préoccupations occasionnées par l'entreprise porta précisément sur la divulgation des matériaux réunis. Après de nombreuses discussions avec les anciens et les rédacteurs, en privé et lors des assemblées communautaires, il apparut assez délicat de les rendre entièrement publics, à part quelques exceptions. Le problème était déjà présent lorsque les linguistes du SIL rassemblaient et publiaient les histoires en langue, ils avaient alors suscités de nombreuses critiques parmi les Yucuna, en raison du format imposé par les linguistes et leurs éditeurs, obligeant les rédacteurs à ne présenter que des extraits ou des résumés non dignes de la véritable richesse des récits. D'autre part, en raison de la pluralité des versions connues, chacune pouvant apparaître illégitime aux yeux d'autres érudits. Face aux contestations et critiques, beaucoup de narrateurs perdirent l'envie de publier leurs histoires. D'autres acceptèrent de les coucher sur papier, mais ne souhaitaient pas voir leurs textes diffusés localement.

Par conséquent, renouveler une telle expérience suppose des précautions :

– Transcrire les récits de la manière la plus développée possible avec les justifications et commentaires de leurs auteurs (signalant par exemple un passage non oublié, mais soigneusement sauté lorsqu'il ne peut être révélé publiquement). Il ne s'agit pas d'économiser le papier et l'encre (ou le temps de travail), mais de rendre compte au mieux d'un ensemble de connaissances menacées, censées représenter le savoir d'un auteur à un moment donné.<sup>52</sup>

– Cibler la distribution des documents. Chaque histoire est particulière à un narrateur, et reflète uniquement l'enseignement d'une filiation qui lui est propre. Un mythe est même censé contenir des informations secrètes ou spécifiques à son savoir-faire chamanique, et le rendre vulnérable si elles sont divulguées à des oreilles ennemies. En effet, les formules de sorcellerie maléfique à l'encontre d'un auteur réempruntent les chants, les noms et les concepts clés de ses mythes. Par conséquent, ces derniers ne sont certainement pas racontés pour être comparés et évalués à l'aune des versions d'autres auteurs dont les sources d'origine peuvent être assez diverses et lointaines. Enfin, la société yucuna n'est pas encore prête ou organisée pour recevoir ses paroles mythiques comme des textes, car l'ampleur même d'une diffusion pourrait « faire autorité » en étouffant la légitimité des autres narrateurs ou la diversité des versions locales. On comprendra donc que certaines communautés refusent de telles publications, les condamnent ou les critiquent. Pour diffuser certains documents traitant de connaissances privées ou secrètes, encore faut-il avoir l'accord des auteurs qui en sont la source et des communautés qui en sont l'auditoire.

En dehors des récits, d'autres types de parole demandent au moins autant de précautions, qu'ils traitent de conversations confidentielles (lorsqu'elles critiquent à leur insu certaines personnes, ou si elles ne présentent pas les protagonistes sous des aspects qui leurs conviennent), ou qu'ils traitent d'autres paroles rituelles. Comme les paroles mythiques, les paroles cérémonielles connaissent différentes versions qui reflètent chacune la filiation particulière d'un locuteur, et ne sauraient être diffusées sans le consentement de ce dernier (surtout si ce sont des marques claniques). Quant aux paroles incantatoires, elles sont tellement secrètes qu'il m'a été impossible de les étudier ouvertement, c'est-à-dire en avisant les communautés concernées, seul certains anciens m'ont permis d'en transcrire, toujours en secret, et parfois uniquement en me les dictant<sup>53</sup>. De même, pour certains chants de cérémonie, il est souvent interdit de les enregistrer (chant du Yurupari), ou de les faire écouter

à des tiers (chant du Serpent), bien que leurs paroles soient souvent incompréhensibles des chanteurs. Ceux qui veulent les écouter doivent respecter certaines conditions (diète, connaissance d'autres chants, mémorisation parfaite de l'ensemble du chant, etc.).

Certaines figures requièrent évidemment les mêmes précautions, surtout lorsqu'elles ont trait à un savoir chamanique secret, particulier à chaque clan. Par exemple, lorsque j'ai demandé aux indigènes de me dessiner les cartes de la région du Miriti et du Bas Caqueta avec les noms des lieux et des esprits censés y être cachés, il était hors de question pour eux de me laisser les diffuser librement. Seuls leurs auteurs se réservaient le droit de les présenter à qui ils voulaient, et ils ne me les remettaient qu'à la condition de ne pas les montrer aux autres indigènes de la région.

Mais une fois que ces précautions sont prises et respectées en tenant compte des volontés des auteurs et des communautés impliquées par ces documents oraux, il n'en reste pas moins que leur réalisation et leur diffusion contrôlée intéresse grandement les Yucuna. La plupart des rédacteurs ayant – grâce à ces énoncés – une certaine expérience en la matière affirment s'étonner eux-mêmes du potentiel d'analyse qu'il leur donne sur leurs propres connaissances ancestrales, et entrevoient les enjeux contemporains et à venir que ces documents leur donnent, non seulement au sein de la société indigène, mais également dans ses rapports à la société dominante. Car c'est bien en s'appuyant sur un certain savoir et sur une aptitude à l'utiliser dans les rapports sociaux qu'ils seront mieux à même de justifier et de défendre leurs droits spécifiques en ce qui concerne leurs modes de vie, leurs coutumes, leurs terres, etc.

