



HAL
open science

Des systèmes institutionnels et contextuels aux paroles des Indiens yucuna et tanimuca d'Amazonie colombienne

Laurent Fontaine

► To cite this version:

Laurent Fontaine. Des systèmes institutionnels et contextuels aux paroles des Indiens yucuna et tanimuca d'Amazonie colombienne. *Anthropologie sociale et ethnologie*. Sorbonne Nouvelle - Paris 3, 2015. tel-01240602

HAL Id: tel-01240602

<https://hal.science/tel-01240602v1>

Submitted on 10 Dec 2015

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.

Laurent FONTAINE

Membre du LACITO-CNRS

Des systèmes institutionnels et contextuels
aux paroles des Indiens yucuna et
tanimuca d'Amazonie colombienne

Travaux rassemblés en vue de l'Habilitation à Diriger des Recherches
sous la direction de
Cécile LEGUY (Université Sorbonne Nouvelle - Paris III)

Jury :

Carlo SEVERI

Frank ALVAREZ-PEREYRE

Michel DE FORNEL

Pierre-Yves JACOPIN

Dominique BUCHILLET

Cécile LEGUY

Date de soutenance : 1^{er} décembre 2015

Document 1

MÉMOIRE DE SYNTHÈSE

2015

Université Sorbonne Nouvelle - Paris III

Remerciements

Mes travaux doivent beaucoup à la confiance que m'ont accordée de nombreuses personnes qu'il serait trop long d'énumérer ici, je serai donc très bref. Parmi les Indiens de langue yucuna, je resterai toujours particulièrement redevable envers Milciades Yucuna et Mario Matapi pour m'avoir légué une part inestimable de leur extraordinaire mémoire orale, et surtout en prenant le risque de me confier leurs incantations secrètes. J'espère que ma dette envers eux sera quelque peu compensée si cette mémoire survit ou revit encore de nombreuses années après leur mort au travers des travaux qu'elle pourrait susciter.

Parmi les chercheurs et enseignants-chercheurs qui m'ont soutenu, je remercie Pierre-Yves Jacopin qui m'a régulièrement guidé et corrigé depuis le début de ma thèse dans mes recherches sur les Yucuna pour tenir compte de leurs paroles, de leurs contextes et de leurs systèmes sociaux. Je remercie également Aurore Monod Becquelin pour ses conseils, son soutien, et pour m'avoir donné l'opportunité de participer aux recherches qu'elle dirige. J'exprime aussi ma gratitude envers Bertrand Masquelier qui a suivi de près mes travaux en contribuant à les faire progresser, et envers Cécile Leguy qui dirige mon HDR et a apporté des corrections à une première version de ce texte. J'adresse enfin mes remerciements au Lacito et à Paris III qui ont encadré mes recherches et ont financé la plupart de mes missions en Amazonie colombienne.

TABLE DES MATIÈRES

1.	INTRODUCTION	5
1.1.	UNE DEMARCHE PLURIDISCIPLINAIRE DES MES PREMIERES RECHERCHES	5
1.2.	APERÇU GENERAL DES PRINCIPALES ETAPES DE MES RECHERCHES	9
1.3.	PRINCIPAUX AXES DE RECHERCHE	10
1.4.	DEMARCHE GENERALE	11
1.5.	UNE FOCALISATION SUR LES PAROLES SAVANTES ET SECRETES	13
2.	DE L'OBSERVATION PARTICIPANTE À LA VALORISATION	16
2.1.	LES PROBLEMES D'UN TERRAIN EN AMAZONIE COLOMBIENNE	16
2.2.	DES CARNETS DE TERRAIN AUX ATELIERS	18
2.3.	ENREGISTRER, PHOTOGRAPHER, FILMER	24
2.4.	PUBLIER ET METTRE EN LIGNE	26
3.	FORMALISER LE SYSTEME SOCIAL.....	29
3.1.	LES LOGIQUES MODALES ET LES REGLES SOCIALES.....	29
3.1.1.	<i>Les règles déontiques</i>	30
3.1.2.	<i>Les règles axiologiques</i>	31
3.2.	LA REPARTITION DES TACHES	32
3.2.1.	<i>La répartition des tâches par sexe</i>	32
3.2.2.	<i>La répartition des tâches par âge</i>	33
3.2.3.	<i>Les transformations de la répartition des tâches</i>	34
3.3.	LES REGLES DANS CHAQUE TYPE DE CONTEXTE.....	36
3.3.1.	<i>La vie domestique</i>	36
3.3.2.	<i>Les visites</i>	37
3.3.3.	<i>Les travaux coopératifs</i>	38
3.3.4.	<i>Les cérémonies</i>	39
3.4.	LES REGLES DE PARENTE TRADITIONNELLES	39
3.4.1.	<i>La règle de filiation</i>	40
3.4.2.	<i>Les règles d'alliance</i>	40
3.4.3.	<i>L'endogamie permise chez les Tanimuca</i>	41
3.5.	QUELLE DYNAMIQUE ? (LES ACTES DE PAROLE).....	41
4.	OPPOSITIONS ENTRE INSTITUTIONS	43
4.1.	LES EFFETS DE L'USAGE DE LA MONNAIE NATIONALE.....	43
4.2.	LA COCA A MACHER FACE A LA MONNAIE	45
4.3.	LES ONG ECOLOGIQUES	47
4.4.	LE CODE DE LA POLICE.....	48
5.	LES LIMITES INTERNES A CHAQUE SITUATION.....	50
5.1.	LE RYTHME NYCTHEMERAL	51
5.2.	LA SEPARATION PUBLIC/PRIVE.....	55
6.	LES CORPUS	59
6.1.	LES RECITS.....	59
6.1.1.	<i>Récits yucuna</i>	60
6.1.2.	<i>Récits tanimuca</i>	65
6.2.	LES CONVERSATIONS	67
6.3.	LES DIALOGUES CEREMONIELS	71
6.4.	LES ENSEIGNEMENTS CHAMANIQUES	73
6.5.	LES INCANTATIONS	75
6.6.	LES CHANTS.....	79
7.	L'IMPLICITE ET LE NON-DIT.....	82

8.	LE MARQUAGE DES RÈGLES.....	83
8.1.	OBLIGATIONS.....	83
8.2.	INTERDICTIONS.....	84
9.	L'AGENTIVITÉ.....	86
9.1.	EXPRIMER DE L'AGENTIVITE EN LANGUE YUCUNA.....	86
9.1.1.	<i>Éléments lexicaux.....</i>	86
9.1.2.	<i>Éléments syntaxiques.....</i>	86
9.2.	DEFINITION ET FORMALISATION DE L'AGENTIVITE.....	90
10.	LES MÉTAPHORES.....	93
10.1.	MÉTAPHORES SPATIALES.....	93
10.1.1.	<i>Le champ du possible.....</i>	93
10.1.2.	<i>La position du soleil.....</i>	93
10.1.3.	<i>Porter des sensations.....</i>	94
10.1.4.	<i>La pensée en déplacement.....</i>	94
10.1.5.	<i>Ce qui est en-dessous est sous contrôle (objet ou patient).....</i>	94
10.1.6.	<i>Ce qui est au-dessus est agent.....</i>	94
10.1.7.	<i>Anthropomorphisme ou zoomorphisme.....</i>	95
10.1.8.	<i>Anthropomorphisation d'un temps immatériel.....</i>	95
10.2.	LES THEMES CULTURELS DE L'AGENTIVITE.....	95
10.2.1.	<i>La chasse ou la mort en tant que proie.....</i>	95
10.2.2.	<i>L'abattage des arbres en forêt.....</i>	96
10.2.3.	<i>Sexualisation-alimentation.....</i>	96
10.3.	LA PENSÉE CONCRÈTE DANS LA RHÉTORIQUE.....	97
11.	PARTICIPATION À LA VIE SCIENTIFIQUE.....	98
11.1.	COMMUNICATIONS.....	98
11.1.1.	<i>Communications dans des congrès, journées ou colloques internationaux.....</i>	98
11.1.2.	<i>Conférences doctorales à l'étranger.....</i>	98
11.1.3.	<i>Séminaires de recherche en France.....</i>	99
11.2.	FORMATION DES ETUDIANTS.....	99
11.2.1.	<i>Enseignements.....</i>	99
11.2.2.	<i>Encadrement d'étudiants.....</i>	100
11.3.	ACTIVITÉ EDITORIALE.....	100
11.3.1.	<i>Edition scientifique.....</i>	100
11.3.2.	<i>Comptes rendus.....</i>	100
11.3.3.	<i>Comités de lecture, consultance.....</i>	101
11.4.	RESPONSABILITÉS ADMINISTRATIVES.....	101
11.5.	RESPONSABILITÉS SCIENTIFIQUES.....	101
11.6.	ORGANISATION D'ÉVÉNEMENTS SCIENTIFIQUES.....	102
12.	RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	103

1. INTRODUCTION

1.1. Une démarche pluridisciplinaire dès mes premières recherches

Mes recherches font appel à plusieurs disciplines académiques. Ma première formation étant l'étude des sciences économiques, avec une spécialisation en économie du développement, certaines interrogations ne trouvant pas de réponses satisfaisantes au sein même de cette discipline¹ m'ont amené à les envisager avec d'autres perspectives appartenant principalement aux autres sciences sociales et aux sciences du langage : l'anthropologie, la sociologie, la linguistique, la sémiotique, la pragmatique et la philosophie du langage.

Après une maîtrise d'économie et une licence de sociologie à Paris I, j'ai alors fait un DEA d'étude des sociétés latino-américaines (option sociologie-anthropologie) à l'Institut des Hautes Etudes d'Amérique Latine et soutenu un mémoire intitulé « Les activités dites 'économiques' chez les Indiens d'Amazonie » dans lequel je montrais que les pratiques et les conceptions du monde d'Indiens d'Amazonie comme les Achuar (Descola, 1986, 1993) et les Barasana (St. Hugh-Jones, 1979 ; Ch. Hugh-Jones, 1979) ne pouvaient pas être pertinemment appréhendées avec les paradigmes utilitaristes des sciences économiques, ni même avec une démarche basée sur l'individualisme méthodologique. Et qu'en conséquence, il fallait absolument se doter d'une méthodologie pluridisciplinaire s'appuyant non seulement sur les sciences sociales, mais encore sur les sciences du langage pour appréhender les activités de telles sociétés, trop souvent évaluées ou considérées par rapport à une norme ethnocentrée de rationalité économique.

L'objectif premier de ma thèse de doctorat a alors été l'élaboration d'une telle méthodologie se voulant d'emblée multidisciplinaire pour prendre en compte un éventail suffisamment large de cadres théoriques et les mettre à l'épreuve des faits observés (à l'opposé d'une démarche qui se contenterait de conforter certaines théories en ne sélectionnant que des observations *ad hoc*).

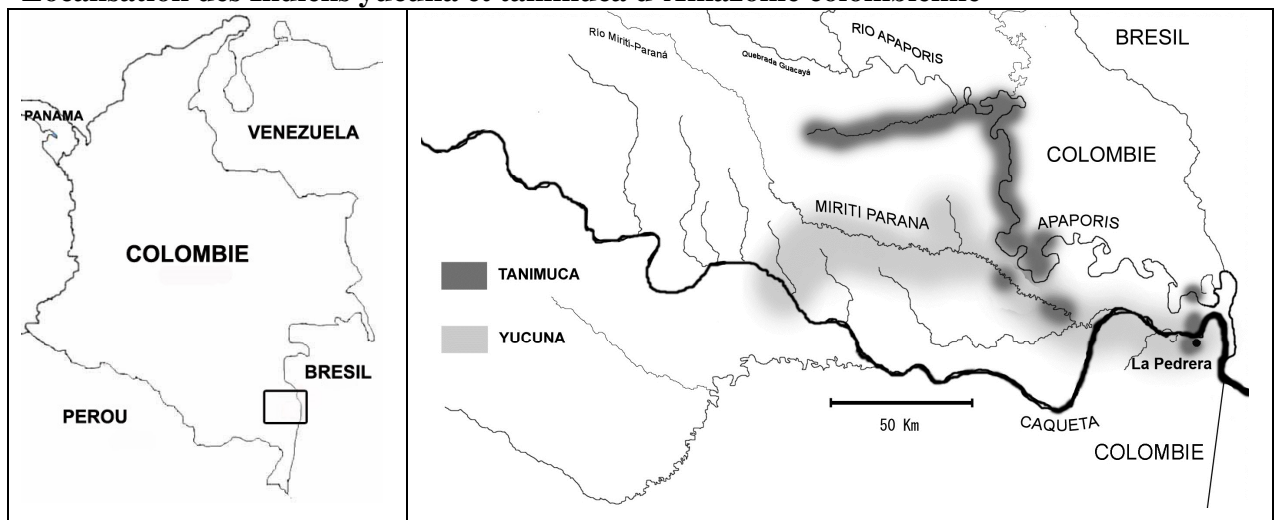
Articulation centrale de la plupart des théories économiques, c'est alors l'échange qui a constitué l'objet de recherche de ma thèse, en évitant précisément de faire ce que font la plupart des économistes, c'est-à-dire d'en donner une définition a priori qui le dénaturerait, le réduirait, ou écarterait arbitrairement certaines variétés d'échanges, précisément intéressantes, parce que non prises en compte par les observations et théories habituelles ou à notre portée.

Ecartant au moins dans un premier temps toute théorie a priori de l'échange, la démarche adoptée dès le début de ma thèse a alors été formelle, voire formaliste, puisqu'elle a consisté à décrire avant tout la diversité des formes d'échange d'un point de vue empirique. Cette démarche s'est ensuite poursuivie et développée après la thèse avec de nouveaux moyens permettant de décrire avec de plus en plus de précisions la forme des échanges (comme la vidéo), et des emprunts théoriques permettant de décrire avec une notation formalisée les échanges (notamment grâce aux logiques modales), comme je l'expliquerai plus loin.

¹ Ces interrogations viennent en particulier d'une critique importante des théories économiques, selon laquelle leurs hypothèses principales sont fausses ou irréalistes (par exemple, les hypothèses de rationalité individuelle et d'échange volontaire de la microéconomie). Ce qui remet aussi bien en cause les approches micro que macroéconomiques de l'école néoclassique (Guerrien, 1999a ; 1999b) quelles que soient les tentatives de justification qu'elles se donnent en cherchant à se complexifier par la modélisation mathématique.

Dans la continuité des préoccupations de mon mémoire de DEA sur les sociétés amazonienne, mon choix s'est alors porté sur les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne principalement pour deux raisons : tout d'abord, parce que Pierre-Yves Jacopin, anthropologue et enseignant chercheur à l'Iheal, avait été sur le terrain des Indiens yucuna et tanimuca entre 1969 et 1971 pour étudier leur parole mythique et leur système social, et disposait d'une somme considérable d'informations de première main², très utiles à mes recherches, dont il se proposait de me faire bénéficier et, d'autre part, parce que les Yucuna avaient encore été peu étudiés d'un point de vue anthropologique et linguistique et méritaient d'urgence une nouvelle vague de recherches plus approfondies, avant que leur culture et leur langue ne disparaissent irrémédiablement. J'ai alors choisi P.-Y. Jacopin comme directeur de thèse, et celui-ci m'a offert le rare privilège de m'accompagner au début de mon premier séjour chez les Yucuna en juillet et août 1997 afin de me présenter à ces derniers, et de faciliter mes premiers contacts avec eux.³

Localisation des Indiens yucuna et tanimuca d'Amazonie colombienne



En raison des préoccupations formelles qui ont été indiquées, les enquêtes sur le terrain occupent une place centrale dans mes travaux, car ceux-ci ont pour objectif d'analyser des données ethnographiques et linguistiques suffisamment pertinentes et riches pour permettre la prise en compte dans leur globalité des aspects verbaux et non verbaux de tous types échanges, avec leurs situations d'énonciation. Car par précaution méthodologique, ces dernières sont considérées comme indissociables pour être appréhendées avec toutes les particularités qu'il s'agit précisément de relever.

Dès mes premières recherches sur le terrain, je me suis focalisé sur la façon de rendre compte de la diversité des formes d'échange des Indiens yucuna en construisant un corpus d'observations suffisamment élaboré pour pouvoir être examiné sous de multiples angles. Ce corpus vise non seulement à tester différentes perspectives théoriques, mais également à concilier l'ensemble de leurs apports.

² En dehors d'une multitude de conseils et de communications personnelles sur le terrain yucuna et tanimuca, celui-ci m'a aussi très généreusement transmis bon nombre de documents non publiés, notamment sa transcription et sa traduction détaillée de l'intégralité du *Mythe de Kawáirimi*, son lexique personnel sur la langue yucuna, ses enregistrements, ses photos de terrain, etc.