Il est intéressant de remarquer que ce genre d'entreprise de rédaction et de figuration du savoir traditionnel tend à multiplier les occasions de rencontre et d'entente entre anciens et jeunes, en les faisant contribuer à des activités culturelles collectives gratifiantes pour eux et leur société. Ce qui permet à chacun d'apprendre, de reconnaître et de respecter le savoir ou l'aptitude complémentaire de l'autre. Une expérience très enrichissante qui s'était quelque peu perdue depuis que les vieux manquaient de leurs enfants et petits-enfants toujours plus mobilisés sur les bancs de l'école. Cette fois, la scolarité ne sert plus seulement à travailler pour les Blancs ou en ville : les jeunes peuvent continuer à vivre dans leur milieu d'origine tout en l'utilisant pour rédiger les traditions et s'instruire auprès de leurs anciens. Et ces derniers gardent du même coup une certaine autorité.

Aujourd'hui, sans que je ne puisse véritablement les contrôler, les divers documents rédigés en ateliers font de plus en plus partie des centres d'intérêts des communautés. Chaque visite, chaque minga, chaque fête, chaque rencontre au village, peut être une occasion pour un auteur ou un rédacteur de discuter et de montrer les documents qu'il est en train de réaliser, les enjeux et les objectifs de son travail. Certaines figures (par exemple, l'illustration d'un récit ou d'une cosmologie) me sont parfois commentées par des tiers avant même que leurs auteurs ne me les présentent. Beaucoup de discussions, de questions et de réflexions font le tour d'une ou plusieurs communautés, contribuant à un meilleur partage des informations, et suscitant un nouvel intérêt des jeunes pour leur culture. Un regain d'intérêt dont l'un des enjeux n'a pas échappé à un chamane qui participe à ces ateliers, puisqu'il a lui-même proposé le projet de rédaction qu'il souhaitait réaliser et voir publier localement. Son travail avait pour objectif de rectifier et de déjouer l'influence d'un autre document réalisé par le Centre Environnemental de La Pedrera<sup>54</sup>, censé représenter le calendrier des saisons d'un point de vue indigène.<sup>55</sup> Comme ce calendrier ne lui paraissait pas explicatif du fonctionnement et des effets de chaque saison selon sa conception du monde, il m'a transcrit un rapport détaillé sur ce thème, illustré de ses propres dessins. Contrairement à la transmission habituelle du savoir chamanique, il a souhaité que j'en donne une diffusion locale pour que les informations exposées servent à la prévention des maladies, particulièrement chez les jeunes, insoucieux des dangers du monde du point de vue chamanique.<sup>56</sup>

Enfin d'autres documents ont pu être travaillés dans un but encore plus public, il s'agit des fichiers constitués sur ordinateurs. Au cours de six séjours d'environ deux mois, des ordinateurs spéciaux, résistants et économes en énergie, ont été utilisés et proposés aux indigènes.<sup>57</sup> Ceux-ci ont été exploités par divers rédacteurs à diverses fins :

- Par l'anthropologue-linguiste lorsqu'il s'agissait pour lui de gagner du temps en rédigeant directement sur fichier électronique ses transcriptions en langue indigène, ou de rédiger des documents administratifs à finalité locale. Ces documents pouvaient non seulement être lus et corrigés en équipe, mais aussi imprimés et laissés en plusieurs exemplaires aux intéressés eux-mêmes.

- Par les enfants, jeunes et adultes voulant apprendre à écrire sur ordinateur. Beaucoup d'entre eux s'entraînant par exemple à « mettre au propre » des récits déjà rédigés.

- Par les indigènes ayant appris à utiliser l'ordinateur. Pareillement à l'anthropologue-linguiste, ils ont pu transcrire directement des récits (enregistrés ou dictés) sur fichiers électroniques,<sup>58</sup> ou rédiger des textes administratifs à finalité locale, par exemple, pour constituer des projets communautaires, des actes d'assemblées ou le statut juridique d'un *resguardo*.<sup>59</sup>

Dans cette entreprise, le chercheur de terrain n'est plus le seul à écrire pour lui-même ou pour une société extérieure. Il est convié à écrire non plus pour, mais *avec* la société qui le reçoit. A mesure qu'il met à la disposition de son public ses moyens, et les textes que cette procédure produit, il peut être amené à cumuler toutes sortes de fonctions propres à favoriser l'écriture de leur culture par les indigènes.

#### *Enregistrer, photographier, filmer...*

Pour garder le plus de traces possibles de ce qu'il observe, tous les moyens sont bons pour l'anthropologue (Laplantine 1996). Et certains appareils sont particulièrement adaptés à cet usage dès lors qu'ils permettent de transmettre et de conserver des sons ou des images.

Mais pour des indigènes habitués à vivre par petits groupes dans la privauté de leur environnement forestier, qu'est-ce qu'appuyer sur le bouton d'un magnétophone, d'un appareil photo ou d'une caméra ? N'est-ce pas précisément violer leur confidentialité en offrant la possibilité à une multitude d'inconnus d'être vus ou entendus ? Et en les forçant à dévoiler leur vie privée, ne les incitons-nous pas à assumer une existence publique, c'est-à-dire à se donner en spectacle. Qu'est-ce qui les inciterait à agir maintenant de la sorte ? Dans ce processus, les Yucuna ont une fois de plus l'occasion d'élargir leurs choix, pour ne plus miser sur le secret, mais sur la diffusion de leurs informations.

En raison de leur restitution quasi parfaite des sons et des images, nos appareils sont à la fois bien plus intéressants et préoccupants pour les Yucuna que des textes ou des dessins. Préoccupants, parce que les situations confidentielles ou secrètes ne sont pas autorisées à être divulguées à n'importe qui.<sup>60</sup> D'autant plus intéressants cependant, parce qu'ils peuvent fournir des documents directement exploitables au sein de la culture, sans nécessité d'alphabétisation ou de scolarisation préalable des usagers.

Les Yucuna ont toujours manifesté un très grand intérêt pour les photos et les enregistrements de leur culture. Ce dont je fus le témoin dès mon premier séjour sur le terrain, quand en voyageant avec Pierre-Yves Jacopin en juillet 1997, celui-ci offrait des photos et des enregistrements sonores<sup>61</sup> (de 1970-1971) aux personnes concernées ou à leurs familles, puis en 1998 et 1999, quand je fis de même, et quand je remis aussi les enregistrements des Schauer<sup>62</sup> (de 1966). Enfin, chaque année entre février 2002 et septembre 2011, période durant laquelle j'ai fréquemment filmé les Yucuna, toutes les vidéos prises ont régulièrement fait l'objet de requêtes pour être visionnées, que ce soit par leurs participants ou par leurs proches.

Relativement récente, cette expérience a évidemment des conséquences sur l'organisation sociale des Yucuna. Elle tend à modifier non seulement les conceptions qu'ils

ont d'eux-mêmes et de leur société (en reproduisant à volonté des sons et des images de situations et de personnes changées ou disparues), mais encore les règles sociales qui interdisent la divulgation de situations confidentielles ou cachées.

On peut alors se demander pourquoi les Yucuna acceptent-ils parfois d'assouplir ces règles. Généralement, l'ethnologue ne parvient pas facilement à prendre les photos, les enregistrements et les vidéos qu'il veut. Il existe toutefois des manières différentes d'y parvenir en fournissant des compensations matérielles ou monétaires, ou également lorsque les images plaisent aux sujets.

Lors de ces nouvelles expériences, il est intéressant de laisser les indigènes prendre une part de plus en plus active à l'usage de ces moyens. Ils peuvent très bien se montrer aptes à prendre des initiatives coopératrices allant dans le sens indiqué, et à s'adapter à l'usage de ces appareils. Ainsi, on est souvent averti d'un événement ou d'une chose éphémère à photographier ; on est prié de prendre le magnétophone lorsque le moment est venu de raconter un mythe ou de répéter un chant ; l'on est même convié à sortir le caméscope dès l'arrivée d'un visiteur porteur de nouvelles ou de discussions intéressantes...

Certains informateurs vont d'ailleurs jusqu'à conduire eux-mêmes l'enquête devant le micro ou la caméra de l'ethnologue. Parfois, ils deviennent cinéastes et metteurs en scènes, en empruntant la caméra pour filmer l'ethnologue sur le terrain, ou en allant jusqu'à filmer certaines scènes difficilement accessibles pour lui.

A ce stade, l'ethnologue n'est plus le seul à rendre publique une société qui ne l'était pas vraiment à l'origine, au moyen de nouveaux espaces et instruments. Il peut s'attendre à se voir relayer par les sujets mêmes qu'il a voulu enregistrer. Et c'est sur cette voie que les indigènes assument de mieux en mieux leurs rôles d'acteurs sociaux : non seulement en passant sur le devant de la scène, mais encore en prenant en main ce qu'ils souhaitent exprimer et la manière d'être représentés devant une société plus large. Ainsi participent-ils de plus en plus activement et librement aux espaces publics de la société qui les entoure. Ainsi la société yucuna se transforme-t-elle, demeurant « traditionnelle » tout en devenant toujours plus « moderne ».

---

<sup>1</sup> L'origine de cette recherche sur les espaces publics chez les Yucuna provient d'une opération de l'équipe « Anthropologie de la Parole » du LACITO (UMR 7107) intitulée « Interlocution et espaces publics » dirigée par Bertrand Masquelier. Plusieurs réunions d'équipe furent consacrées à la présentation et à la discussion de cet article, donc je tiens à remercier les membres de cette équipe. J'en profite également pour remercier Pierre-Yves Jacopin (également ethnologue des Yucuna), qui a apporté un bon nombre de suggestions pour corriger et développer cet article.

<sup>2</sup> Il en va de même pour beaucoup d'autres concepts empruntés à nos sociétés occidentales et même à nos perspectives scientifiques modernes : sur le concept de « monnaie » et son existence chez les Yucuna, Cf. Fontaine 2002 ; 2008a.

<sup>3</sup> Il est vrai qu'on aurait pu choisir de traiter des premiers contacts avec les agents extérieurs (esclaves, métis, caboclo et Blancs) ayant été identifiés par les historiens depuis le XVII<sup>e</sup> siècle (Pineda 1985 ; Llanos et Pineda 1982). Mais, en dehors du fait que les sources d'informations sont insuffisantes, ces contacts ne m'ont pas paru suffisamment intéressants pour parler d'un véritable tournant dans l'évolution des espaces publics, notamment en raison de la prépondérance des conflits intertribaux (peu propices à la diffusion des idées et des débats) qui prévalaient avant l'arrivée des premiers exploiters de caoutchouc.

<sup>4</sup> On peut s'interroger sur la différence entre *parole privée* et *parole secrète*. Je propose de définir la parole privée comme une parole soumise – en raison de son type de cadre d'énonciation – à un interdit plus ou moins implicite de divulguer ses informations vers d'autres personnes que les auditeurs directs. Un « espace privé » est précisément un type de cadre d'énonciation dans lequel il est conventionnellement admis que toutes les paroles qui y sont prononcées sont « privées », c'est-à-dire confidentielles par défaut à l'intérieur du groupe (contrairement à un espace public, où toute les paroles, y sont publiques, donc peuvent être divulguées par défaut au-delà du groupe), sauf en cas d'exception déclarée et admise communément par les interlocuteurs. Une parole secrète, quant à elle, est soumise à un même interdit de divulgation (au-delà d'un certain groupe clairement identifié), mais cet interdit n'est pas déterminé par son type de cadre d'énonciation. C'est pourquoi, toute parole secrète doit à un moment donné être accompagnée d'une interdiction explicite de la transmettre, du moins à

---

certaines catégories de personnes.