³ Ce qui fut très important car les Yucuna sont devenus généralement assez hostiles vis-à-vis des anthropologues et autres chercheurs (comme l'explique Schackt, 2013) à tel point qu'ils refusent le plus souvent de les laisser résider et travailler dans leurs communautés, surtout si elles sont organisées sous forme de réserves indigènes (esp. *Resguardo*). Je reviendrai sur ces difficultés du terrain plus loin.

En reprenant les apports de Mauss (1950), je considère d'abord toute forme d'échange comme un fait social total, c'est-à-dire en tant que fait susceptible d'être relié à tous les autres faits d'une société donnée, et mobilisant toutes ses institutions. Dès lors, tout le problème reste de montrer comment chaque échange observé peut dépendre des autres, et surtout de quelles manières leur examen permet d'expliquer le fonctionnement des diverses institutions déterminantes du système social, qu'elles soient traditionnelles (parenté, chamanisme, mode de résidence plurifamilial) ou qu'elles appartiennent à la société englobante (le marché, l'Etat, l'église, etc.).

Pour résoudre ce problème, je suis la tradition sémiotique héritée de Peirce, d'une part, et de Bakhtine, d'autre part, car toutes les catégories de signes (linguistiques ou non linguistiques) sont a priori aptes à participer aux échanges. Ce qui m'amène à inscrire dans mon champ d'analyse *toute forme perceptible et interprétable socialement*, et à employer la notion de « parole⁴ » pour désigner ces formes (Bakhtine, 1977 ; Jacopin, 1981, 1988, 1993-1994). De cette manière, on peut considérer non seulement les différentes formes d'expression de l'homme en société telle que l'oralité (énonciations, chants) et les techniques du corps (déplacements, comportements, gestes, etc.), mais aussi les relations des hommes avec les objets (non humains), qu'ils les manipulent ou les transforment (matières premières, animaux tués, végétaux, outils, marchandises, etc.) ou qu'ils se contentent de les observer et de les interpréter (nuages, arcs en ciel, astres, etc.).

En outre, la théorie des actes de langage (Austin, 1970 ; Searle, 1972, 1998) se montre très pertinente, car elle permet d'une part d'analyser les liens entre l'usage du langage et son contexte social, et d'autre part, de définir l'échange en considérant le rôle du langage dans l'établissement et la reproduction des institutions. En effet, Austin a montré que certains énoncés ont le pouvoir de « faire des choses » dès lors qu'ils sont formulés par certaines personnes (dotées d'un statut particulier) dans un certain contexte (rituel ou cérémoniel). Il a d'ailleurs conceptualisé ce phénomène en distinguant trois aspects des actes de langage : le « locutoire » (forme sémiotique), « illocutoire » (sens explicite ou implicite) et le « perlocutoire » (effets sur les interlocuteurs), et en s'intéressant à leurs « conditions de félicité » (conditions sociales et psychologiques nécessaires à la performativité des actes de langage). Ceci éclaire considérablement les dimensions pragmatiques du langage telles qu'elles ont été envisagées par Malinowski (1935), et par là même ouvre un nouveau champ de recherche en observant des actes de langage dans leurs multiples situations microsociologiques.

Searle, quant à lui, a montré que les actes de langage sont essentiels dans la (re)production des institutions. Non seulement, ceux-ci appliquent certaines règles sociales pour être performatifs, mais ils sont aptes à valoriser et à rappeler les règles en étant plus ou moins explicites. Ils peuvent même énoncer de nouvelles règles du jeu, et ainsi participer aux transformations de l'organisation sociale.

En reprenant ces différents cadres d'analyse, je propose de définir les échanges comme des actes de parole (verbaux et non verbaux) en interactions, déterminés par les contextes dans lesquels ils se trouvent et desquels ils participent. Cette définition a été systématiquement mise à l'épreuve à l'aide d'un corpus représentatif de la diversité des échanges observés chez les Yucuna. Diverses interactions face à face, aussi bien dans des contextes traditionnels (vie domestique, visites, travaux collectifs, cérémonies dansantes) que

⁴ Il convient de rappeler que l'idée de « parole individuelle » liée à celles de langue, de langage et de sémiologie, telle qu'elle apparaît dans le *Cours de linguistique générale* de Saussure, relève pour Bakhtine d'un « objectivisme abstrait » qu'il critique (1977 : 90-91, 141). Mais il semblerait que Saussure ait considéré la dimension sociologique et psychosociologique, d'une autre manière que Bakhtine, si l'on se réfère à ses manuscrits récemment publiés (Bouquet, 1997 ; Saussure, 1972).

dans des contextes modernes (trocs chez des colons, ventes de marchandises, paiement des ouvriers indigènes) ont ainsi été décrites et analysées en mettant en relief les relations entre les actes de parole constitutifs des échanges et les situations dans lesquels ils s'inscrivent.

Bien entendu, un tel matériel ne peut pas être élaboré uniquement avec les seuls outils de l'ethnographie courante, car de nombreux aspects formels des échanges risquent d'échapper aux différentes perspectives d'analyse considérées. Il a été nécessaire de définir de nouvelles pratiques ethnographiques liées aux cadres théoriques adoptés. Certains principes méthodologiques ont donc été formulés : décrire autant que possible tous les actes de parole ayant des effets observables sur les interlocuteurs, transcrire les énoncés, découper séquentiellement les interactions et rendre compte de l'ordre chronologique. Une fois ces règles ethnographiques explicitées, on peut alors mieux évaluer le matériel, éclaircir les critiques auxquelles il s'expose, et formuler de nouvelles possibilités d'investigation.

En dehors des réflexions sur les méthodes de recueil ethnographiques à entreprendre compte tenu de la problématique et du cadre théorique posés, un tel corpus demande différents types de traitements afin de mettre en lumière la cohérence globale des données rassemblées. Ceux-ci ont d'abord été réalisés en recourant aux multiples travaux ethnographiques, ethnohistoriques et ethnolinguistiques effectués depuis plus de trente ans sur les Yucuna et les autres populations indigènes de la région, ainsi qu'en bénéficiant des communications personnelles de P.-Y. Jacopin. Par ailleurs, les différents types de traitements du matériel ont pu être effectués à partir d'une certaine expérience de terrain (entre juillet 1997 et juin 1998, puis entre novembre 1998 et mai 1999), d'une étude approfondie de la langue yucuna (au moyen des publications et travaux non publiés par les linguistes du *Summer Institute of Linguistics*), de son emploi avec les gens, et d'un minutieux travail de transcription des énoncés indigènes, que ce soit lors des échanges interlocutifs avec les Indiens, du recueil des narrations (mythes, légendes sur les Blancs, biographies, récits d'événements récents) et des conversations (quotidiennes et cérémonielles). L'utilisation des enregistrements audio s'est révélée extrêmement bénéfique pour rapprocher mes interprétations de celles des Yucuna, car l'écoute attentive des documents sonores enregistrés permet de prendre en compte les commentaires des intéressés eux-mêmes en suscitant leurs observations (ce qui n'est pas forcément le cas des notes manuscrites). Ainsi, le réajustement des interprétations prend garde à ne pas rester uniquement personnel et ethnocentré.

Un travail fondamental a consisté à présenter différentes situations d'échange en découpant en *séquences* les actes de parole entrant en interactions, afin de révéler leurs multiples étapes successives selon leur ordre chronologique. Ce qui facilite l'identification des procédures propres à chaque type d'échange (qu'il s'agisse d'un don, d'un troc, d'une vente marchande, etc.), et montre que chacune d'entre elles peut en partie résulter des échanges précédents. Elles se réfèrent fréquemment à d'autres circonstances que la situation directement observée (par exemple, les dialogues rituels d'une cérémonie dansante renvoient nécessairement à certaines invitations formelles réalisées lors de visites appropriées).

Ensuite, il a fallu distinguer différents types de contexte, à partir des multiples situations d'échange qui ont été isolées au sein du système social yucuna. Chacun de ces contextes est le lieu d'interactions spécifiques entre acteurs en fonction des statuts qu'ils assument vis-à-vis des institutions présentes dans leur société. Quatre types de contextes traditionnels, correspondant chacun à des sphères d'échange particulières et à des rapports sociaux spécifiques, ont ainsi été séparés. La première sphère constitue la *vie domestique* : elle est composée des échanges entre résidents habituels d'une même maisonnée⁵. Elle a pour

⁵ Chez les Yucuna comme chez d'autres populations indigènes du nord-ouest de l'Amazonie, le mode de résidence était autrefois représenté par la *maloca*, la grande maison plurifamiliale traditionnelle. Mais actuellement, les malocas se font de plus en plus rares, et le mode de résidence est devenu principalement monofamilial.

caractéristique d'encadrer les échanges intérieurs d'une même unité résidentielle (entre corésidents), tandis que les trois autres sphères intègrent des échanges extérieurs. Il s'agit des *visites* dans lesquelles les corésidents sont amenés à recevoir plusieurs personnes, parfois toute une famille, non-résidentes ; des *travaux coopératifs* permettant aux habitants d'un même foyer de bénéficier des services des familles voisines en échange d'un ou plusieurs repas pris collectivement, afin de réaliser certaines tâches nécessitant une main-d'oeuvre abondante (tressage des feuilles de toiture, essartage, etc.) ; et des *cérémonies rituelles* au cours desquelles sont invitées des familles plus ou moins éloignées en vue de pratiquer des rites collectifs festifs ou funéraires.

En distinguant ces différentes sphères, on peut mettre en lumière la complexité de l'organisation sociale ainsi que l'hétérogénéité des règles qu'elle mobilise. Et en passant alternativement du local au global, non seulement on expose de quelles manières ces règles sont appliquées et reproduites lors des différents types d'échange, mais on les compare aussi à différents niveaux du système social, ce qui donne l'occasion d'en faire un premier inventaire et de les distinguer en plusieurs catégories (règles strictes ou non strictes, prescriptives ou proscriptives). Par un tel travail, les complémentarités et les oppositions entre les différentes institutions (par exemple, entre la parenté et le marché, le chamanisme et l'église, etc.) deviennent de plus en plus évidentes tant d'un point de vue micro que macrosociologique.

Une autre manière de traiter le matériel rassemblé cherche à expliquer les transformations du système social des Yucuna en soulignant le rôle de ceux que j'appelle les « acteurs de la modernité » (entrepreneurs, commerçants, missionnaires, fonctionnaires, prestataires de services sociaux, anthropologues, intervenants du développement, etc.). L'analyse du changement social a d'abord été effectuée grâce à une perspective historique des interactions entre Indiens et Blancs, en examinant de quelles façons ces derniers ont imposé de nouvelles conditions d'échange, que ce soit par la force (patrons du caoutchouc du début de XX^{ème} siècle jusqu'au milieu des années trente), ou bien par la destruction du système social et culturel indigène et la construction d'un nouveau type d'Indien⁶. Ensuite, j'ai présenté de quelle manière les mutations du système social sont décelables au niveau des diverses situations d'interlocution observées (lors des conversations). En montrant que les articulations entre institutions apparaissent dans la forme même des échanges interindividuels, l'on peut comprendre comment ceux-ci se donnent de nouvelles règles et les coordonnent pour inaugurer d'autres modes d'organisation. Certaines méthodes d'observation approfondie sur le terrain sont donc aptes à rendre compte des changements sociaux dès lors qu'elles se donnent les moyens de saisir toutes sortes de mutations sociales, y compris celles qui semblent les plus infimes.

1.2. Aperçu général des principales étapes de mes recherches

Comme je l'ai dit, le terrain occupant une place déterminante dans mes travaux, plusieurs étapes de recherche ont été mises en œuvre en fonction de mes capacités à assimiler et à rendre compte d'un ensemble de savoirs indigènes, de données ethnolinguistiques et ethnographiques de plus en plus vastes et complexes :

– depuis 1997, étude de l'organisation sociale et de la langue yucuna, descriptions de situations d'échange, enregistrements audio et élaboration de corpus de transcriptions

⁶ Les missionnaires capucins ont largement contribué à ces transformations identitaires, ne serait-ce qu'en obligeant les Indiens à parler uniquement l'espagnol, en les scolarisant et en leur enseignant à manipuler la monnaie. Du reste, ils ont beaucoup contraint, dévalorisé et sanctionné la plupart des activités spécifiquement indigènes (rituels chamaniques, cérémonies du Yurupari, etc.).

traduites et annotées de récits (mythes, légendes sur les Blancs, histoires de lignage, récits ethnohistoriques, récits biographiques, récits d'événements récents) et de conversations en langue yucuna ;

– depuis 2002, emploi de la caméra vidéo pour filmer les narrations ainsi que les conversations destinées à la constitution de corpus, élaboration d'un corpus de paroles cérémonielles ; étude de la langue tanimuca et élaboration de corpus de narrations et de conversations en langue tanimuca ;

– depuis 2006, étude du chamanisme en tant qu'institution, emploi de la vidéo pour filmer les pratiques chamaniques, élaboration de corpus sur les savoirs et les incantations chamaniques des Indiens de langue yucuna.

D'un point de vue institutionnel, la première étape a été entreprise dans le cadre de mon doctorat à l'Université Paris III – Iheal (1997-2001). La seconde commence après la thèse, à la suite de mon rattachement en tant que collaborateur du LACITO (Langues et Civilisations à Tradition Orale, UMR 7107 du CNRS), laboratoire qui a financé la plupart de mes séjours en Amazonie colombienne. De septembre 2002 à fin août 2004, j'ai également continué à être encadré par Paris III – Iheal en tant qu'ATER (Attaché Temporaire d'Enseignement et de Recherche). En 2006, je bénéficie d'un financement Lelong pour entreprendre des recherches sur le chamanisme des Yucuna, en tant que chercheur auxiliaire au LACITO. Une fois impliqué dans de telles recherches, je n'ai dès lors cessé d'approfondir ce thème, notamment en travaillant sur les incantations.

1.3. Principaux axes de recherche

Depuis le début de mes travaux de thèse, plusieurs problématiques ont été traitées en adoptant certaines positions méthodologiques que j'explicitai plus loin dans ce mémoire. Les problématiques envisagées ont pour objectif de développer les axes de recherches suivants :

– La description macro-sociologique du système social des Yucuna et Tanimuca d'Amazonie colombienne

Décrire le système social des Yucuna et Tanimuca dans son ensemble, et de façon suffisamment pertinente d'un point de vue théorique pour pouvoir l'articuler à des événements micro-sociologiques (situations observables), et le comparer à différentes périodes historiques.

– Les spécificités des institutions indigènes de l'Amazonie du Nord-Ouest

Dégager les spécificités des institutions indigènes de l'Amazonie du Nord-Ouest, comme la maloca, la coca à mâcher ou le chamanisme incantatoire, en montrant : 1) en quoi elles sont différentes des institutions occidentales auxquelles elles sont confrontées, et 2) dans quelle mesure, et de quelles manières, elles subissent l'influence de ces dernières, se dissolvent à leur contact ou s'y opposent.

– Les contextes et cadres d'énonciation indigènes

Identifier les particularités de chaque type de contexte ou cadre d'énonciation en relevant ses propriétés récurrentes au sein des sociétés qui nous intéressent. Ceux-ci constituent des objets de recherche à part entière en tant que niveaux d'organisation intermédiaires entre les systèmes sociaux (macro-sociologiques) et les observations linguistiques et ethnographiques (micro-sociologiques).

Plusieurs échelles de grandeur sont possibles pour distinguer les contextes, mais il apparaît que les critères de découpage pertinents ne sont pas uniquement isolés et définis par le chercheur, ils peuvent également être considérés et définis consciemment par les acteurs sociaux et institutionnalisés (par exemple pour les macro-contextes que constituent les contextes nocturnes et les espaces publics), par des procédés verbaux (lexicaux ou grammaticaux) et non verbaux (gestuels) décelables dans les observations empiriques (ethnographiques ou linguistiques). Une grande variété de contextes à géométrie variable peut alors affecter les pratiques langagières.

– Le fonctionnement des genres de parole

Enregistrements audio et vidéo, et élaboration de corpus textuels sur les conversations, les récits, les paroles cérémonielles, les chants, les enseignements chamaniques et les incantations. Montage de films ethnographiques sous-titrés sur ces différents genres de parole. Analyse de leurs caractéristiques et fonctionnement internes, mais aussi des relations entre genres de parole, et de leurs articulations avec leurs contextes.

1.4. Démarche générale

Mes recherches exploitent et développent la méthodologie de ma thèse. Pour la résumer d'une manière brève et générale, elle admet la théorie selon laquelle les actes de parole (verbaux ou non verbaux) peuvent avoir des effets sur leur contexte social, et que celui-ci a aussi la possibilité d'exercer des effets sur les actes de parole, en créant un enchaînement dynamique illimité dont l'ordre est irréversible (Fontaine, 2001 : 33-36). Il s'agit alors d'analyser le plus précisément possible ces divers effets qui fonctionnent dans un sens comme dans l'autre entre les actes de parole et les contextes sociaux. Or les méthodologies existantes se focalisent généralement soit sur l'un soit sur l'autre. Par exemple, celles de la pragmatique s'intéressent aux actes de parole (sans prendre en compte leurs sociétés), alors que les ethnologues et les sociologues explorent les sociétés (sans s'intéresser à la langue). Au mieux, certains chercheurs travaillent de part et d'autre des frontières interdisciplinaires en étudiant et le langage et la société, mais l'un est toujours pris en compte uniquement dans le but de mieux comprendre l'autre qui constitue l'*objet* sur lequel ils concentrent leurs analyses. Les linguistes et ethnolinguistes n'explorent généralement le contexte (verbal ou non verbal) d'un énoncé que pour mieux distinguer les divergences de sens des homophones, ou des phrases pouvant prêter à confusion, mais ne s'y intéressent pas directement en tant que tel. Les ethnologues et sociologues, eux, ne notent les paroles des informateurs et autres acteurs sociaux que dans le but de mieux étudier les caractéristiques et le fonctionnement des sociétés qu'ils étudient, mais ces paroles ne sont en aucun cas étudiées pour elles-mêmes, c'est pourquoi, ils ne traitent le plus souvent que des concepts isolés, de courts extraits ou des résumés traduits (de récits ou autres discours) sans avoir à se donner la peine de transcrire les paroles en intégralité, et encore moins dans leur langue d'origine.

Or dans ma démarche, c'est l'ensemble du système formé par les paroles et leurs contextes sociaux qui doit être analysé. Ceci signifie que tous les genres de parole considérés en termes multimodaux (actes verbaux ou non verbaux) et si possible *in situ*, constituent une première catégorie d'objet de recherche, et que les types de contexte et d'institution qui composent une ou plusieurs sociétés dans leur ensemble forment une seconde catégorie d'objet de recherche. Mais avant d'en venir à ces analyses, il y a d'abord un long travail préalable qui consiste concrètement à réaliser deux types d'activités.

D'une part, il s'agit d'observer et de recueillir des données sur ces genres de parole et d'acte, en restituant au mieux leur ordre séquentiel, les interactions et leurs cadres situationnels. Un premier résultat du travail est alors la production de corpus de matériaux représentatifs de ce qui a été observé, suffisamment denses et reconstitutifs de ce qui a réellement été dit et fait socialement, pour pouvoir être traité selon différentes perspectives analytiques, théoriques ou disciplinaires. J'appelle cette partie de mon travail : *la restitution microsociologique*, qui suppose l'élaboration de matériaux représentatifs des paroles énoncées par des *transcriptions*, ainsi que des actes non verbaux et de leurs situations par des *descriptions*. Il s'agit d'un travail empirique qui s'intéresse d'abord à ce qui est directement observable. Il peut métaphoriquement être assimilé à celui d'un peintre qui cherche à restituer sur sa toile ce qu'il a devant les yeux. Plus son sens de l'observation et de la restitution du détail sont aigus plus sa restitution sera bonne, mais à l'évidence, celle-ci est toujours facilitée par la connaissance de certaines méthodes. Par exemple, les techniques de représentation de la perspective permettent au peintre de reproduire sur un plan à deux dimensions une peinture bien plus représentative de ce qu'il perçoit dans un paysage à trois dimensions. Il en est de même pour l'ethnolinguiste et l'ethnologue, certaines méthodes sont nécessaires pour rendre compte au mieux des paroles et des faits directement observables.

D'autre part, beaucoup d'autres phénomènes que ceux perceptibles dans les situations étudiées peuvent également leur être reliés. Telle est l'hypothèse de Mauss considérant que les faits sociaux ne fonctionnent jamais de manière isolée ; ils sont des faits sociaux totaux, théoriquement connectés à l'ensemble des autres faits d'une société et de ses institutions. Or pour en rendre compte, on ne peut pas se contenter de considérer des phénomènes microsociaux, on doit aussi se doter d'une perspective globale sur la société. Cette démarche adopte le holisme méthodologique hérité de Durkheim. Le problème est que la société dans son ensemble ne peut pas être observée directement comme un dialogue ou un rituel entre quelques individus. Aucun œil, aucune oreille, aucun instrument ne permet d'observer, d'enregistrer et de restituer directement la multitude de faits d'une population à un moment donné, et même si cela était possible, il faudrait de toute façon formuler certains objectifs pour filtrer parmi les innombrables données celles qu'il importe d'étudier.

A la différence d'un énoncé ou d'une situation d'énonciation, une société ne peut pas être restituée, elle ne peut être que *représentée* sous la forme d'un modèle (schématisant) ou d'un idéal-type (au sens de Weber). Cette représentation est nécessairement réductrice, non seulement parce que toutes les informations, même pertinentes, ne sont pas perceptibles ou accessibles, mais aussi parce qu'il est impossible de traiter une quantité infinie d'informations. Tout sociologue est donc obligé de proposer un modèle qui n'est qu'une refiguration de la société par analogie (Geertz, 1986 : chap. 1), c'est-à-dire par des métaphores. Le meilleur exemple est sans doute celui de Durkheim (1994) qui distingue les sociétés « mécaniques » fondées sur la ressemblance entre les individus, des sociétés « organiques » fondées sur leur dissemblance, donc leur complémentarité et leur interdépendance. Cette conception, même réductrice, est toujours admise par bon nombre de sociologues et anthropologues pour distinguer les sociétés dites « traditionnelles » des sociétés « modernes ». Mais rien ne nous oblige à nous contenter indéfiniment d'un tel modèle une fois que l'on a retenu ses apports et ses enseignements. L'élaboration d'autres modèles plus perfectionnés dans la mesure où ils rendent davantage compte des contrastes ou nuances propres à chaque société est fondamentale. J'appelle cette seconde partie du travail la *représentation macrosociologique* du système social. Ce travail est assez périlleux car dès lors qu'on prend une certaine distance par rapport aux observations empiriques, il est facile de se perdre dans des affirmations abstraites impossibles à vérifier. Généralement, aucun protocole expérimental sur le terrain ne permet de mettre à l'épreuve les hypothèses qui sont proposées de manière systématique et à grande échelle. Par contre, il est souvent possible de

rapporter du terrain les observations *ad hoc* qui vont servir à légitimer les hypothèses et les théories. Mais on arrive vite dans l'impasse. C'est pourquoi, en ce qui me concerne, toute représentation macro du système social n'a de sens que si elle permet d'expliquer des phénomènes observés sur le terrain et restitués au niveau micro le plus fidèlement possible, indépendamment de la représentation macro qui aura été provisoirement fournie.

En dehors de cette représentation de la société par l'ethnologue, on peut aussi se demander ce qu'il en est du point de vue des sujets étudiés. Comment les sociétés « traditionnelles » se pensent-elles ? Se distingueraient-elles des sociétés « modernes » en raison de leur incapacité à se doter d'une représentation métaphorique⁷ des relations sociales et des sociétés ? Il n'en est rien. Mais pour le montrer, encore faut-il examiner de près les paroles des sujets concernés, d'où l'importance du travail de restitution microsociologique. Deux formes de représentations macro sont alors possibles et ne doivent pas être assimilées ou confondues : l'une étique, qui est celle de l'ethnologue et du sociologue ; l'autre éémique, qui est celle des sujets sociaux qu'ils étudient, et qui peut également être restituée selon des moyens étiques aussi bien au niveau microsociologique (par des transcriptions de récits ou dialogues) qu'au niveau macrosociologique (par des métaphores, modèles, idéaux-types ou schémas).

1.5. Une focalisation sur les paroles savantes et secrètes

Chez les Yucuna et Tanimuca comme chez beaucoup d'autres populations d'Amazonie, l'essentiel des paroles savantes sont, soit secrètes⁸, soit uniquement prononcées à l'occasion de certains rituels. Ce qui est le cas des mythes les plus importants, dès lors que leurs narrateurs révèlent certains aspects cachés réservés à leurs initiés, mais aussi des paroles cérémonielles, des chants rituels et des incantations.

Sans pouvoir entrer ici dans le détail des conditions de formulation propres à chaque type de parole savante, il est important de noter que la plupart de ces paroles sont censées avoir, à la différence d'autres genres de parole, des effets qui peuvent être soit bénéfiques, soit néfastes, aussi bien pour le locuteur que pour son entourage. D'où les réticences manifestées par les érudits eux-mêmes à divulguer leurs paroles savantes à des étrangers. Notons que ce qui légitime le plus souvent la valeur d'un ancien, et donc le respect qui lui est dû, est justement son savoir, une connaissance dont l'essentiel se doit de rester caché, non seulement pour monopoliser un maximum de pouvoirs, mais encore pour éviter de divulguer certains secrets qui pourraient lui nuire, s'ils étaient connus par des chamanes ennemis.

On comprendra donc que le type même de parole soulève un certain nombre de problèmes méthodologiques incontournables du point de vue anthropologique (comme l'avaient vu Mauss et Malinowski), dès lors que la discipline cherche à étudier un genre de parole difficile à recueillir ou à saisir.

⁷ Ce que j'appelle « représentation métaphorique » pourrait très bien être conçu en termes d'« idéologie » au sens de Marx. Mais ce concept et la perspective marxiste appliqués aux « sociétés sans classe » ne manquent pas de projeter un point de vue ethnocentriste qui, à mon sens, introduit trop de présupposés embarrassants qui ne reflètent pas vraiment les réalités observées. Pierre-Yves Jacopin s'est particulièrement intéressé à la question de savoir si l'on pouvait parler d'idéologie chez les Yucuna en tant que « société sans classe » (1981 : 4-6) et a abandonné cette idée en considérant que « la mythologie est bien plus qu'une idéologie » (*Ibid.* : 5).

⁸ Je distingue *parole savante* et *parole secrète* en raison des règles institutionnelles qui les régissent. Une parole savante appartient à un langage relativement peu connu ou partagé au sein d'une société parce qu'il n'est pas obligatoire de l'enseigner et de l'apprendre. Il s'agit donc d'un *savoir facultatif* pour la plupart des membres de cette société, certes valorisé, mais insuffisamment pour que la plupart des gens prennent la peine de l'acquérir et de le transmettre. Une parole secrète est également relativement peu connue et partagée, mais cette fois parce qu'il est *interdit* de la transmettre à une large majorité de la population ; elle est donc réservée à certaines élites.

Or c'est précisément ce type de problème que je me suis habitué à prendre en considération depuis mes premières enquêtes de terrain, en cherchant à transcrire un maximum de matériaux oraux et dans des types de contextes aussi variés que possibles. Chaque situation, chaque genre de discours, suppose certaines règles précises qu'il faut identifier pour pouvoir (lorsque c'est possible) les utiliser ou les déjouer quand les nécessités de l'enquête le demandent. Bien entendu, c'est seulement par de nombreuses observations dans des situations d'énonciation assez diverses que l'on peut véritablement évaluer les répercussions de ces interventions.

Sans m'attarder pour l'instant sur ces méthodes d'enquête, je me bornerai simplement à énumérer les différentes règles et valeurs qui ont été identifiées dans les situations d'acquisition, de transmission et de reconnaissance des paroles savantes :

- Les *conditions de qualification*. Tout individu ne peut évidemment pas recevoir l'enseignement d'un chamane. Encore faut-il que ce dernier reconnaisse en lui certaines aptitudes liées par exemple à son sexe ou ses rapports de parenté. Si l'individu n'est pas qualifié, les tentatives de la pragmatique cherchant à se passer d'étude ethnologique sur le contexte social en ne prenant en compte que le matériel linguistique, ne sont évidemment plus valides⁹.

- Les *lois chamaniques de l'apprentissage*. Certains rituels accompagnés d'incantations seraient censés développer la mémoire, notamment en nommant les oreilles, la bouche et d'autres parties du corps de certaines divinités pour transmettre leurs facultés exceptionnelles aux novices. Ces lois fonctionnent souvent selon le même principe que les « lois de sympathie » des actes de magie analysés par Mauss (1950 : 100).

- Les *formalités propres aux rituels de formation*. Chaque occasion d'enseignement des paroles savantes doit se conformer à une certaine étiquette, pour marquer un certain respect vis-à-vis de celui qui enseigne, ou des ancêtres qui sont à l'origine du savoir transmis. Par exemple, il est mal vu qu'un narrateur raconte les mythes dans son hamac, ou de jour.

- Les *règles strictes propres à la formation*. Beaucoup d'obligations et interdits (alimentaires et sexuels) doivent être respectés durant toute la période de formation et particulièrement lors des rites d'initiation du Yurupari, sous peine de graves sanctions parfois fatales. Ces règles strictes sont censées « purifier » les novices ; en tant que condition de transformation, elles les rendraient aptes à assimiler leurs futurs pouvoirs, tout en écartant les sujets qui pourraient en faire des utilisations dangereuses ou condamnables (de même que chez les Desana, Cf. Buchillet, 2004).

- Les *règles de reconnaissance* de l'aptitude à employer les paroles savantes. Le fonctionnement de ces paroles suppose que l'on accorde de la crédibilité, non seulement à celui qui les prononce, mais encore à tous ceux qui lui témoigneront de leur confiance. Le milieu social doit donc accepter que l'on dise que de telles paroles ont bien les effets escomptés (Fontaine, 2007).

- Les *principes de fonctionnement des paroles savantes*. Comme il a été dit, la plupart des paroles savantes sont censées avoir potentiellement des effets particuliers, favorables ou défavorables, sur le locuteur et son entourage. Pouvant à ce titre être classées parmi les *actes de magie* de Mauss, elles fonctionnent selon des « règles d'emploi » (Mauss, 1950 : 95) qui restent à expliciter pour mieux comprendre comment elles déterminent leurs effets.

- Les *conditions de fonctionnement des paroles savantes*. Comme pour l'apprentissage de ces paroles, leurs conditions de réalisation supposent le respect de certaines règles, pendant et en dehors des rituels (Tambiah, 1968).

- Les *valeurs des paroles savantes*. De telles paroles n'existeraient pas si elles n'avaient pas pour ceux qui les connaissent certains avantages liés aux pouvoirs qui leurs

⁹ Pour une critique des principales théories de la pragmatique en ce qui concerne les problèmes d'utilisation en anthropologie, Cf. entre autres : Ochs & Keenan, 1976 ; Rumsey, 2009.

sont attribués. Il existe donc un système de normes et de valeurs qui motive les Indiens pour les acquérir et les utiliser. Ce système est en crise lorsque la jeune génération ne souhaite plus apprendre ces paroles savantes, étant donné la difficulté des conditions de leur obtention et l'attrait des nouvelles normes et valeurs établies par la société dominante (Fontaine, 2013b). D'où l'urgence de se focaliser aujourd'hui sur de telles paroles.

2. DE L'OBSERVATION PARTICIPANTE À LA VALORISATION

Dès mon arrivée dans la région du Bas Caqueta et du Mirití-Paraná en 1997, il a vite été évident pour moi que l'avancée de mes recherches dépendait essentiellement de la qualité de mes contacts avec les Yucuna, en tant que principaux intéressés.

Or ceux-ci se sont d'emblée montrés très réticents vis-à-vis des anthropologues, en s'estimant lésés compte tenu de certaines expériences qu'ils avaient eues avec eux. Encore aujourd'hui, beaucoup d'Indiens ne manquent jamais de signaler que les anthropologues ne contribuent en rien à l'amélioration de leur existence, et que leurs soutiens momentanés s'achèvent souvent rapidement, voire définitivement.

C'est donc en dépit de ces dires que la progression de mes recherches a toujours été conditionnée par le renouvellement périodique de mon engagement auprès des Indiens. Un engagement à maintenir le suivi de mon observation participante qui, comme l'a très justement souligné Bruce Albert (1995), n'est généralement autorisée que si elle est avant tout de la « participation observante » dans les sociétés contemporaines d'Amazonie.¹⁰

Cet engagement, je me suis efforcé de le tenir avec sincérité, et de le réactualiser par des retours assez fréquents sur le terrain, en dépit de risques liés à la situation sociopolitique de la Colombie. En contrepartie, c'est précisément en développant des relations de confiance auprès des populations locales, que je me suis toujours senti suffisamment avisé des conflits à éviter.

Et comme on peut s'y attendre, de telles relations entretiennent et accentuent la motivation de l'ethnologue, non seulement pour retourner sur le terrain, mais pour poursuivre et approfondir ses investigations. Une fois que celui-ci a commencé à se passionner pour une culture, et qu'il s'est pris au jeu de pratiquer la langue et de respecter les coutumes, dans une société restant encore difficile d'accès pour les anthropologues, il n'existe plus pour lui de meilleure spécialisation dans laquelle il pourrait progresser.