<sup>5</sup> L'espace social et symbolique de la maloca yucuna a déjà été amplement étudié (Jacopin, 1977 : 117-130 ; Van der Hammen 1991 : 138-147). Je ne peux malheureusement pas y revenir dans cet article, sans m'écarter démesurément de la notion d'espace public au sens d'Habermas. Notons cependant que Arhem (2001) signale chez les Macuna (voisins des Yucuna) une division entre un « espace privé » et un « espace public », qui correspond à ce que Pierre-Yves Jacopin appelait une division entre un « espace familial » et un « espace étranger » (1977 : 120). Pour ma part, je considère que les termes de Jacopin sont plus appropriés, car les notions de public et de privé sont, en l'absence de définition précise, beaucoup trop connotées par rapport à nos institutions politiques occidentales ; ces notions peuvent laisser supposer une organisation en tant qu'Etat, et prêter à confusion.

<sup>6</sup> Certaines paroles peuvent très bien être adressées simultanément à de nombreuses personnes présentes, notamment lorsque le maître de maloca donne des directives. Et beaucoup de paroles, notamment rituelles (mythes, discours cérémoniels et diagnostics chamaniques) peuvent être entendues par bon nombre de personnes rassemblées, comme j'ai pu l'observer sur le terrain.

<sup>7</sup> Cette notion de « société du secret » ne doit pas laisser entendre que toute parole est secrète dans une telle société (toute parole n'est pas non plus publique dans une « société de la publicité »), mais qu'une bonne partie des paroles sur lesquelles s'appuient l'autorité sont secrets (savoir initiatique et chamanique), contrairement à celles de nos sociétés, qui doivent être rendues publiques.

<sup>8</sup> A noter que les Yucuna n'ont pas dans leur langue de terme pour dire « rassemblement » ou « réunion ». Ils disent simplement « nous allons nous regrouper » (*wawakájiko*). De nos jours, pour dire « congrès » ou « réunion », ils empruntent les termes espagnols (*congreso, reunión*).

<sup>9</sup> J'en mentionne plusieurs pour apporter des précisions supplémentaires à propos de ce que pouvaient constituer de tels rassemblements, étant donné qu'il n'existe, à ma connaissance, aucune autre source d'information précise sur ceux-ci. Certes, les faits décrits dans les mythes ne peuvent pas être pris en compte en tant que tels comme des faits ayant véritablement existé, car la parole mythique est toujours a-historique (Jacopin 1993-1994 : 149). Mais, il n'en reste pas moins que les thèmes et les motifs de cette parole mythique s'inspire d'une certaine réalité de la vie sociale, c'est même cela qui la rendit, ou la rend encore, pertinente pour ses auditeurs.

<sup>10</sup> Il s'agit actuellement d'un corpus d'une centaine de textes composés de récits, conversations et paroles cérémonielles. Toutes les informations et citations que je donne sont tirées de ce corpus. J'espère publier ce matériel prochainement.

<sup>11</sup> Généralement, les Yucuna n'organisent pas de longs déplacements de nuit, car ceux-ci sont supposés dangereux. Même dans les cas de poursuite en forêt, on attend généralement les premières lueurs du jour, sauf si les individus à poursuivre viennent de s'échapper, et sont donc encore très proches.

<sup>12</sup> Cette divination est présentée dans différents récits tels que le mythe de Kanumá contre les Jaguars, l'histoire de Ka'marí (Ancêtre éponyme des Matapi), ou celle de Pichapatá (célèbre guerrier yucuna). Au moyen de certaines incantations, elle consiste à prévoir l'échec ou la réussite d'une bataille et le nombre de morts parmi les différentes tribus en conflits. En fonction des prévisions réalisées, un chef de guerre peut choisir sa meilleure stratégie.

<sup>13</sup> Rappelons brièvement que le Yurupari est un rituel d'initiation durant lequel les hommes jouent des flûtes et des trompes (habituellement cachées dans une rivière), sans autoriser les femmes à les voir ou à les toucher, ni même à marcher sur le sol qu'ils foulent de leurs pieds. Selon les indigènes, les femmes pourraient mourir de leurs menstruations à la simple vue de ces trompes. Les hommes doivent d'ailleurs se soumettre à d'importantes restrictions alimentaires durant de longues périodes, avant, pendant et après le rituel pour « voir Yurupari » dans les conditions prescrites par les chamanes, et ainsi passer le cap de l'initiation cérémonielle qui leur permet de « mourir en tant qu'enfant et de revivre en adulte ». Ce rituel a été décrit par divers auteurs, notamment par Mich chez les Yucuna (Mich 1994), et par Steven Hugh-Jones (chez les Barasana, de famille linguistique tucano), qui l'a analysé dans un ouvrage de référence (Hugh-Jones 1979).

<sup>14</sup> L'histoire de Ka'marí a été traduite dans des versions relativement longues à deux reprises (Léonor Herrera Angel 1976 ; Matapi & Matapi 1997). Les précisions apportées ici proviennent d'une version personnellement enregistrée et transcrite avec Mario Matapi.

<sup>15</sup> Ce mythe serait originaire des Letuama.

<sup>16</sup> *Kumu* (Yuc.). *Manguaré, maguaré* (Esp. Ver.). Il s'agit d'une paire de tambours monoxyles utilisés pour la communication (Karadimas 1994). Ces tambours font environ deux mètres de long, sur un mètre de large. On les frappe sur leur longueur avec deux massues à balle de latex.

<sup>17</sup> Chez les Boras et Mirañas, les manguaré sont de véritables moyens de communication en raison des tons propres à leur langue qu'ils savent reproduire ou imiter au son des notes de tambour. Ce savoir musical est aussi réutilisé pour noter les tons dans l'écriture introduite par les linguistes (Instituto Lingüístico de Verano 1989). Chez les Yucuna, chaque voyelle est prononcée sur une certaine note, aussi bien dans le langage courant et dans les chants, si bien que l'imitation de la langue avec un tambour monoxyde est aussi possible. Mais aucune étude précise n'a encore été faite à ce propos. Toujours est-il que plusieurs informateurs ont prétendu comprendre

---

beaucoup de choses au seul son des manguaré, puisque la plupart des rythmes caractéristiques sont associés à des événements types.