2.1. Les problèmes d'un terrain en Amazonie colombienne

Après avoir eu la chance d'aller jusqu'à la Jariyé (la communauté où se trouve l'Internat du Miriti) avec Pierre-Yves Jacopin, à la fois anthropologue des Yucuna et mon directeur de thèse, j'ai rapidement reconsidéré ma première évaluation positive de mes conditions d'enquête, peu après le départ de ce dernier fin juillet 1997 (après 4 semaines passées ensemble en Colombie), malgré les premiers contacts prometteurs qu'il m'avait permis d'inaugurer.

P.-Y. Jacopin m'avait notamment présenté aux vieux Horacio Matapi (son ancien informateur, et narrateur du *Mythe de Kawáirimi* étudié dans sa thèse) et Fajardo Tanimuca, alors capitaine à Jariyé, et maître de maloca, chez qui il m'avait laissé, après avoir passé un premier accord avec la communauté pour me laisser y travailler comme anthropologue. La condition était toutefois de travailler parcimonieusement avec chaque famille pour répartir au

¹⁰ 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.

mieux les marchandises et autres compensations que je pourrais apporter en contrepartie,¹¹ c'est-à-dire de me laisser embarquer dans des « projets » communément décidés avec la communauté pour réaliser non pas de l'observation participante (dont les Yucuna n'ont évidemment que faire), mais de la participation observante. D'emblée, il était clair que mon observation ne serait tolérée qu'à la condition de participer ou de m'engager dans des projets concrets apportant des avantages matériels à la communauté.

Mais les vrais ennuis commencèrent brusquement quand arrivèrent dans la communauté Pascual Letuama, le leader d'ACIMA, l'organisation des communautés du Mirití Paraná, et l'avocat de la Fondation GAÏA Amazonas. Dès la première veillée passée avec eux dans la maloca de Fajardo, ceux-ci m'annoncèrent fermement que je ne pouvais pas continuer à travailler dans la communauté de Jariyé, car celle-ci faisait partie d'un *Resguardo* (réserve indigène), c'est-à-dire d'une ATI (Autorité Territoriale Indigène), et qu'aucun étranger ne pouvait plus de nos jours travailler sur leur territoire sans en informer officiellement toutes les communautés de l'organisation dans un congrès indigène, et passer un accord avec elles. Or le dernier congrès avait eu lieu peu de temps avant mon arrivée dans la région, et le prochain n'aurait probablement pas lieu avant six mois ou un an... Par ailleurs, étant donné le manque de financement que j'avais eu pour aller en Colombie, et mes faibles moyens d'étudiant, comparés au nombre d'individus peuplant les 12 communautés de l'organisation, il était fort probable que je ne réussirai jamais à avoir l'accord de la majorité de ces communautés si je n'avais ni les moyens ni le temps suffisant de « travailler » avec chacune d'elles selon les modalités qu'elles auraient décidées. Comme en témoigne Jon Schackt (2013 : 68), qui avait aussi souffert de cette hostilité vingt ans plus tôt, les Yucuna en sont venus à dicter ce que l'ethnologue est tenu d'observer (la transcription des mythes, par exemple), généralement pour en tirer la meilleure rémunération possible.

Il ne me restait plus qu'une seule alternative. Soit je persévérais dans mon intrusion en terrain indigène, en jouant la sourde oreille, et donc envers et contre toutes les critiques indigènes qui risquaient continuellement de s'accumuler de jours en jours, en indisposant de plus en plus mes hôtes et informateurs, voire en risquant d'avoir à subir une hostilité violente un jour ou l'autre, et surtout en me laissant stigmatiser chaque jour davantage comme anthropologue en situation d'infraction (vis-à-vis des nouvelles lois indigènes), au risque de compromettre à tout jamais la poursuite de mes travaux dans la région. Soit je sortais des réserves indigènes en redescendant sagement le Mirití et le Caqueta jusqu'à La Pedrera, et cherchais (du moins dans un premier temps) d'autres moyens, ou d'autres stratégies, pour réaliser mes observations chez les Yucuna. Mon « tempérament »¹² opta pour le second choix.

Une fois revenu à La Pedrera, je rencontrai d'abord Mario Matapi, récemment déménagé de Jariyé et venu s'installer à Comeyafu (*parcialidad* tanimuca), face à La Pedrera, sur l'autre rive du Caqueta. Il m'invita à séjourner dans cette communauté où je restai quatre semaines, jusqu'à ce que Santiago Tanimuca, capitaine de la communauté, vienne me prier de partir, car tout chercheur se devait d'avoir l'accord des autorités indigènes du *Resguardo* de Comeyafu pour y travailler. Le même problème se répétait.

¹¹ Les Yucuna sont souvent envieux et regardant sur ce que l'on offre aux hôtes et informateurs (bénéficiant de rapports privilégiés). S'ils ne profitent pas suffisamment de la « générosité » d'un anthropologue ou chercheur étranger, ils refusent généralement de le laisser résider dans leur communauté, et n'hésitent pas à le dire, soit ouvertement en réunion, soit dans son dos.

¹² Pierre-Yves Jacopin m'a souvent dit qu'à ma place, il serait resté malgré tout à Jariyé, et m'a souvent reproché d'avoir fait ce choix, car selon lui les Autorités Indigènes n'avaient pas véritablement les moyens de m'exclure, et qu'un terrain au Mirití était beaucoup plus intéressant pour un ethnologue (avide d'observations directes de spécificités indigènes relativement peu affectées par les Blancs) qu'un terrain à proximité d'une ville comme La Pedrera. Mais je ne me suis jamais senti capable de travailler efficacement d'un point de vue académique dans des conditions conflictuelles, ou que j'estimais démesurément risquées.

Finalement, après avoir rencontré Milciades Yucuna, il n'y eut que dans sa communauté de Camaritagua, juxtant La Pedrera, que je parvins à travailler pour la simple raison que celle-ci était en train de former un *resguardo* à elle seule, et qu'il m'était donc relativement plus facile d'obtenir l'accord de la majorité de ses membres en réunion, en acceptant leurs exigences. A chaque venue, en dehors des marchandises réservées à mes informateurs et hôtes, je devais offrir une valeur équivalente de marchandises au bénéfice de la communauté.

En 2005, après avoir été invité par Parmenio Matapi et son frère Roberto à Quebrada Negra, une communauté du Bas Mirití, je partis avec Mario Matapi leur faire une visite, non sans les prévenir qu'il n'était pas question de « travailler » avec eux directement (c'est-à-dire d'enregistrer ou de transcrire des récits), étant donné les interdictions que l'on m'avait plusieurs fois réitérées. J'y allai donc bien davantage pour observer cette communauté que pour m'impliquer dans de nouveaux projets de rédaction avec les indigènes. Mais une fois là-bas, Parmenio insista beaucoup pour que je le fasse travailler avec deux de ses frères dans la transcription de quelques récits destinés aux écoles de la communauté, et je finis par accepter.

Dès notre retour à Camaritagua, Hernán Miraña, le capitaine de la communauté nous convoqua à la première réunion et nous réprimanda publiquement, Mario et moi, pour être allés à Quebrada Negra, car lors d'un récent congrès réunissant les représentants des communautés de tous les *resguardo* de la région, il s'était fait « disputer » par Faustino Matapi (le frère aîné de Parmenio et Roberto), qui après avoir été informé de notre séjour à Quebrada Negra, considérait mon entrée dans le *resguardo* du Mirití-Paraná comme une « infraction »... Bref, nous dûmes promettre de ne plus y retourner sans un accord préalable en bonne et due forme. Et cela refroidit durablement mon envie de retourner établir des contacts avec les communautés du Mirití.

En 2006, lors d'un congrès de AIEPA réunissant toutes les communautés affiliées environnant La Pedrera, la communauté de Camaritagua insista pour qu'un accord clair soit signé, et reconnu par cette organisation, dans le type d'« impôt » que je devais offrir à leur communauté, simplement pour avoir le droit de résider dans leur communauté et travailler comme je l'entendais. Heureusement pour moi, dans la discussion qui eu lieu, chaque communauté reconnut qu'elle n'avait pas à intervenir dans les décisions d'un autre *resguardo* à propos des étrangers autorisés à y entrer. On me demanda combien j'avais dépensé dernièrement en marchandises demandées par la communauté. Et comme je répondis que j'avais dépensé environ 2 millions de pesos à chaque venue les trois dernières années, l'impôt fut fixé à ce tarif. On stipula également que le droit de séjour autorisé par l'impôt était valable pour une durée d'un an, donc si je restais par exemple deux mois et revenais au moins dix mois plus tard, je devais à nouveau payer l'impôt.

2.2. 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. Et les indigènes, objets d'observation attentifs, en ont souvent évidemment conscience...

Au-delà des formes de compensation directe dont je viens de parler, 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 l'importance que les indigènes s'intéressent un minimum à leurs écrits.

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 des tensions 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 yucuna¹³ et même à l'illustrer de dessins.¹⁴ Ceci peut donner une certaine idée des informations mentionnées, et en banaliser l'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 1999.¹⁵ 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 outil 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

¹³ 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.

¹⁴ Les dessins sont évidemment les premiers éléments observés par les curieux de tous âges, notamment les anciens et les enfants analphabètes.

¹⁵ Le gouvernement colombien avait refusé de renouveler son contrat (commencé en 1962).

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.

Entre 1997 et 1999, les transcriptions de mythes, conversations, paroles cérémonielles et incantations ont d'abord requis l'aide de dicteurs-traducteurs.¹⁶

Après avoir terminé ma thèse, je revins presque chaque année à La Pedrera pour des séjours d'un à deux mois. J'avais alors besoin d'amasser rapidement de nombreux récits, non seulement pour disposer du plus large éventail possible de versions, mais aussi pour prospecter les compétences très inégales des uns et des autres, acquises dans les écoles bilingues. Malheureusement, ces compétences étaient en pleine déperdition depuis le retrait définitif des Schauer (du Summer Institute of Linguistics) en 1999, et j'étais l'un des rares chercheurs dans la région à offrir une réelle opportunité d'écrire en valorisant le savoir traditionnel.

Après certaines jalousies exprimées entre transcripteurs-traducteurs et lassé d'avoir sans cesse à contenir leurs exigences démesurées, j'ai compris qu'il valait mieux rétribuer les transcriptions et traductions à un tarif par page convenu à l'avance, dépendant des compétences du transcripteur, de son expérience, et de l'intensité de son travail d'informatrice réalisé par ailleurs. Ce prix par page est généralement de 1000 pesos pour les transcripteurs indépendants, et de 1500 pesos pour les transcripteurs-informatrices privilégiés.¹⁷

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 succès¹⁸, 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 mesure¹⁹ ; trop sans doute, au regard de mes moyens pour rétribuer les transcripteurs (mes dettes se renouvelaient ou augmentaient à chaque séjour). De nouveaux candidats venaient souvent me solliciter pour que je leur donne du travail (parfois avec des cahiers remplis), mais mes insuffisantes ressources me contraignaient à n'accepter qu'un travail restreint, ou à refuser.

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.²⁰ A Fermín, un chamane quadragénaire, je demandais des

¹⁶ Tantôt les énoncés me sont dictés et traduits par un seul informateur, tantôt ils sont d'abord enregistrés, puis repris par un informateur qui me les dicte et traduit (Fontaine, 2001 : 53-55).

¹⁷ A partir de 2012, il est passé à 2000 pesos pour ces derniers. Je n'ai pas augmenté le tarif pour les transcripteurs indépendants, car leur travail m'intéresse moins (je ne peux pas l'étudier avec autant d'informations contextuelles que ceux de mes hôtes).

¹⁸ 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.

¹⁹ Ce genre de travail est emblématique de ce qu'est censé réaliser un « bon anthropologue » (Schackt, 2013). En 2005, lors de cet accord à Quebrada Negra, je n'étais déjà plus demandeur de ce genre d'offre de travail.

²⁰ Chaque nom de rivière a une histoire faisant référence aux nombreux noms de lieux et d'esprits mentionnés dans les incantations chamaniques (Fontaine, 2011).

dessins et des schémas détaillés pour illustrer ses textes d'enseignement chamanique qu'il dictait à sa femme (voir *infra* 6.4).

L'une des nouvelles préoccupations occasionnées par ce genre d'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.²¹

– 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 ; seuls certains anciens m'ont permis d'en transcrire, toujours en secret, et parfois uniquement en me les dictant.²² De même, pour certains chants de cérémonie, il est souvent interdit de les enregistrer (chant du Yurupari), ou de les faire

²¹ 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.

²² Normalement, l'une des conditions requises pour poursuivre l'étude des incantations est de les mémoriser pour savoir les réciter par cœur (Fontaine, 2011).

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 regrettaient de plus voir suffisamment leurs enfants et petits-enfants toujours plus mobilisés sur les bancs de l'école (Fontaine, 2013b). Cette fois, la scolarité ne sert plus uniquement 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 travail coopératif, 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,²³ censé représenter le calendrier des saisons d'un point de vue indigène.²⁴ 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.²⁵

Enfin d'autres documents ont pu être travaillés dans un but encore plus ouvert au 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 Indiens.²⁶ 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.

²³ Ce centre est financé par une ONG américaine : Conservation International.

²⁴ 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 : 28.

²⁵ Je présente la liste des textes chamaniques recueillis auprès de Fermín Yucuna (Je'rúriwa) dans le chap. 6.4. Pour un exposé commenté et analysé de ces conceptions, voir Fontaine, 2010.

²⁶ 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).

– 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 Indiens ayant appris à utiliser l'ordinateur. Pareillement à l'anthropologue-linguiste, ils ont pu transcrire directement des récits (enregistrés ou dictés) sur fichiers électroniques,²⁷ 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*.²⁸

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 Indiens.

Organiser des ateliers d'écriture chez les Yucuna



Fontaine, 2013 : http://lacito.vjf.cnrs.fr/image_semaine/2013.htm#alphasmart

2.3. 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 Yucuna 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 de les voir et de les entendre ? 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

²⁷ 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).

²⁸ Ce qui était le cas à Camaritagua lors de notre séjour sur place entre juillet et septembre 2006 (Fontaine, 2008b).

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.²⁹ 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 sonores³⁰ (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 Schauer³¹ (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 Indiens 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 scène, 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 Indiens 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

²⁹ 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.

³⁰ Le *Mythe de Kawáirimi* a ainsi pu être réécouté 26 ans plus tard par son propre narrateur, Horacio Matapi.

³¹ Ceux-ci m'ont aimablement remis des enregistrements des histoires de feu Quehuají Yucuna (dont je transmis 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 : 581-629).

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 ».

2.4. Publier et mettre en ligne

Publier et mettre en ligne des documents sur une société indigène encore peu connue, c'est évidemment intéressant pour une société comme la nôtre (puisque comme dit Laplantine « tous les moyens sont bons »...), mais pour les sujets de la société concernée dont on dévoile l'intimité, qu'en est-il ? Nous touchons là à un sujet délicat, mais d'une importance cruciale pour l'avenir de sciences intéressées par l'archivage de données sociales comme l'anthropologie, la sociologie et la linguistique.

J'ai beaucoup tardé avant de me décider à mettre des transcriptions, des traductions et des enregistrements audio et vidéo en ligne sur Internet. Sans certaines caractéristiques de la société yucuna contemporaine et sans certaines avancées technologiques sur les conditions de diffusion proposées par Internet, le nombre de matériaux pouvant à mon avis être diffusé aurait été nettement moindre.

D'une part, certains matériaux ne devaient pas être lus ou visionnés par les Indiens de langue yucuna, car ils étaient confidentiels ou secrets. Il s'agit principalement des incantations, de certains mythes et récits, et de certaines conversations dans lesquelles sont critiquées d'autres personnes.

J'ai toujours discuté avec les auteurs et les principaux participants des situations filmées de la façon dont ils acceptaient que ces matériaux soient publiés ou diffusés. Et ils m'ont toujours répondu que cette publication ou cette diffusion ne les gênait pas, à condition qu'elle soit réservée aux spectateurs éloignés (d'autres pays ou continents). Car selon eux, seules des personnes locales pouvaient voir d'un mauvais œil certains matériaux, les utiliser de manière malveillante, en dire du mal, ou entraîner des répercussions regrettables.

D'autre part, les autres matériaux, eux, pouvaient être visionnés par tous sans aucun problème. Avant chaque séjour sur le terrain, je prends bien soin de séparer les photos, ainsi que les enregistrements audio et vidéo pouvant être visionnés par tous, de ceux qui ne peuvent être vus que par les participants. La présentation de ces documents autorisés à être montrés localement a tout de suite connu un franc succès sur le terrain. Jamais personne ne s'en est plaint ouvertement, bien au contraire. Beaucoup d'observateurs indigènes y ont vu des matériaux qui les intéressaient au plus haut point, et qui donnaient au travail abstrait de l'ethnologue, une légitimité et une valeur qu'ils n'avaient souvent jamais imaginées. Parmi les matériaux les plus intéressants pour le public indigène local, il y a : les vidéos de cérémonies dansantes,³² les récits « ouverts au public », les photos, enregistrements audio et vidéo de défunts,³³ et les vidéos d'enfants (devenus grands).