<sup>18</sup> Ces paroles sont apprises et répétées secrètement en forêt.

<sup>19</sup> Malgré nos tentatives de les enregistrer et de les filmer *in situ*, il m'a été impossible de parvenir à les transcrire, même avec des informateurs expérimentés. Mais il est vrai que la situation ne s'y prête guère. Les locuteurs acceptent déjà difficilement la présence d'un micro ou d'une caméra, ce n'est pas pour leur imposer les meilleures conditions d'enregistrement. Seuls des enregistrements effectués en particulier avec certains initiés (hors situation), ou dans des rituels plus restreints (situation de visite) se sont avérés exploitables pour la transcription. Certains ont été présentés dans notre thèse (Fontaine 2001), d'autres sont encore en cours d'étude.

<sup>20</sup> Les incantations murmurées se retrouvent chez d'autres groupes indigènes de la région. Pour une étude chez les Barasana, Cf. Buchillet 2002.

<sup>21</sup> Pour une description du rite de Yurupari, voir Mich 1994. Par ailleurs, j'ai décrit une version mineure de ce rite, et un bal de chontaduro (Fontaine 2001, p. 266, pp. 529-537).

<sup>22</sup> Je n'ai pas été autorisé à les observer en détail. Je n'ai pu les « voir » qu'une fois de loin et dans l'obscurité de la nuit. Par contre, Je les ai bien entendues comme n'importe quel non initié. Pour une description de ces trompes chez les Barasana : Cf. Hugh Jones 1979.

<sup>23</sup> Les non initiés restant à l'intérieur de la maloca peuvent ainsi entendre les sons des trompes s'intensifier peu à peu au fur et à mesure que les initiés se rapprochent, puis tourner autour d'eux à l'extérieur de la maloca.

<sup>24</sup> Une part fondamentale de cette histoire est racontée dans le dernier épisode du mythe d'origine (le mythe des Karipú Lakena), que j'ai pu transcrire et traduire intégralement. Mais la suite n'a pu m'être révélée, elle n'est racontée qu'aux initiés durant le rituel même.

<sup>25</sup> Faites de balsa, elles ont une forme cylindrique et mesurent généralement entre 50 et 70 cm de large sur 10 à 15 cm de diamètre.

<sup>26</sup> Rappelons que le gouvernement intervint une première fois dans la région en 1911, en envoyant à La Pedrera une troupe armée dirigée par le Général Gamboa depuis Barranquilla, afin de freiner les plans d'expansion de la Casa Arana (célèbre compagnie péruvienne d'exploitation du latex) et de soutenir les *caucheros* colombiens, dont Oliverio Cabrera. Ceux-ci défendent alors leurs intérêts en prêtant main forte à l'armée. À la fin du conflit, Cabrera reçoit un grand nombre de fusils, et plusieurs hommes restés sur place se mettent à travailler pour lui.

<sup>27</sup> Selon le narrateur, les Blancs menacèrent à plusieurs reprises les Indiens de les massacrer tous s'ils recommençaient à tuer l'un d'entre eux.

<sup>28</sup> Notons cependant qu'ils ne remettent pas en cause l'exploitation par endettement, ni même les fustigations ou les repréailles des *caucheros*. Au contraire, ils se chargent de légitimer et de faire appliquer de telles sanctions lorsque les collecteurs n'apportent pas à leur patron la contrepartie en latex de leur dette.

<sup>29</sup> Dans une histoire recueillie par les linguistes du Summer Institute of Linguistics, Bonifacio Matapi rapporte les paroles de son oncle, lorsque celui-ci n'avait pas voulu le laisser partir à l'Internat, précisément pour qu'il puisse continuer à apprendre le savoir traditionnel avec lui (Matapi et Matapi 1984).

<sup>30</sup> Un tel rapprochement entre collecteurs et militaires colombiens suscita une terrible diffusion d'épidémies de gripes et rougeoles qui fit périr une forte proportion d'indigènes.

<sup>31</sup> Rappelons que la Pedrera fut créé en 1911 à l'occasion du premier conflit colombo-péruvien. Ce lieu n'était alors qu'un poste de douane.

<sup>32</sup> *Instituto Nacional de los Recursos Naturales y del Ambiente* (Institut National des Ressources Naturelles et de l'Environnement).

<sup>33</sup> A La Pedrera, tous ces espaces de passage (à usage de tous et du domaine public), partagent la plupart des caractéristiques des places et des autres lieux publics d'Amérique Latine, tels qu'ils ont été décrits et étudiés par Setha M. Low (2000). De tels lieux constituent des espaces publics au sens d'Habermas dans la mesure où ils ont la particularité d'être des lieux de diffusion d'une multitude d'informations. C'est la raison pour laquelle bon nombre d'indigènes vont très régulièrement au village, même s'il n'ont rien de spécial à y faire. Mais ce n'est pas parce que des individus se placent dans de tels lieux, qu'ils ne peuvent pas y avoir des conversations confidentielles. Tout lieu, même s'il est utilisé spécifiquement à certaines fins, peut aussi être utilisé à d'autres ... Ainsi l'espace de la maloca peut tantôt être domestique, tantôt être festif (Jacopin 1977 : 117-128).