³² Le film en version longue (3h15) intitulé *Un bal de paré pou chez Gregorio Yucuna* (2002) est de loin celui qui a été le plus visionné. Beaucoup de Yucuna de La Pedrera et de Leticia m'ont demandé de leur montrer sur mon ordinateur portable, ou de leur faire un DVD. Lorsque je leur en donnais l'opportunité, ils le regardaient de nombreuses fois et le montraient régulièrement à leurs visiteurs qui, le plus souvent, tenaient à le regarder en entier.

³³ Les nombreux matériaux recueillis auprès de Mario Matapi, malheureusement décédé en juin 2011, ont été très demandés lors de mes séjours sur le terrain entre juillet-septembre 2011, et plus encore en septembre-décembre 2013 (une fois passée la période de deuil). A noter que les photos et vidéos des défunts ont souvent un effet répulsif sur les indigènes (qui ont souvent une première réaction de peur, lorsqu'ils ne s'y attendent pas). Durant la période de deuil, cet effet est encore plus fort – et engendre également beaucoup de tristesse – à tel point que la veuve et les enfants de Mario m'avaient demandés de ne plus diffuser ces images en leur présence.

En résumé, on peut dire que les Indiens de langue yucuna sont favorables à une certaine diffusion de leurs matériaux textuels, sonores et vidéo au niveau local, à condition qu'elle soit sélective. Et j'ajouterai que par mesure de précaution, mieux vaut qu'elle soit relativement modeste (du moins dans un premier temps), pour éviter qu'elle n'ait trop d'influence (dont certaines pourraient être regrettables) sur l'ensemble de la société yucuna.

Et en dehors de la zone régionale, de la Colombie et des pays limitrophes (Brésil, Pérou) dans lesquels se rendent parfois les Yucuna, on peut supposer qu'il n'y a plus vraiment de problème à la diffusion de l'ensemble de ces matériaux.

Compte tenu de l'intérêt que peut présenter pour les anthropologues, sociologues et linguistes de l'ensemble de la planète une multitude de données peu accessibles que l'ethnologue est souvent le seul à détenir, de quelle manière est-il possible de les diffuser sans déranger la société dans laquelle elles ont été recueillies ?

Tout d'abord, il est important de signaler qu'aujourd'hui du moins, les Yucuna et Tanimuca n'ont que très peu accès à Internet à La Pedrera (à l'école ou à l'Internat), que celui-ci reste pour eux relativement cher d'utilisation, même à Leticia, et que généralement les Yucuna s'intéressent peu aux textes, et qu'ils paient rarement pour les consulter, les acheter ou les imprimer.

Par contre, ils sont très intéressés par les enregistrements sonores et vidéo qu'ils peuvent relativement facilement télécharger et lire sur téléphones mobiles, smartphones et ordinateurs.

Pour cette raison, je me suis longtemps abstenu de les diffuser sur Internet.

Mais grâce à certains réseaux sociaux, on peut non seulement mettre en ligne de lourds fichiers vidéos et offrir un large choix de sous-titres dans une multitude de langue (notamment avec YouTube), mais on peut aussi sélectionner ou restreindre le public ou les pays susceptibles d'avoir accès à ces fichiers (par exemple avec Google+),³⁴ ce qui constitue selon moi un tournant radical dans les moyens à disposition de l'ethnologue pour partager ses observations sur la société qu'il étudie sans trop la perturber. Certains moyens de suivi de l'audience permettent également de savoir dans quelle mesure mon site est visionné à La Pedrera ou à Leticia (par exemple, grâce à Google Analytics).³⁵ Bien entendu, la mise en ligne de ces matériaux est encore à une étape expérimentale. Si certains Yucuna se plaignent un jour de la diffusion de certains d'entre eux, je peux à tout moment les retirer, ou choisir de les publier autrement, par d'autres moyens permettant de mieux cibler le public autorisé. Mais l'important aujourd'hui reste surtout de faire connaître ces matériaux pour qu'ils puissent servir au plus grand nombre d'étudiants et chercheurs.

Mais deux ans plus tard, ils n'éprouaient plus ces sensations, et ils ont tenu à voir toutes les vidéos de Mario dont je disposais.

³⁴ Provisoirement du moins, j'ai choisi de mettre en ligne toutes mes vidéos sur YouTube en accessibilité « non répertoriée » pour ne pas être directement détectable sur cette plateforme utilisée par les jeunes yucuna (notamment pour télécharger des fichiers musicaux), mais proposant néanmoins un lien URL intégrable sur un site. Mais comme je ne souhaite pas que ces vidéos soient vues des Yucuna, j'ai importé toutes ces vidéos de mon compte YouTube sur mon compte Google+ qui me permet, contrairement à YouTube, de restreindre les pays dans lesquels ces vidéos peuvent être visionnées. Donc dans les paramètres, l'accès aux vidéos est cette fois public, mais j'ai proscrit la Colombie, le Pérou et le Brésil. Il est vrai qu'avec un logiciel VPN (Réseau Privé Virtuel), il est possible de contourner cette restriction, mais j'estime qu'il s'agit d'un paramétrage assez complexe que fort peu de Yucuna sont susceptibles de se donner la peine d'employer.

³⁵ Au moment où je relis ce texte (août 2015), je sais que mon site n'est pas visionné dans ces villes.

Page des films du site de L. F.

Laurent FONTAINE **Ethnologue linguiste des Indiens yucuna et tanimuca d'Amazonie colombienne**



Présentation | Les Yucuna | Les Tanimuca | Films | Publications | Projets

Films ethnographiques

2002/02 - Des paroles et des tâches (version courte 28 mn)
Le but de ce film est de plonger au cœur d'une société amazonienne, telle qu'un étranger ne peut l'observer tout de suite, sinon après un long séjour. Montrer des paroles et des tâches de la vie quotidienne des Yucuna chez qui toute tâche est plaisir ou prétexte au plaisir.
Choix de sous-titres : français ou espagnol.

Paroles quotidiennes (version longue 51 mn) - Choix de sous-titres : français, anglais, espagnol, japonais ou yucuna.

Dialogues : Retour de Milciades  2 p. ; Le manioc  2 p. ; Le petit-fils  1 p. ; Visite de Luiso  2 p. ; Préparation du tabac à inhaler  8 p. ; Pause dans un abri de forêt  6 p.



2002/08/02 - Un bal de parépon chez Gregorio YUCUNA
Deux jours et deux nuits de danses chantées lors du fameux Bal du Parépon (esp. ver. *Balle de Chontaduro*) ou Bal du Patan (*Balle del Múvoco*) dans la communauté de Conzezañá, près de La Peñera. Jour et nuit, les invités et les hôtes échangent leurs paroles cérémonielles et leur coca.

Durée : 73 min

Dialogues : Offre de nourriture  2 p.



2002/08/02 - Excuses et accusations au bal de chontaduro
Lors du bal de chontaduro de Gregorio YUCUNA, ce dernier s'excuse devant Mario MATAPI de ne pas avoir assez de coca à offrir aux anciens. Mais Mario lui reproche surtout de ne pas lui avoir envoyé quelqu'un suffisamment tôt pour l'inviter ...



site.laurentfontaine.free.fr/Films.html

<http://site.laurentfontaine.free.fr/Films.html>

3. FORMALISER LE SYSTEME SOCIAL

Une fois que de nombreuses situations micro-sociologiques ont été observées sur le terrain et décrites, et que des énoncés intéressants d'un point de vue anthropologique, sociologique ou linguistique ont été transcrits, l'un des premiers problèmes que j'ai toujours voulu traiter a été de les considérer comme des faits sociaux totaux (Mauss, 1950 : 275-277), c'est-à-dire de dévoiler leurs relations et articulations avec l'ensemble du système social et des institutions qui les déterminent. Or le dévoilement de ces connexions n'est pas une mince affaire, car celles-ci sont innombrables, et il requière en amont d'autres types d'étude préalables s'effectuant à des niveaux plus généraux, donc avec d'autres méthodes que celles qui cherchent à rendre compte au mieux des phénomènes micro-sociologiques (directement observables à échelle humaine). Les déterminismes en jeu ne sont pas uniquement d'ordre linguistique, interactionnel ou situationnel,³⁶ ils sont souvent liés à des contraintes plus vastes ou générales d'ordre institutionnel ou macro-sociologique qu'il convient tout d'abord de décrire ou de représenter sous une forme nécessairement schématisée ou modélisée (puisqu'elles ne sont pas directement observables en tant que telles) pour pouvoir en rendre compte. Certains sont des déterminismes implicites uniquement pris en compte par les sujets sociaux, d'autres sont reconnus par les observateurs extérieurs, mais sont complètement ignorés des populations locales. Bref, nous avons besoin d'un système de concepts relativement peu nombreux, mais suffisamment pertinent pour pouvoir représenter, décomposer et analyser un maximum de connexions déterminantes dans un système social à différentes échelles, c'est-à-dire aussi bien au niveau micro que macro-sociologique.

Deux types de cadres théoriques ont été mobilisés pour représenter systématiquement les diverses formes de déterminismes. Le premier est celui de Searle qui distingue les règles constitutives et les règles normatives, en reprenant notamment la métaphore des jeux (échecs, football) pour analyser des activités sociales (Searle, 1970 : 72-73). J'ai largement employé ce type de cadre théorique dans ma thèse, mais je l'ai par la suite laissé de côté au profit d'un autre cadre théorique qui s'est révélé beaucoup plus précis, et conséquent, pour décrire et analyser non uniquement des phénomènes décelables dans des énoncés et des situations, mais dans des sociétés dans leur ensemble : il s'agit des logiques modales. Celles-ci m'ont notamment permis de noter formellement et de manière systématique une grande variété de déterminismes d'ordre différents : qu'il s'agisse de loi naturelles (physiques ou biologiques), de règles sociales (institutionnalisées ou adoptées), ou de valeurs (partagées ou non).

3.1. Les logiques modales et les règles sociales

Plusieurs raisons m'ont amené à reprendre et à adapter un langage inspiré des logiques modales pour représenter les règles d'un système social dans son ensemble (Fontaine, 2007).³⁷ Tout d'abord, parce que ces logiques constituent des *métalangages* qui par définition sont conçus pour décrire d'autres langages, donc on ne peut plus appropriés

³⁶ Ceux-ci ont particulièrement été traités par l'ethnolinguistique française et l'ethnographie de la parole américaine (Bachmann *et al*, 1991 ; Bornand et Leguy, 2013).

³⁷ L'essentiel de l'article fut présenté lors d'une réunion de l'axe « Vers une typologie des modalités » au Lacito (09/02/2006).

pour décomposer avec un minimum de concepts communs d'autres langages, qu'ils soient naturels ou scientifiques. Ensuite, parce que ces logiques permettent d'analyser diverses formes d'*inférence* d'un point de vue linguistique. Or entre l'immensité des données appartenant à un système social (ou contexte macro-sociologique) et des actes particuliers (verbaux ou non verbaux), les inférences possibles sont extrêmement nombreuses et diverses, donc leur représentation requière un langage adapté, clair et économique en termes d'outils conceptuels pour le décrire, afin de faciliter les comparaisons entre relations de même type d'un bout à l'autre du système. Enfin, parce que les logiques modales (de même que les autres logiques ou les mathématiques), sont particulièrement adaptées à la représentation formelle des différents types de déterminismes (plus ou moins contraignants) qui régissent un système ; notamment parce que l'emploi de leur langage oblige nécessairement à distinguer ses constantes (structurelles) et ses variables (contingentes). L'étude des différences synchroniques (entre deux points au même moment) et diachroniques (d'un même point à deux moments différents), ainsi que des confrontations historiques entre plusieurs types d'acteurs (appartenant à des systèmes sociaux différents) se trouve alors grandement facilitée

3.1.1. Les règles déontiques

Avant d'en venir aux représentations formalisées des règles d'un système social, il convient de rappeler brièvement ce que sont les règles définies par la logique déontique.

Ces règles sont de quatre types et définies selon des rapports formels identiques à ceux de la logique ontique (ou aléthique) dont les principes fondamentaux ont été posés par Aristote.³⁸ Il s'agit de l'*obligatoire* (noté O), le *permis* (noté P), l'*interdit* (noté I) et le *facultatif* (noté F). Depuis un fameux article de G. H. Von Wright (1951), les logiciens de la déontique reconnaissent différentes tautologies marquées par des équivalences et des implications (notamment Kalinowski, 1996 : 107-108 ; Bailhache, 1991 : 14-15).

Je ne rappellerai ici que les rapports les plus simples et les plus susceptibles d'être utilisés en sciences sociales :

Obligatoire = Non facultatif = Interdit de ne pas = Non permis de ne pas
 Permis = Non interdit = Facultatif de ne pas = Non obligatoire de ne pas
 Interdit = Non permis = Obligatoire de ne pas = Non facultatif de ne pas
 Facultatif = Non obligatoire = Permis de ne pas = Non interdit de ne pas

Ce qui peut également se noter :

$O = \sim F = I \sim = \sim P \sim$

$P = \sim I = F \sim = \sim O \sim$

$I = \sim P = O \sim = \sim F \sim$

$F = \sim O = P \sim = \sim I \sim$

Parmi les autres tautologies les plus utilisées, nous avons :

$O \Rightarrow P$ (lu « l'obligation implique le permis »)

Mais que l'on considère ces règles d'un point de vue anthropologique ou sociologique, ces seules règles déontiques ne sont pas suffisantes pour décrire ou expliquer le fonctionnement des règles d'une société donnée, en raison soit de leur surdétermination, soit de leur indétermination. D'un côté, les sujets sociaux ne sont pas uniquement régis par des règles,

³⁸ Les équivalences de cette logique ont été synthétisées par Robert Blanché (1966) en ce qu'il appelle « le carré d'Aristote » : Nécessaire = Non contingent = Impossible de ne pas = Non possible de ne pas

aussi strictes soient-elles ; de l'autre, il convient de se demander ce qui pousse les sujets à réaliser ce qui serait uniquement permis ou facultatif ?

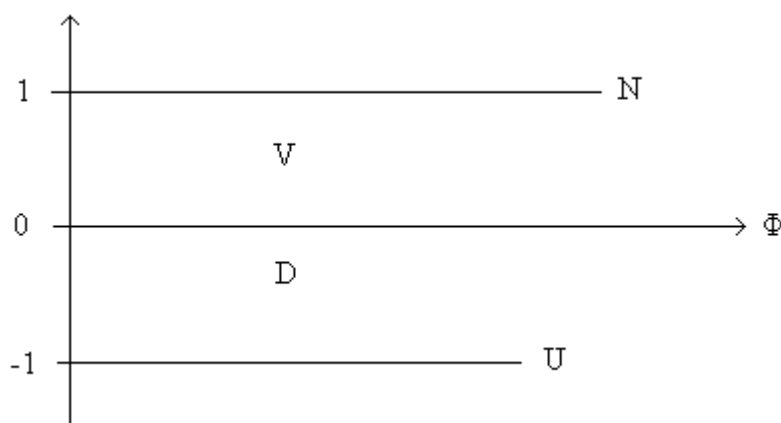
J'ai alors posé certaines hypothèses pour définir des règles moins radicales, mais néanmoins opératoires : il s'agit des règles axiologiques.

3.1.2. Les règles axiologiques

Les règles axiologiques cherchent à prendre en compte les *valeurs*. Mais à la différence des règles déontiques, celles-ci ne sont jamais définies de manière absolue (soit oui soit non, soit vrai soit faux). Elles sont toujours définies sur des échelles de grandeurs et de façon relatives. Les règles axiologiques évaluent les différentes manières d'agir ou de non agir, d'être ou de ne pas être. J'ai appelé le valorisé (noté V), tout ce qui a une valeur positive, et le dévalorisé (noté D), tout ce qui a une valeur négative. A la différence des règles déontiques, nous n'avons plus d'oppositions (disjonctions inclusives ou exclusives), mais simplement des contrastes de degré entre le fortement valorisé et le faiblement valorisé, le fortement dévalorisé et le faiblement dévalorisé. Ces règles se définissent par rapport à des limites en termes de valorisation. Parmi celles-ci, certaines règles estiment des valeurs maximums et minimums.

J'ai aussi appelé *l'idéal* ou *le normé* (noté N), ce qui est le plus valorisé, et *l'anti-normé* (noté U), ce qui est le plus dévalorisé ou abject. Théoriquement, on peut attribuer un indice compris entre - 1 et 1 pour mesurer l'appréciation donnée par les règles axiologiques. On parlera de valorisation, si l'indice est inférieur ou égal à 1 et supérieur à 0, de dévalorisation, si l'indice est supérieur ou égal à -1 et inférieur à 0, de normé, si l'indice est égal à 1, d'anti-normé s'il est égal à -1, et d'a-valorisé (noté Φ), si l'indice est égal à 0.

A-valorisation signifie la neutralité absolue en matière de règle, il signifie l'absence de toute prescription ou proscription. L'acte n'est régi par aucune règle axiologique ou déontique.



On remarquera que ce schéma reprend et développe un autre schéma que j'avais exposé dans ma thèse pour représenter les normes et évaluations définies par les règles normatives (Fontaine, 2001 : 40). A mon sens, les règles normatives définies par Searle peuvent toujours être évaluées sur des échelles de mesure, et analysées en termes de règles axiologiques.

3.2. La répartition des tâches

Ce cadre théorique et ces hypothèses formelles m'ont permis tout d'abord de proposer une description formalisée de la structure traditionnelle de répartition des tâches, par sexe et par âge.

3.2.1. La répartition des tâches par sexe

Comme dans la plupart des cultures natives d'Amazonie, les tâches des Yucuna sont d'abord distribuées en fonction du sexe. Certaines sont ainsi réservées aux femmes, d'autres aux hommes. Traditionnellement, beaucoup de ces tâches ne sont pas simplement « valorisées » ou « idéales », elles peuvent être soit obligatoires, soit interdites pour les hommes ou pour les femmes.

Ainsi, les femmes (notées Fe) *sont obligées* de cultiver des tubercules (manioc, igname, taro, patate douce), de préparer les aliments, de fabriquer les poteries, d'élever les enfants, etc. Ce que j'ai noté de la manière suivante :

- R1 = O{Fe, Cultiver, *Tubercule*}
- R2 = O{Fe, Préparer, *Aliment*}
- R3 = O{Fe, Fabriquer, *Poterie*}
- R4 = O{Fe, Elever, *Enfant*}
- R5 = O{Fe, Laver & Nettoyer, *Maison & Bien*}

De leur côté, les hommes (notés Ho) *sont obligés* de chasser, pêcher, fabriquer les vanneries (paniers, plats, égouttoirs, tamis, nasses, etc.), travailler le bois (canoë, banc, pilon, etc.), de semer et préparer les aliments spirituels ou rituels (coca, tabac, ananas). Ils sont également obligés d'essarter, d'édifier des maisons et de tresser des toitures de feuilles.

- R6 = O{Ho, Tuer, *Gibier*}
- R7 = O{Ho, Pêcher, *Poisson*}
- R8 = O{Ho, Fabriquer, *Vannerie*}
- R9 = O{Ho, Travailler, *Bois*}
- R10 = O{Ho, Semer & Préparer, *Coca*}
- R11 = O{Ho, Semer & Préparer, *Tabac*}
- R12 = O{Ho, Semer & Préparer, *Ananas*}
- R13 = O{Ho, Essarter, *Jardin*}
- R14 = O{Ho, Edifier, *Maison*}
- R15 = O{Ho, Tresser, *Toiture_de_feuilles*}

Venons-en à présent aux inégalités dans la répartition des tâches entre hommes et femmes. Si la chasse est une obligation pour les hommes, il n'en est pas de même pour les femmes. Le rapport social entre hommes et femmes devient alors un rapport de règles pour un ensemble d'activités particulières.

J'ai alors décrit la répartition sexuelle des tâches sous la forme d'une série de règles décomposables entre hommes et femmes. On peut alors comparer la distribution des règles pour chaque catégorie de sujet. Formellement, j'ai choisi de séparer l'ordonnancement de cette distribution avec \

Par exemple, la première règle R1 se lit de la manière suivante : « Il est obligatoire pour les femmes, et interdit pour les hommes, de cultiver des tubercules ».

- R1 = $O\{Fe\backslash Ho, Cultiver, Tubercule\}$
- R2 = $O\{Fe\backslash Ho, Fabriquer, Poterie\}$
- R3 = $O\{Fe\backslash Ho, Préparer, Aliment\}$
- R4 = $O\{Fe\backslash Ho, Elever, Enfant\}$
- R5 = $O\{Fe\backslash Ho, Laver \& Nettoyer, Maison \& Bien\}$
- R6 = $O\{Ho\backslash Fe, Tuer, Gibier\}$
- R7 = $O\{Ho\backslash Fe, Pêcher, Poisson\}$
- R8 = $O\{Ho\backslash Fe, Fabriquer, Vannerie\}$
- R9 = $O\{Ho\backslash Fe, Travailler, Bois\}$
- R10 = $O\{Ho\backslash Fe, Semer \& Préparer, Cultigène-cérémoniel\}$
- R11 = $O\{Ho\backslash Fe, Essarter, Jardin\}$
- R12 = $O\{Ho\backslash Fe, Edifier, Maison\}$
- R13 = $O\{Ho\backslash Fe, Tresser, Toiture_de_feuille\}$

Comme je l'ai dit, les règles de la logique déontique ne sont pas suffisantes pour expliquer le fonctionnement de l'organisation sociale ou les comportements des sujets. Car le permis et le facultatif sont des règles non contraignantes, qui *n'imposent pas* aux sujets sociaux de réaliser ou non certains actes.

Ce champ d'action relativement libre et indéterminé (et donc problématique pour anticiper et interpréter les actes des sujets) est alors décrit en termes de règles axiologiques, distinguant le valorisé, le normé, le dévalorisé et l'anti-normé.

Ces règles ont l'avantage d'affiner davantage les formules censées rendre compte de la répartition des tâches. Par exemple, plutôt que de simplement écrire en R7, qu'il est permis pour les femmes de pêcher des poissons (et dans ce cas, pourquoi se donneraient-elles la peine de le faire à la place des hommes ?), il est plus pertinent de dire qu'il est toujours valorisant pour une femme de savoir pêcher.

$$R7.1 = O\{Ho\backslash Fe, Pêcher, Poisson\}$$

3.2.2. La répartition des tâches par âge

Pour la répartition par âge, j'ai posé la notation suivante :

S20-49 : Ensemble des sujets de 20 à 49 ans.

F50+ : Ensemble des sujets de sexe féminin de plus de 50 ans.

H20-49 : Ensemble des sujets de sexe masculin de 20 à 49 ans.

F5-14 : Ensemble des sujets de sexe féminin de 5 à 14 ans.

H0-4 : Ensemble des sujets de sexe masculin de moins de 5 ans.

$S5-19 \cap S50+$: Ensemble des sujets de 5 à 19 ans et de plus de 50 ans.

En considérant ces nouveaux sous-ensembles par classe d'âge, l'on peut préciser la structure de certaines tâches n'étant pas réparties entre sexes, mais uniquement selon les catégories d'âges.

$$R18 = O\{Ho\backslash Fe, Brûler, Essart\}$$

$$O\{S20-49 \setminus S15-19 \cap S50+ \setminus S0-14, Brûler, Essart\}$$

$$R19 = O\{Ho\backslash Fe, Cultiver, Culti\sim Cérémoniels\}$$

$$O\{S20-49 \setminus S5-19 \cap S50+ \setminus S0-4, Cultiver, Culti\sim Cérém\}$$

$$R20 = \setminus\setminus\{Ho\backslash Fe, Elever, Animaux-domestiques\}$$

$$\setminus\setminus\{S50+ \setminus S0-4, Elever, Animaux-domestiques\}$$

$$R21 = \setminus\setminus\{Ho\backslash Fe, Fabriquer, Balais\}$$

$$\setminus\setminus\{S50+ \setminus S0-4, Fabriquer, Balais\}$$

La répartition par catégories sexe et par âge peut également être présentée sous forme de tableau :

Sexe	Homme					Femme					Notation des activités
	0-4	5-14	15-19	20-49	50+	50+	20-49	15-19	5-14	0-4	
R1	I	I	I	I	I	O	O	O	V	I	Cultiver, <i>Tubercule</i>
R2	I	I	P	P	P	O	O	O	V	I	Préparer, <i>Aliment</i>
R3	I	I	I	I	I	O	O	O	V	I	Fabriquer, <i>Poterie</i>
R4	I	O	P	P	V	O	O	O	O	I	Elever, <i>Enfant</i>
R5	I	I	V	O	V	I	I	I	I	I	Tuer, <i>Gibier</i>
R6	I	P	P	P	P	O	O	O	P	I	Laver & Nettoyer, <i>Maison & Biens</i>
R7	I	V	O	O	V	V	V	V	V	I	Pêcher, <i>Poisson</i>
R8	I	V	O	O	O	I	I	I	I	I	Fabriquer, <i>Vannerie</i>
R9	I	V	O	O	V	I	I	I	I	I	Travailler, <i>Bois</i>
R10	I	V	O	O	O	I	I	I	I	I	Semer & Préparer, <i>Culti-cérém</i>
R11	I	I	O	O	V	I	I	I	I	I	Essarter, <i>Jardin</i>
R12	I	V	O	O	V	I	I	I	I	I	Edifier, <i>Maison</i>
R13	I	V	O	O	O	I	I	I	I	I	Tresser, <i>Toiture</i>
R14	I	V	O	O	V	V	V	V	I	I	Porter & Couper, <i>Bois_de_feu</i>
R15	I	V	O	O	V	V	V	V	V	I	Cueillir, <i>Fruit-sylvestre</i>
R16	I	V	O	O	O	V	V	V	V	I	Tuer, <i>Insecte-comestible & Tortue-terrestre & Oiseau-terrestre</i>
R17	I	I	V	V	V	I	I	I	I	I	Cultiver, <i>Barbasco</i>
R18	I	I	V	O	V	V	O	V	I	I	Brûler, <i>Essart</i>
R19	I	V	V	O	V	V	O	V	V	I	Cultiver, <i>Culti-cérém</i>
R20	I	V	V	V	V	V	V	V	V	I	Elever, <i>Animaux-domestiques</i>
R21	I	V	V	V	V	V	V	V	V	I	Fabriquer, <i>Balais</i>

3.2.3. Les transformations de la répartition des tâches

Les règles de la structure sociale peuvent être comparées à deux périodes éloignées dans le temps. La structure que je viens de présenter est une *estimation* tirée des données ethnographiques recueillies à partir de la fin des années soixante.³⁹ Si maintenant, je la compare avec mes propres données observées à partir de 1997, de notables changements ont été décelés. Le cadre conceptuel que j'ai présenté permet aussi d'en rendre compte.

En reprenant la répartition par sexe et par âge de la structure traditionnelle, nous pouvons la comparer à la répartition contemporaine de la manière suivante :

Répartition traditionnelle	Répartition contemporaine
$R1 = O \setminus \bigvee \{ F_{15+} \setminus F_{5-14} \setminus H_{0+} \cap F_{0-4}, \text{Cultiver, Tubercule} \}$	$\bigvee \{ F_{5+} \setminus H_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Cultiver, Tubercule} \}$
$R2 = O \setminus \bigvee \{ F_{15+} \setminus F_{5-14} \setminus H_{15+} \setminus H_{0-14} \cap F_{0-4}, \text{Préparer, Aliment} \}$	$\bigvee \{ F_{5+} \setminus H_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Préparer, Aliment} \}$
$R3 = O \setminus \bigvee \{ F_{15+} \setminus F_{5-14} \setminus H_{0+} \cap F_{0-4}, \text{Fabriquer, Poterie} \}$	$\bigvee \{ F_{5+} \setminus H_{0+} \cap F_{0-4}, \text{Fabriquer, Poterie} \}$
$R4 = O \setminus \bigvee \{ F_{5+} \cap H_{5-14} \setminus H_{50+} \setminus H_{15-49} \setminus S_{0-4}, \text{Elever, Enfant} \}$	$\bigvee \{ F_{5+} \cap H_{5-14} \cap H_{50+} \setminus H_{15-49} \setminus S_{0-4}, \text{Elever, Enfant} \}$
$R5 = O \setminus \bigvee \{ H_{20-49} \setminus H_{15-19} \cap H_{50+} \setminus H_{0-14} \cap F_{0+}, \text{Tuer, Gibier} \}$	$\bigvee \{ H_{15+} \setminus H_{0-4} \cap F_{0+}, \text{Tuer, Gibier} \}$

³⁹ Cette comparaison doit beaucoup aux informations de P.-Y. Jacopin présent sur le terrain à cette époque.

Tuer, <i>Gibier</i> }	
R6 = $O \setminus \forall \Pi \{ F_{15+} \setminus F_{5-14} \setminus H_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Laver} \cap \text{Nettoyer}, \text{Maison} \cap \text{Bien} \}$	$\forall \Pi \{ F_{5+} \setminus H_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Laver} \cap \text{Nettoyer}, \text{Maison} \cap \text{Bien} \}$
R7 = $O \setminus \forall \Pi \{ H_{15-49} \setminus H_{5-14} \cap H_{50+} \cap F_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Pêcher}, \text{Poisson} \}$	$\forall \Pi \{ S_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Pêcher}, \text{Poisson} \}$
R8 = $O \setminus \forall \Pi \{ H_{15+} \setminus H_{5-14} \setminus H_{0-4} \cap F_{0+}, \text{Fabriquer}, \text{Vannerie} \}$	$\forall \Pi \{ H_{15+} \setminus F_{15+} \setminus S_{0-14}, \text{Fabriquer}, \text{Vannerie} \}$
R9 = $O \setminus \forall \Pi \{ H_{15-49} \setminus H_{5-14} \cap H_{50+} \setminus H_{0-4} \cap F_{0+}, \text{Travailler}, \text{Bois} \}$	$\forall \Pi \{ H_{5+} \setminus F_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Travailler}, \text{Bois} \}$
R10 = $O \setminus \forall \Pi \{ H_{15+} \setminus H_{5-14} \setminus H_{0-4} \cap F_{0+}, \text{Semer} \cap \text{Préparer}, \text{Culti_cérém} \}$	$\forall \Pi \{ H_{15+} \cap F_{50+} \setminus F_{20-49} \setminus H_{0-14} \cap F_{0-19}, \text{Semer} \cap \text{Préparer}, \text{Coca} \}$
R11 = $O \setminus \forall \Pi \{ H_{15-49} \setminus H_{50+} \setminus H_{0-4} \cap F_{0+}, \text{Essarter}, \text{Jardin} \}$	$\forall \Pi \{ H_{15+} \setminus H_{0-14} \cap F_{0+}, \text{Essarter}, \text{Jardin} \}$
R12 = $O \setminus \forall \Pi \{ H_{15-49} \setminus H_{5-14} \cap H_{50+} \setminus H_{0-4} \cap F_{0+}, \text{Edifier}, \text{Maison} \}$	$\forall \Pi \{ H_{15+} \setminus H_{0-14} \cap F_{0+}, \text{Edifier}, \text{Maison} \}$
R13 = $O \setminus \forall \Pi \{ H_{15+} \setminus H_{5-14} \setminus F_{0+} \cap H_{0-4}, \text{Tresser}, \text{Toiture} \}$	$\forall \Pi \{ H_{5+} \setminus F_{15+} \setminus H_{0-4} \cap F_{0-14}, \text{Tresser}, \text{Toiture} \}$
R14 = $O \setminus \forall \Pi \{ H_{15-49} \setminus H_{5-14} \cap H_{50+} \cap F_{15+} \setminus H_{0-4} \cap F_{0-14}, \text{Porter} \cap \text{Couper}, \text{Bois_de_feu} \}$	$\forall \Pi \{ H_{5+} \cap F_{15+} \setminus H_{0-4} \cap F_{0-14}, \text{Porter} \cap \text{Couper}, \text{Bois_de_feu} \}$
R15 = $O \setminus \forall \Pi \{ H_{15-49} \setminus H_{5-14} \cap H_{50+} \cap F_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Cueillir}, \text{Fruit_sylvestre} \}$	$\forall \Pi \{ S_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Cueillir}, \text{Fruit_sylvestre} \}$
R16 = $O \setminus \forall \Pi \{ H_{15+} \setminus H_{5-14} \cap F_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Tuer}, \text{Insecte_comestible} \cap \text{Tortue_terrestre} \cap \text{Oiseau_terrestre} \}$	$\forall \Pi \{ S_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Tuer}, \text{Insecte_comestible} \cap \text{Tortue_terrestre} \cap \text{Oiseau_terrestre} \}$
R17 = $\forall \Pi \{ H_{15+} \setminus F_{0+} \cap H_{0-14}, \text{Cultiver}, \text{Barbasco} \}$	$\forall \Pi \{ H_{15+} \setminus H_{0-14} \cap F_{0+}, \text{Cultiver}, \text{Barbasco} \}$
R18 = $O \setminus \forall \Pi \{ S_{20-49} \setminus S_{15-19} \cap S_{50+} \setminus S_{0-14}, \text{Brûler}, \text{Essart} \}$	$\forall \Pi \{ S_{15+} \setminus S_{0-14}, \text{Brûler}, \text{Essart} \}$
R19 = $O \setminus \forall \Pi \{ S_{20-49} \setminus S_{5-19} \cap S_{50+} \setminus S_{0-4}, \text{Cultiver}, \text{Culti-Cérém} \}$	$\forall \Pi \{ S_{15+} \setminus S_{0-14}, \text{Cultiver}, \text{Culti-Cérém} \}$
R20 = $\forall \Pi \{ S_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Elever}, \text{Animaux_domestiques} \}$	$\forall \Pi \{ S_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Elever}, \text{Animaux_domestiques} \}$
R21 = $\forall \Pi \{ S_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Fabriquer}, \text{Balais} \}$	$\forall \Pi \{ S_{5+} \setminus S_{0-4}, \text{Fabriquer}, \text{Balais} \}$

On constate que par rapport à la structure d'origine, les obligations semblent avoir disparues. Elles sont toutes devenues des valorisations. En effet, le mode de vie traditionnel n'étant plus obligatoire en raison des activités proposées ou imposées par les Blancs, chacun peut, en principe, choisir d'abandonner les tâches qui incombent à son sexe et à sa catégorie d'âge. Les risques de sanction sont amoindris en raison des droits que la société englobante se charge de faire respecter. En d'autres termes, une organisation sociale perd ses obligations de réaliser certaines activités, si la société dominante interdit ces obligations.