<sup>34</sup> Il est intéressant d'indiquer que les Yucuna associent l'origine des « ragots » (Yuc. *chapujreji*, Esp. *chisme*) à l'influence des Blancs. Il est vrai que les libertés de communication offertes par les conditions interlocutives occidentales apparaissent beaucoup plus favorables à l'émission et la diffusion des ragots. Peut-être étaient-ils bien mieux contrôlés avant les premiers contacts avec les Blancs.

<sup>35</sup> Karl Popper a remarquablement rendu compte de cette irréversibilité des « sociétés ouvertes » (1944, chap. 10).

<sup>36</sup> Pour plus d'informations sur les évolutions socio-politiques des Yucuna depuis les années soixante-dix, je renvoie le lecteur à ma thèse (Fontaine 2001, pp. 290-299).

<sup>37</sup> Entre juillet 1997 et septembre 2011, sur un total de quarante-six mois de terrain, j'ai assisté à une trentaine de réunions communautaires et à deux congrès intercommunautaires.

---

<sup>38</sup> Lorsqu'une règle stricte n'est plus rigide, on dit qu'elle « s'affaiblit », et plus personne n'est (ou se sent) obligé de sanctionner le sujet irrespectueux de la règle. Ce qui était obligatoire est alors uniquement valorisé, et ce qui était interdit devient dévalorisé (Fontaine, 2007).

<sup>39</sup> Les implications entre règles font référence à la logique déontique de Von Wright, publiée dans son fameux article de 1951. Pour une présentation commentée et développée, voir Kalinowski 1996.

<sup>40</sup> On considère qu'une liberté est différente d'un droit dans la mesure où un droit est toujours garanti par une autorité supérieure chargée de sanctionner toute autre autorité interdisant et punissant ce qu'elle protège en tant que droit. Quant à la liberté, elle ne requière aucune autorité supérieure pour être garantie, parce qu'aucune autorité ne la menace. Cela n'empêche pas de parler idéalement de « liberté », précisément quand elle est menacée.

<sup>41</sup> Le permis ou le droit fait partie avec le facultatif des règles que je qualifie de « non strictes », dans la mesure où elles ne sont pas susceptibles d'être transgressées et donc sanctionnées, qu'on les accomplisse ou non.

<sup>42</sup> Si un homme ou une femme a prévu de réaliser une certaine tâche à un moment de la journée, n'importe qui (un nouveau visiteur, un enfant venant de se blesser, etc.) peut l'obliger à retarder cette tâche. Même lorsque les soigneurs prononcent leurs incantations, ils peuvent le faire à proximité de bavardages, et être fréquemment interrompus sans manifester aucun gêne.

<sup>43</sup> Il est fréquent que les indigènes de passage chez leur famille souhaitent assister, voire parler aux réunions. L'un et l'autre peuvent ou non être acceptés en fonctions de divers critères tels que leur statut, leur sagesse (d'ancien), leurs antécédents (comme fauteurs de troubles), ou leurs compétences reconnues par rapport aux propos du moment.

<sup>44</sup> Lors d'une réunion ayant eu lieu le 2 août 2006 à Camaritagua (communauté indigène juste à côté du village de La Pedrera), on avait ainsi interrogé les anciens sur les modalités traditionnelles de sanctionner les jeunes, pour éviter de recourir systématiquement au système correctionnel de la police de La Pedrera. Or les anciens étaient bien en peine de répondre, car ces modalités reposaient principalement sur les malédictions et le rite de Yurupari (Fontaine, 2008b).

<sup>45</sup> Comme le souligne Bruce Albert (1995), l'Amazonie est devenue un terrain post-malinowskien pour l'anthropologue car ses hôtes indigènes rejettent son « observation participante » et le contraignent à la « participation observante » (Turner 1991). Dans mon cas, en échange des autorisations nécessaires pour réaliser mes recherches au sein des communautés indigènes, celles-ci m'ont toujours demandé d'apporter ou de monter des micro-projets de développement, ou encore de distribuer certaines « compensations » (de préférence en marchandise, plutôt qu'en argent, souvent dépensé par les indigènes pour se soûler) non seulement aux informateurs et familles hôtes, mais encore à la communauté d'accueil. Au-delà de ce genre de compensation directe, ce sont de plus en plus les textes écrits qui ont fait l'objet de débats passionnés (aussi bien lors des veillées nocturnes en petit comité que dans les assemblées) à mesure qu'ils témoignent d'une part importante des connaissances savantes en langue indigène (mythologie, incantations). Les anthropologues et autres chercheurs ayant manqué de faire comprendre et admettre l'intérêt de leurs recherches aux yeux des Yucuna, se sont souvent fait rejeter par ces derniers. D'où la nécessité que les indigènes puissent s'intéresser un minimum à leurs écrits.

<sup>46</sup> L'écrire en espagnol et en yucuna m'aidait à penser dans ces langues, à les pratiquer plus couramment et à noter directement les expressions locales.

<sup>47</sup> Les dessins sont évidemment les premiers éléments observés par les curieux de tout âges, notamment les anciens et les enfants analphabètes.

<sup>48</sup> Le gouvernement colombien avait refusé de renouveler son contrat (commencé en 1962).

<sup>49</sup> Tantôt il n'y a qu'un seul informateur dictant et traduisant oralement, tantôt les énoncés sont d'abord enregistrés, puis repris par un informateur qui les dicte et traduit à l'ethnologue (Fontaine 2001, pp. 53-55).

<sup>50</sup> Indiquons que les cahiers sont rémunérés au nombre de page (1000 à 1500 pesos la page). En outre, savoir écrire dans sa langue indigène est une compétence toujours très valorisée. Et quand la transcription traite de savoir traditionnel, elle permet d'acquérir certaines connaissances importantes aux yeux de la société. Mais comme nous allons le voir, on peut aussi craindre les critiques de ceux qui n'acceptent pas ce type de travail.