Par exemple, une femme de plus de 15 ans peut aujourd'hui refuser de cultiver le manioc (ce qui était impensable autrefois) en allant travailler comme cuisinière chez un patron Blanc. Même si cela ne convient pas forcément à sa famille, elle ne sera pas forcément sanctionnée pour autant. La culture du manioc reste donc valorisée, mais n'est plus obligatoire.⁴⁰

⁴⁰ On voit que cette méthode d'analyse et de mesure des données sur la division des tâches par sexe et par âge permet de rendre compte de contrastes et d'évolutions en termes de droits et de contraintes qui ne sont pas évaluées dans les indicateurs de développement. Je pense notamment à l'Indice d'Inégalités de Genre (IIG) du Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD).

3.3. Les règles dans chaque type de contexte

L'une des originalités de mes recherches a été de montrer que les sphères d'application des règles ne sont pas homogènes au sein d'une société. Dans chacun des types de contexte tels que je les ai définis en fonction des échanges entre corésidents, ou entre ceux-ci et les non-résidents (Fontaine, 2001 : chap. 4 ; 2008a, 143-144), certaines règles y sont spécifiquement valables. Sur la base des nombreuses règles que j'ai pu identifier dans ma thèse, les tableaux suivants présentent un récapitulatif des règles spécifiques aux quatre types de contexte traditionnels et de leurs variables.

3.3.1. La vie domestique

Les principales règles spécifiques à chaque type de contexte ont été notées sous formes de tableau. Afin d'éviter d'alourdir les notations, nous supposons que tous les sujets pris en compte se limitent aux résidents.

Règle	Agents (S1)	Sujets passifs (S2) ⁴¹	Actes (A)	Biens obtenus ou produits (B1) ⁴²	Ustensiles (B2)	Lieux (L)	Moment (M)
O	Résidents	Résidents	Activités reproductives			Foyer, jardins, rivières, forêt	
O	Résidents	Résidents	Se secourir				
O	Résidents	Résidents	S'entraider				
I	Résidents	Résidents	Agresser				
O	Résidents		Entretenir	Biens collectifs			
O	Adultes	Résidents	Produire	Nourriture		Foyer	
O	Hommes		Porter et couper	Bois pour le feu		Foyer	
N	Femmes		Porter et couper	Bois pour le feu		Foyer	
N	Adultes		Fabriquer	balais		Foyer	Jour
N	Hommes		Fabriquer	Armes, artisanat de bois ou vannerie (T9)		Foyer	Jour
N	Femmes		Fabriquer	Calebasses, poteries		Foyer	Jour
O	Femmes		Préparer	Aliments à base de manioc		Foyer	
O	Femmes		Préparer	Viande, poisson		Foyer	
O	Femmes		Préparer	Boissons non fermentées à base de fruits		Foyer	
O	Femmes		Nettoyer et laver	Maisonnée, ustensiles de cuisine, linge	eau	Foyer	
O	Femmes	Enfants	S'occuper			Foyer	
N	Femmes	Chiens, animaux domestiques	Elever			Foyer	
O	Enfants (5 à 15 ans)		Aider les parents				
O	Filles (5 à 15 ans)		Aider les femmes à cultiver les			Jardin	Jour

⁴¹ Il est impossible ici de préciser davantage les sous-catégories de sujets passifs dans ce tableau, car le nombre de colonnes des tableaux synthétiques a dû être limité. Par sujets passifs, j'entends principalement les sujets simplement présents, les patients des actes, et les receveurs des biens obtenus ou produits.

⁴² Les T numérotés entre parenthèses correspondent à des tableaux de biens ou d'animaux présentés dans ma thèse (Fontaine, 2001 : chap. 4).

			tubercules)				
N	Garçons (5 à 15 ans)		Creuser les trous pour planter le manioc			Jardin	Jour
O	Résidents		Cueillir	Fruits		Jardin	
O	Adultes		Cultiver.	Cultigènes non rituels (T3).		Jardin	
O	Adultes		Réaliser les brûlis	Plantes défrichées	Tison	Jardin	
N	Hommes		Tuer	Gibier (T5)	Lampes torches, fusils, sarbacanes, machettes	Jardin	Nuit
N	Hommes		Chasser.	Gibier (T5)	Fusils, sarbacanes, machettes	Foret	Jour
N	Homme		Cultiver	Poison de pêche		Jardins	Jour
O	Femmes		Cultiver	Tubercules (T1)		Jardin	Jour
N	Femme	Mari	Assister au traitement du gibier			Forêt	
N	Femme	Mari	Assister à la cueillette	Fruits sylvestres (T7)		Forêt	
N	Enfants	Ho	Assister à la cueillette	Fruits (T7)		Forêt	
N	Femmes		Tuer. Ramasser	Animaux de petite taille (T6)		Jardin et Forêt	
O	Enfants	Cadets	S'occuper			Foyer et jardin	
I	Résidents	Chiens, poules et autres animaux domestiques	Laisser entrer dans la maison, sauf autorisation			Foyer	
N	Chiens	Hommes	Chasser	Gibier		Forêt	Jour
O	Hommes		Pêcher	Poissons (T8)	Nylon et hameçons, filet, poison de pêche, canoë	Rivière	
N	Femme	Mari	Assister à la pêche			Rivière	
N	Enfants		Assister à la pêche			Rivière	Jour
O	Résidents	Résidents	Converser				
O	Résidents	Résidents	Converser				

3.3.2. Les visites

Pour ce type de contexte, deux nouvelles colonnes de variables ont été nécessaires, car la présence ou l'absence de certains sujets peut être une condition de l'application de la règle. Certains actes ne sont permis ou obligatoires pour les femmes que si elles ont certains accompagnateurs. En revanche, d'autres actes ne sont obligatoires ou permis pour certains sujets qu'en cas d'absence de plus importants représentants de l'autorité.

Règle	Sujets actifs (S1)	Accompagnateurs (S2)	Sujets passifs (S3)	Absents (S4)	Actes (A)	Biens (B)
O	Adultes		Voisins		Recevoir	
O	Hommes, voisins		Résidents		Visiter	
O	Garçons (5 à 15 ans)		Voisins		Visiter	
O	Adultes		Non-résidents éloignés		Recevoir	
O	Hommes non-résidents éloignés		Résidents		Visiter	
O	Chef de maison		Voisins et non-résidents éloignés		Diriger la réception	
O	Homme le plus âgé		Voisins et non-résidents éloignés	Si le chef de maison est absent	Diriger la réception	
I	Femme		Hommes voisins directs	Si tous les hommes sont absents	Recevoir	
O	Femme la plus âgée		Non-résidents éloignés	Si hommes absents	Recevoir	
O	Femme la plus âgée		Non-résidents éloignés	Si hommes absents	Diriger la réception	
O	Femmes	Mari ou père	Voisins indirects et non-résidents éloignés		Accompagner à une visite	
O	Femmes		Voisins directs		Visiter	
I	Femmes		Hommes, sauf père et frères		Visiter	
I	Femmes		Hommes, sauf père et frères		Ne pas recevoir	
N	Adultes		Non-résidents		Offrir	Nourriture, boisson, coca
N	Non-résidents		Adultes		Se servir	Nourriture, boisson, coca
O	Adultes		Non-résidents		Converser	
O	Non-résidents		Adultes		Converser	

Constantes : L = Foyer et alentours ; M = Régulièrement

Dans ce type de contexte le lieu (L) est toujours le foyer (et ses alentours). La colonne de lieu a donc été supprimée, car il s'agit d'une constante propre à tout contexte de visite. Il en est de même pour les travaux collectifs et les cérémonies dansantes.

En ce qui concerne le moment (M), toute visite doit se faire avec régularité.

3.3.3. Les travaux coopératifs

Appelés *mingas* en espagnol vernaculaire, ces travaux (essartage, tressage des feuilles de toiture) sont organisés par une famille en recevant d'autres familles environnantes ou provisoirement hébergées, pour son bénéficiaire et à charge de revanche. Des repas (copieux de préférence) doivent toujours être offerts par les hôtes aux travailleurs avant et après le travail.

Règle	Sujets actifs (S1)	Sujets passifs (S2)	Absents (S3)	Actes (A)	Biens (B)	Moments (M)
O	Résidents	Voisins et non-résidents éloignés		Recevoir à des <i>mingas</i>		Matinée et début d'après-midi
O	Résidents	Voisins		Inviter à des <i>mingas</i>		Matinée et début d'après-midi
O	Voisins	Résidents		Participer à des <i>mingas</i>		Matinée et début d'après-midi
N	Non-résidents éloignés	Résidents		Participer à des <i>mingas</i>		
O	Chef de maison	Voisins et non-résidents éloignés		Diriger la <i>minga</i>		
O	Homme le plus âgé	Voisins et non-résidents éloignés	Si le chef de maison est absent	Diriger la <i>minga</i>		
O	Adultes		Non-résidents	Offrir	Nourriture, boisson, coca	
O	Non-résidents		Adultes	Se servir	Nourriture, boisson, coca	
O	Adultes	Non-résidents		Converser		
O	Non-résidents	Adultes		Converser		

Constantes : L = Foyer et alentours ; M = Matinée et début d'après-midi

3.3.4. Les cérémonies

Rappelons que les cérémonies se répartissent en deux catégories : les fêtes dansantes (aussi appelées « bals », *baile* en esp. ver.) et les cérémonies funéraires.

Règle	Sujets actifs (S1)	Sujets passifs (S2)	Actes (A)	Biens (B)
O	Résidents d'une maloca	Voisins et non-résidents éloignés	Recevoir à des cérémonies	
O	Résidents d'une maloca	Voisins	Inviter à des cérémonies	
O	Voisins	Résidents d'une maloca	Participer à des cérémonies	
O	Non-résidents éloignés	Résidents d'une maloca	Participer à des cérémonies	
O	Maître de maloca	Voisins et non-résidents éloignés	Diriger la cérémonie	
O	Adultes		Offrir	Nourriture, boisson, coca, tabac
O	Non-résidents		Se servir	Nourriture, boisson, coca, tabac
O	Adultes	Non-résidents	Converser	
O	Non-résidents	Adultes	Converser	
O	Adultes	Non-résidents	Chanter, Danser	
O	Non-résidents	Adultes	Chanter, Danser	

Constantes : L = Foyer et alentours ; M = Saison ou événement spécifique

3.4. Les règles de parenté traditionnelles

Bien entendu, il n'y a pas que les règles de la répartition des tâches qui peuvent être décomposées et décrites avec le système de notation qui a été proposé.

Celui-ci permet aussi de représenter et d'analyser les règles de parenté.

La formalisation des règles de parenté faisant partie d'un ouvrage encore en cours de rédaction sur l'analyse systématique des règles pour l'étude des situations d'énonciation, je ne dresserai ici qu'un aperçu des principales règles de filiation et d'alliance, déjà mentionnées dans ma thèse (Fontaine, 2001 : 58-66).

Notations

Père : f Mère : m Fils : s Fille : d Epouse : w Epoux : h Frère : b Sœur : z	Premier né des frères : b ₁ Second né des frères : b ₂ Première née des sœurs : z ₁ Deuxième née des sœurs : z ₂ Première épouse : w ₁ Seconde épouse : w ₂
Relation de parenté : ' (par exemple : m'x = la mère de x)	Fl(x) : catégorie de filiation de l'individu x Yu : Ensemble des Yucuna yu : individu yucuna

3.4.1. La règle de filiation

– La filiation patrilinéaire.

Il est obligatoire d'avoir la même catégorie de filiation que celle de son père, pour tout individu yucuna appartenant à l'un des groupes de filiation *Kamajeya*, *Jupichiya*, *Je'rúriwa*, *Jimíkepi* et *Jurumi* (respectivement notés Ka, Jp, Jw, Jm, Jr).

$$R1 = O\{fl(yu) = fl(f'yu)\}, \forall yu \in (Ka \cup Jp \cup Jw \cup Jm \cup Jr)$$

3.4.2. Les règles d'alliance

Par « se marier » (noté \mathcal{M}), il faut entendre chez les Yucuna le partage entre un homme et une femme d'une même résidence et la procréation d'enfants.

– La prohibition de l'inceste.

Pour tout homme yucuna, il est interdit de se marier avec une sœur, une fille ou sa mère.

$$R2 = I\{ho, \mathcal{M}(z \vee d \vee m)\}$$

Ce qui peut également se décomposer sous la forme des trois interdits suivants :

$$I\{ho'w = ho'z\}; I\{ho'w = ho'd\}; I\{ho'w = ho'm\}$$

De même, pour toute femme yucuna, il est interdit de se marier avec un frère, un fils ou son père.

$$R3 = I\{fe, \mathcal{M}(b \vee f \vee s)\} \Leftrightarrow$$

$$I\{fe'h = fe'b\}; I\{fe'h = fe's\}; I\{fe'h = fe'f\};$$

– L'interdiction pour un homme d'avoir une femme de la même catégorie de filiation (proscription de l'endogamie ou règle de l'exogamie).⁴³

$$R4 : I\{fl(ho) = fl(ho'w)\}$$

⁴³ Du point de vue des logiques modales, cette règle (souvent appelée « prescription de l'exogamie ») n'est pas équivalente à une obligation à l'exogamie. Du reste, tous les Yucuna ne sont pas nécessairement obligés de se marier (sous peine de sanction grave comme l'exclusion, par exemple). Par contre, cette règle implique que tout mariage est obligatoirement exogame (sans quoi, il y a obligatoirement une sanction).

– La valorisation (qui suppose la permission) pour un homme de se marier avec une femme qui n’a pas la même catégorie de filiation (valorisation de l’exogamie).

R5 : $V\{fl(ho) \neq fl(ho'w)\}$

– La permission⁴⁴ pour un homme de se marier avec plusieurs femmes (polygamie).

R6 : $P\{ho, \mathcal{M}(w_1, w_2, \dots, w_n)\}$

– L’interdiction pour une femme de se marier avec deux hommes (ou plus).

R7 : $I\{fe, \mathcal{M}(h_1, h_2)\}$

– La norme (c’est-à-dire plus grande valorisation) pour un homme d’épouser la fille du frère de sa mère.

R8 : $N\{ho, \mathcal{M}(m'b'd)\}$

– La valorisation pour un homme d’épouser la fille de la sœur de son père.

R9 : $V\{ho, \mathcal{M}(f'z'd)\}$

– L’interdiction pour un homme de se marier avec la sœur de l’épouse de son frère.

R10 : $I\{ho, \mathcal{M}(b'w'z)\}$

– La norme pour un aîné de se marier avec une fille du frère de sa mère ou une fille de la sœur de son père.

R11 : $N\{b_l, \mathcal{M}[(m'b'd) \vee (f'z'd)]\}$

3.4.3. L’endogamie permise chez les Tanimuca

Comme les Yucuna, les Tanimuca et Letuama valorisent l’exogamie en s’alliant de façon privilégiée avec les Kamejeya et Jupichiya (Jacopin, 1972b : 109-110). Mais contrairement à eux, les Tanimuca et Letuama ne pratiquent pas tous l’exogamie ; ils sont aussi connus pour leur endogamie (Von Hildebrand, 1987b).

Donc même si la règle R5 est valable chez eux, la règle R4 ne l’est pas.

Nous avons alors : la permission pour un homme d’avoir une femme de la même catégorie de filiation (tolérance à l’endogamie).

R4 : $P\{fl(ho) = fl(ho'w)\}$

3.5. Quelle dynamique ? (Les actes de parole)

La représentation formalisée de toutes ces règles et valeurs n’a pas seulement pour intérêt de permettre des comparaisons détaillées des systèmes institutionnels et contextuels selon les sociétés, les lieux et les époques. Elle permet aussi de décomposer une multitude de conditions sociologiques et culturelles déterminantes dans les interactions des sujets sociaux, comme je l’ai montré dans un article (Fontaine, 2007 : 149-151).