<sup>51</sup> Chaque nom de rivière a une histoire faisant référence aux nombreux noms de lieux et d'esprits mentionnés dans les incantations chamaniques (Fontaine 2011).

<sup>52</sup> Il est vrai que les tournures répétitives et les cycles narratifs, très abondants dans les mythes, peuvent être abrégés ou codifiés sans trop de pertes.

<sup>53</sup> Normalement, l'une des conditions requises pour poursuivre l'étude des incantations est de les mémoriser pour savoir les réciter par cœur (Fontaine 2011).

<sup>54</sup> Ce centre est financé par une ONG américaine : Conservation International.

<sup>55</sup> Le « calendrier » est un dessin circulaire en forme de camembert divisé en 12 mois de l'année (écrits en espagnol) remplis de dessins d'enfants, et mentionnant tout autour « l'époque de la chenille-cigale » (*epoca del gusano-chicharra*), celle « de la grenouille pumarú » (*del sapito pumarú*) et celle « de la remontée des poissons » (*de la subienda*). Cf. Miraña et al 2005, p. 28.

<sup>56</sup> Ce travail est aujourd'hui achevé, je souhaiterais pouvoir publier prochainement le texte dans son intégralité.



---

Pour un exposé commenté et analysé de ces conceptions, voir Fontaine, 2010.

<sup>57</sup> J'ai utilisé l'Alphasmart 3000, sur les conseils de Jean-Pierre Caprile qui avait déjà expérimenté ce matériel en terrain africain. Ultra-résistant aux chocs et à l'humidité et se montrant autonome pendant un an avec 3 piles R6, l'instrument plus ordinairement utilisé pour enseigner à écrire sur clavier dans les écoles, nous est apparu très utile dans les conditions « difficiles » ou « extrêmes » d'un terrain. Pour le chercheur, ses plus grands défauts restent néanmoins sa capacité de mémoire (de 8 mégaoctets) qui requière le transport d'un véritable ordinateur portable pour récupérer et vider l'information de temps à autres, et l'impossibilité de rédiger en colonne ou de faire des tableaux (par exemple, pour composer des textes alignés multilingues ou traduits).

<sup>58</sup> Lorsque ce travail est réalisé pour l'anthropologue-linguiste, ce dernier bénéficie d'un double gain de temps (celui de transcrire sur cahier et de recopier sur ordinateur).

<sup>59</sup> Ce qui était le cas à Camaritagua lors de notre séjour sur place entre juillet et septembre 2006 (Fontaine 2008b).

<sup>60</sup> Lorsqu'il s'agit de rites secrets (par exemple, celui du Yurupari), les partenaires cérémoniels se réfèrent surtout à l'autorité et au contrôle des entités surnaturelles invisibles (divinités, esprits, etc.) censées sanctionner toute divulgation non autorisée des secrets aux personnes non initiées ou non habilitées.

<sup>61</sup> Le mythe de Kawarimi a ainsi pu être réécouté 26 ans plus tard par son propre narrateur, Horacio Matapi.

<sup>62</sup> Ceux-ci m'ont aimablement remis des enregistrements des histoires de feu Quehuají Yucuna (dont je transmets les copies à son fils Gonzalo) : il s'agissait de plusieurs épisodes du mythe des Karipú Lakena (Schauer 1975) et d'une version raccourcie de l'histoire des deux petits blancs abandonnés (pour une version plus complète, Cf. Fontaine 2001, pp. 581-629).

## RÉFÉRENCES CITÉES

ALBERT Bruce

1995 « Situations ethnographiques et mouvements éthiques : notes sur le terrain post-malinowskien », in Michel Agier (dir.), *Les composantes politiques et ethniques de la recherche*, Orstom, Paris, pp. 9-18.

ARHEM Kaj.

1996 2001 « From Longhouse to Village ; Structure and Change in the Colombian Amazon », in L. Rival & N.L. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material; The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford University Press, Oxford, pp. 123-157.

AUSTIN John Langshaw

1970 *Quand dire, c'est faire*, Seuil, Essais, Paris.

BUCHILLET Dominique

1992 « Nobody is there to hear : Desana therapeutic incantations », in E. Jean Matteson Langdon and Gerhard Baer (eds), *Portals of power: Shamanism in South America*, University of Mexico Press, Albuquerque (New Mexico), pp. 211-230.

DOMINGUEZ C.A., GOMEZ A.

1990 *La economía extractiva en la Amazonia colombiana : 1850-1930*, Tropenbos-COA, Bogotá.

FONTAINE Laurent

2001 *Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne*, Thèse Iheal-Paris III.

<http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/59/66/37/PDF/These.pdf>

2002 « La monnaie, une modalité d'échange parmi d'autres chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne », *Journal des anthropologues*, 90-91, pp. 171-188.

2007 « Logiques modales et anthropologie : Des règles à la parole chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne », *L'Homme*, 184, octobre, pp. 131-154.

2008a « Les monnaies chez les yucuna d'Amazonie colombienne : de la coca à mâcher au peso », in Eveline Baumann et al. (éds.), *L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes*, L'Harmattan, Paris, pp. 135-166.

2008b « Les nouvelles interactions entre Yucuna et intervenants extérieurs, (Colombie

- amazonienne) », *Societe suisse des Americanistes*, 70, pp. 49-58.  
[http://www.ssa-sag.ch/bssa/pdf/bssa70\\_08.pdf](http://www.ssa-sag.ch/bssa/pdf/bssa70_08.pdf)
- 2010a « 'Agents' ou 'patients' ? De l'agentivité des chamanes yucuna d'Amazonie colombienne », *Ateliers du LESC*, 34. <http://ateliers.revues.org/8526>
- 2010b « *Histoire de Kanumá* », *Programme Archivage*, Lacito - Crdo, Villejuif.  
[http://crdo.risc.cnrs.fr/data/fontaine/YCN\\_KANUMA.pdf](http://crdo.risc.cnrs.fr/data/fontaine/YCN_KANUMA.pdf)
- 2011 « Les cours d'eau dans les incantations chamaniques des Indiens yucuna (Amazonie colombienne) », *Journal de la Société des Américanistes*, 97-1, pp. 119-149.
- GRICE H. Paul  
 1979 « Logique et conversation », *Communications*, 30, pp. 57-7.
- HABERMAS Jürgen  
 1978 *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris.
- HERRERA ANGEL Leonor  
 1975a « Kanuma : un mito de los Yukuna Matapi », *Revista colombiana de Antropología*, XVIII, Instituto Colombiano de Cultura, Bogota, pp 383-415.
- 1975b « Yurupari y las mujeres », *Revista colombiana de Antropología*, XVIII, Instituto Colombiano de Cultura, Bogota, pp 417-434
- 1976 « El Nacimiento de los Matapi », *Revista colombiana de Antropología*, XX, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, pp 201-280.
- INSTITUTO LINGUISTICO DE VERANO  
 1989 « El manguare facilita la escritura del Bora », *Bora*, 3, Colección Literaria y Cultural, Pucallpa (Perú).
- JACOPIN Pierre-Yves  
 1977 Habitat et Territoire Yucuna, *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXI.
- 1972 « Contribution au débat sur l'ethnocide des Indiens d'Amazonie », in Robert Jaulin (éd.), *Le Livre Blanc de l'ethnocide en Amérique*, Fayard, Paris, pp 193-204.
- 1981 *La parole générative de la mythologie des Indiens Yukuna*, Thèse Université de Neuchâtel, Neuchâtel.
- 1993-1994 Dynamique de la parole sociale en Amérique latine. *Société Suisse des Américanistes*, bulletin 57-58 : 147-159.
- KALINOWSKI Georges  
 1996 *La logique déductive*, Puf, Paris.
- LAPLANTINE François  
 1996 *La description ethnographique*, Nathan, Paris.
- LLANOS VARGAS Hector et Roberto PINEDA CAMACHO  
 1982 *Ethnohistoria del Gran Caqueta*, Finarco - Banco de la república, Bogotá.
- MATAPI Carlos et Bonifacio MATAPI  
 1984 *Jupimi i'imacaño yucuna. La historia de nuestros antepasados en yucuna y español*, Editorial Townsend, Lomalinda.
- MATAPI Carlos et Uldarico MATAPI  
 1997 *Historia de los Upichia*, Tropenbos, Bogotá.
- MASQUELIER Bertrand et Jean-Louis SIRAN (sous la dir. de),  
 2000 *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*, L'Harmattan, Logiques sociales, Paris.
- MICH Tadeusz  
 1994 « The Yuruparí Complex of the Yucuna Indians : The Yuruparí Rite », *Anthropos*, 89, pp 39-49.
- MIRAÑA Abraham, MIRAÑA Hernan et Francis PALACIOS

- 
- 2005 *Resguardo Camaritagua*, Conservación Internacional Colombia., Bogotá.
- PETRICH Perla,  
 2000 « Diálogos entre el antropólogo y el informante », in Aurore Monod Becquelin et Philippe Erikson (éds), *Les rituels du dialogue*, Société d'ethnologie, Nanterre, pp. 347-363.
- PINEDA CAMACHO Roberto  
 1985 *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*, Finarco - Banco de la República, Bogotá.
- POPPER Karl,  
 1979 *La société ouverte et ses ennemis : L'ascendant de Platon* (Volume 1), Seuil, Paris.
- PROPP Vladimir,  
 1983 *Les racines historiques du conte merveilleux*, Gallimard, Paris.
- RODRIGUEZ FERNANDEZ Carlos Alberto  
 1991 *Bagres, malleros y cuerdos en el bajo río Caquetá*, Tropenbos, Bogotá.
- RUMSEY Alan  
 2009 « L'anthropologie a-t-elle besoin de sa propre pragmatique ? », *Cahiers d'anthropologie sociale*, Carlo Severi et Julien Bonhomme, Paroles en actes, 5, Paris, L'Herne, pp.43-62.
- SCHACKT Jon  
 1994 *Nacimiento Yucuna. Reconstructive ethnography in Amazonia*, Th. Université d'Oslo, Oslo.
- SCHAUER Stanley et Junia SCHAUER  
 1975 « Texto Yucuna por Quehuají Yucuna. La Historia de los Caripú Laquena », in *Folclor indígena de Colombia*, T.1, Bogotá, pp. 252-333.  
 2005 *Diccionario bilingüe Yucuna-Español, Español-Yucuna*, Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados, Bogotá.
- SEVERI Carlo  
 2009 « La parole prêtée. Comment parlent les images », *Cahiers d'anthropologie sociale*, Carlo Severi et Julien Bonhomme, Paroles en actes, 5, Paris, L'Herne, pp.11-41.
- SPERBER Dan et Deirdre WILSON  
 1989 *La pertinence. Communication et cognition*, Minuit, Paris.
- TURNER Terence  
 1991 « Representing, resisting, rethinking : Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness », in George Stocking (ed.), *Colonial Situations : Essays on the Contextualization of ethnographic Knowledge*, University of Wisconsin Press, Madison, pp 285-313.
- VAN DER HAMMEN Maria Clara  
 1991 *El manejo del mundo*, Tropenbos, Bogotá.
- YUCUNA Eladio (comp.)  
 1994 *Que'iyapeje yucu mari huapura'aco chu. Una colección de leyendas y mitos en yucuna y español*, Editorial Alberto Lleras Camargo, Bogotá.
- WRIGHT Georg Henrik Von  
 1951 « Deontic logic », *Mind*, 60, pp. 1-15.