Explicitons ici brièvement la méthode d’analyse. Pour chaque séquence de description ou transcription (Fontaine, 2001, 490-494) composant une suite d’actes ordonnés temporellement (notés A_1, A_2, \dots, A_n) tels ceux rencontrés par exemple dans les conversations (voir *infra* 6.1), on peut supposer que les états et les actes observés sont le

⁴⁴ Ici, je ne parlerai pas nécessairement de valorisation car les femmes peuvent très bien dévaloriser ce type de statut masculin.

résultat ou l'application d'un ensemble de règles et valeurs sociales que les sujets reconnaissent et reprennent à leur compte implicitement par le simple fait d'agir en conformité avec elles.

1) Chaque acte A_i suppose l'application d'un certain nombre de règles $R1_i, R2_i, \dots, Rn_i$ et d'un certain état du monde qui dépend théoriquement d'une longue série d'actes précédents depuis un état d'origine *a priori*.

Évidemment, les règles appartiennent au système social, mais l'analyse détaillée peut aussi préciser le type d'institution à laquelle la règle appartient. Il peut s'agir par exemple, d'une règle de parenté, d'une règle chamanique ou résidentielle. Il est fréquent que les règles n'aient pas encore été inventoriées, mais souvent elles sont des implications d'autres règles qui, elles, ont déjà été identifiées. Un autre traitement consiste à s'interroger sur le domaine d'application de la règle en question. Est-elle seulement en vigueur dans le genre de situation étudié ? Appartient-elle uniquement à un type de contexte déjà défini ?

Toute cette étape de l'analyse du seul acte A_i a consisté à remonter vers la structure du contexte plus ou moins large qui l'a influencé.

2) Lorsqu'on passe à l'analyse de l'acte suivant A_{i+1} , le même traitement doit être fait, mais il faut aussi s'interroger si l'acte A_i n'entre pas dans les conditions d'application d'autres règles ayant directement pour conséquence la réalisation de A_{i+1}

Si c'est le cas, c'est alors la combinaison d'une ou plusieurs règles $R1_{i+1}, R2_{i+1}, \dots, Rn_{i+1}$ et de A_i qui entraîne A_{i+1}

3) Même chose pour l'acte A_{i+2} , mais il faut alors se demander si ce ne sont pas A_i et/ou A_{i+1} qui combinés à certaines règles $R1_{i+2}, R2_{i+2}, \dots, Rn_{i+2}$ entraînent A_{i+2}

En généralisant pour l'acte A_{i+m} , nous avons alors la formule suivante :

$$\{(R1_{i+2}, R2_{i+2}, \dots, Rn_{i+m}) \& (A_i \vee A_{i+1} \vee A_{i+2} \vee \dots \vee A_{i+m-1})\} \rightarrow A_{i+m}$$

Chaque nouvel acte est l'effet combiné d'une série de règles implicites et d'actes réalisés précédemment dont les déterminismes doivent être explicités et détaillés pour chaque situation observée.

4. OPPOSITIONS ENTRE INSTITUTIONS

En prenant en compte les définitions de Weber (1995 : 94), Malinowski (1970 : 140), et Radcliffe-Brown (1972 : 313), j'ai cherché à définir les institutions par rapport aux actes de langage, en admettant l'hypothèse que ces derniers peuvent aussi bien les construire ou les déterminer qu'être régis par elles comme l'a signalé Searle (1998). Selon ma définition, une institution est un *système de règles établies et reconnues* en étant appliquées et rappelées par les membres des divers groupements d'une société donnée (Fontaine, 2001 : 16).

J'ai montré dans ma thèse que les façons d'établir et de reconnaître les institutions en les appliquant et en les rappelant se comprennent explicitement ou implicitement dans la forme même des actes verbaux et non verbaux en interaction observées *in situ*.

L'intrusion d'institutions étrangères au sein d'un système social indigène entraîne sur lui des transformations historiques radicales et irréversibles. Celles-ci laissent souvent des marques dans la forme même des nouvelles modalités d'échange pratiquées par les populations indigènes, particulièrement dans et en raison de leurs interactions avec les intervenants extérieurs. Dans ma thèse, j'ai retracé l'histoire de ces interactions avec ceux que j'ai appelés les *acteurs de la modernité* (p. 280-301) ainsi que les nouvelles modalités d'échange instaurées par ces derniers en milieu indigène (p. 301-326).

Depuis ma thèse, j'ai repris ce type d'analyse sous un angle sociologique et non plus historique. J'ai alors pris en compte des situations que j'ai personnellement observées pour rendre compte des oppositions et interactions entre institutions ou représentants de ces dernières.

4.1. Les effets de l'usage de la monnaie nationale

Dans plusieurs articles, j'ai examiné l'usage indigène des monnaies et des marchandises industrialisées, en considérant particulièrement leurs effets sur le changement social. Ainsi, il a été possible de comparer les modalités d'échange de ces biens par rapport aux autres échanges indigènes, et de rendre compte de leur impact sur chaque sphère de la vie sociale.

J'ai montré que la division de la production domestique se répartissait en cinq parts correspondant à des sphères d'échange différentes (Fontaine, 2002 : 7-8).

- 1) La première part de la production domestique est consommée collectivement au sein du groupe des résidents.
- 2) La seconde est offerte aux invités lors des visites.
- 3) La troisième est réservée aux travaux collectifs.
- 4) La quatrième est préparée et employée à des fins cérémonielles.
- 5) Et la cinquième est échangée sur le marché local pour être convertie en biens alimentaires et industrialisés.

Ces marchandises sont soit redistribuées à la collectivité dans l'une des quatre premières sphères traditionnelles soit consommées individuellement. La sphère domestique est la seule à échanger ses produits dans la sphère marchande. Lors des visites, des travaux collectifs et des cérémonies rituelles toute la production est généralement réservée au groupe.

Au niveau des sphères de consommation, l'on observe que celles-ci intègrent, en plus des biens traditionnels, une large variété de biens industrialisés. Mais tous ne sont pas répartis dans chacune des sphères de l'organisation sociale ; seuls les biens alimentaires, l'alcool et les cigarettes, sont partout distribués.

Répartition des biens et services selon leurs sphères de production et de consommation

Sphères de production	Vie domestique	Visites	Travaux collectifs	Cérémonies rituelles	Marché
Sphères de consommation					
Vie domestique	Gibier, poisson, cassave, farine de manioc, plantes cultivées, fruits, boissons, coca à mâcher, tabac, artisanat, services ménagers, éducation des enfants.	Gibier, poisson, cassave, farine de manioc, plantes cultivées, fruits, boissons, coca à mâcher, artisanat.	Essart, toiture, gibier, poisson, cassave, farine de manioc, boisson, coca.	Gibier, poisson, cassave, farine de manioc, fruits, boissons, coca.	Riz, sucre, sel, café, cigarettes, savon, huile, hameçons, nylon, piles, alcool, soda, pain, cartouches, fusils, lampes torches, conserves, outils, vêtements, hamacs, radio, moteurs hors-bord, etc.
Visites	Gibier, poisson, cassave, farine de manioc, plantes cultivées, fruits, boissons, coca, tabac.	Gibier, poisson, cassave, farine de manioc, plantes cultivées, fruits, boissons, coca à mâcher.	Essart, toiture, boissons, coca, artisanat.	Gibier, poisson, cassave, farine de manioc, fruits, boissons, coca.	Cigarettes, alcool, boissons non alcoolisées, biens alimentaires et industrialisés.
Travaux collectifs	Gibier, poisson, cassave, farine de manioc, plantes cultivées, fruits, boissons, coca à mâcher	Gibier, poisson, cassave, farine de manioc, plantes cultivées, fruits, boissons, coca.	Essart, toiture, gibier, poisson, cassave, farine de manioc, plantes cultivées, fruits, boissons, coca, artisanat.		Cigarettes, alcool, boissons non alcoolisées, biens alimentaires.
Cérémonies rituelles	Gibier, poisson, cassave, farine de manioc, plantes cultivées, fruits, boissons, coca, tabac, costumes et biens rituels.	Gibier, poisson, cassave, farine de manioc, plantes cultivées, fruits, boissons, coca, tabac, costumes et biens rituels	Essart, toiture, gibier, poisson, cassave, farine de manioc, plantes cultivées, fruits, boissons, coca, tabac, artisanat.		Cigarettes, alcool, boissons non alcoolisées, biens alimentaires.

Marché	Gibier, poisson, cassave, farine de manioc, plantes cultivées, fruits, artisanat, goudron végétal, coca à mâcher, volailles, tortues, animaux apprivoisés.				Biens et services divers.
--------	--	--	--	--	---------------------------

Même si la monnaie nationale reste peu utilisée dans les sphères traditionnelles, ses effets sur elles ne sont pas négligeables. D'une part, en raison des nouveaux biens qu'elle y met en circulation. Et d'autre part, du fait que les Indiens puissent grâce à elle s'approprier librement n'importe quelle marchandise sur le marché local, ce dernier les attire toujours davantage en les libérant des contraintes traditionnelles liées à la division des tâches. Ceci expliquerait que les cérémonies dansantes et les travaux coopératifs deviennent de moins en moins fréquents.

4.2. La coca à mâcher face à la monnaie

Dans un autre travail préparé avec les membres de l'Institut de Recherche Interdisciplinaire en Socio-économie (IRIS de l'Université Paris 9 Dauphine - CNRS), j'ai présenté les interactions entre l'usage des monnaies modernes et celui de la coca à mâcher pour considérer de quelle manière il est possible de parler de « souveraineté monétaire » (Aglietta, Orléan, 1998) en Amazonie (Fontaine, 2003a ; 2008).

De ces travaux, il ressort que la coca à mâcher est une institution traditionnelle à part entière tout autant que le système résidentiel et cérémoniel de la maloca avec lequel elle s'articule dans toute l'Amazonie du Nord-Ouest.

La coca à mâcher ou *mambe* (en espagnol vernaculaire) est une institution cruciale et indispensable aux interactions régies par d'autres institutions indigènes comme la maloca ou le chamanisme, ce qui expliquerait pourquoi, les Yucuna et Tanimuca ont quotidiennement besoin de produire, consommer et partager de la coca à mâcher, alors que la monnaie, elle, ne leur est pas toujours indispensable, puisqu'ils peuvent se procurer directement des marchandises occidentales en les troquant contre les aliments et les artefacts qu'ils apportent aux Blancs. Mais à la différence de la monnaie des Blancs (le peso), la coca à mâcher ne peut pas être utilisée directement en tant que moyen de paiement⁴⁵ pour se procurer ou « acheter » des biens. Son offre ne peut pas être considérée comme une condition suffisante, mais elle est une condition nécessaire à bon nombre d'échanges.

Du point de vue indigène, l'offre de coca est obligatoire dans le fonctionnement des différentes institutions traditionnelles, car elle est un moyen d'interaction indispensable prescrit par les règles du chamanisme, du mode de résidence plurifamilial et cérémoniel (que constitue la maloca) ou encore des relations de parenté. L'une des règles fondamentales du système social indigène est que *toute communication formelle, ou tout échange de parole institutionnalisé se doit d'être accompagné de coca*.

Selon un théorème qui découle des hypothèses théoriques de ma thèse : *sans parole, l'échange est impossible*, puisque ce sont les paroles qui permettent d'appliquer, de créer, de faire valoir ou de rappeler les règles de n'importe quel échange, quelle que soit l'institution à laquelle l'échange participe dans son fonctionnement.

⁴⁵ Je remercie ici André Orléan qui m'a interrogé à ce propos. Il m'a aussi demandé si je considérais la coca à mâchée comme de la monnaie, c'est-à-dire en tant que « médiateur symbolique », ou comme « expression de la totalité sociale ». J'y répondrai un peu plus loin.

Ceci explique que l'utilisation de la coca soit, dans le cas Yucuna, nécessaire au fonctionnement de leurs échanges, puisque ceux-ci ne conçoivent pas la parole sans coca.

S'il n'y a pas de parole sans coca, il ne peut pas non plus y avoir échange sans coca (puisque sans parole, l'échange est impossible). Mais cela est particulier aux Yucuna ou aux autres groupes indigènes de l'Amazonie du Nord-Ouest fondant leurs relations cérémonielles, résidentielles et chamaniques sur l'obligation d'accompagner leurs paroles et leurs échanges avec de la coca.

Peut-on alors considérer la coca à mâcher comme une forme de « monnaie » ?

Tout dépend de la définition que l'on se donne de la monnaie. Pour ma part, je trouve très pertinente la définition qui a été posée par certains membres de l'IRIS en tant que « médiateur symbolique », ou comme « expression de la totalité sociale ».

Si je considère que l'on peut parler de la coca en termes de « monnaie », ce n'est pas en retenant certains critères ou certaines fonctions que l'on reconnaît habituellement dans les monnaies dites « modernes ». La coca à mâcher ne fonctionne pas comme un moyen de paiement, elle n'est pas non plus « durable », et elle n'est pas un instrument de compte.

Ne serait-elle pas néanmoins comparable à nos monnaies modernes ?

Oui sans aucun doute, mais à condition de ne pas la réduire à d'autres cas particuliers de « monnaie ». A trop vouloir la définir *a priori* avec les caractéristiques d'autres monnaies, on risque de perdre ce qui constitue ses spécificités et, à mon sens, son principal intérêt, c'est-à-dire ses liens avec les institutions propres de chaque société.

La perspective qui consiste à considérer la monnaie par sa « souveraineté » est pertinente chez les Yucuna, car l'arrivée de la monnaie colombienne change les rapports d'autorité en affirmant la domination de la nation par l'intermédiaire de nouveaux médiateurs symboliques indispensables aux échanges.

Cela dit, on peut penser que la souveraineté reste toujours liée à l'Etat. Il peut donc être discutable de parler de « monnaie souveraine » dans des sociétés amazoniennes, puisque celles-ci semblent avoir toujours été des « sociétés sans Etat ». En tout cas, même si on peut admettre l'existence d'Etats « embryonnaires » ou « primitifs », on n'a jamais trouvé en Amazonie de trace incontestable d'une civilisation indigène imposant durablement un système organisé de domination sur les autres cultures. Ce qui aurait pu, dans ce cas, laisser envisager l'existence d'une « monnaie souveraine ».

Dans le cas de l'Amazonie, on ne perçoit jusqu'à l'arrivée des Blancs (ou d'Indiens intermédiaires s'étant procuré leurs armes) que des conflits avec des dominations brèves ou relatives, sans que l'on puisse reconnaître l'affirmation d'une autorité suprême au moyen d'un bien indigène particulier. Tous les biens culturels en provenance d'autres groupes ethniques clairement identifiés tendent à jouer un rôle limité dans les échanges,⁴⁶ ou perdent avec le temps le souvenir de leur culture d'origine.

Outre cette comparaison de la coca à mâcher avec la monnaie, il ressort également de mes travaux que les règles sociales qui régissent leurs usages en tant qu'intermédiaires nécessaires à certains types d'échange s'opposent le plus souvent quel que soit le type de contexte considéré. Pour résumer brièvement cette opposition : la coca à mâcher est toujours offerte ou partagée afin de promouvoir le dialogue et le lien social qui conditionnent une grande diversité de formes d'échange engagées dans la durée. La monnaie, elle, permet généralement de solder ou de clore un certain type d'échange (marchand) sans avoir à créer de dialogue ou de lien social entre les parties.

⁴⁶ Par exemple, le *chica* est une peinture rouge que les Yucuna se procurent auprès des Macuna. Cette peinture est utilisée dans de nombreux traitements chamaniques. Elle n'est pas pour autant un bien symbolique nécessaire à la plupart des échanges comme l'est la coca. Il en est de même pour tous les autres objets que les Yucuna se procurent auprès d'autres groupes ethniques (comme les grosses coquilles d'escargot servant de réserves de tabac à priser).

4.3. Les ONG écologiques

En dehors de ces intermédiaires nécessaires à certains types d'échange, je me suis intéressé au rôle des intervenants extérieurs (représentants politiques, agents de développement, chercheurs) sur les transformations de l'organisation sociale indigène, et sur leurs conditions d'échange avec les populations locales. Sur ce thème, j'ai présenté une communication intitulée « Les nouvelles interactions entre Yucuna et intervenants extérieurs (Amazonie colombienne) » au Symposium du CEISAL (Conseil européen de recherches sociales sur l'Amérique latine) à l'Université Libre de Bruxelles, Belgique, le 13 avril 2007 dans le cadre de l'Atelier organisé par Claudia Briones et Sabine Kradolfer, « L'internationalisation des mouvements indigènes: dilemmes et paradoxes ». Cette communication a fait l'objet d'un article (2008d).

Cette fois, on ne traite plus des objets ou des moyens, mais des acteurs étrangers avec les nouvelles règles sociales qu'ils proposent ou imposent aux communautés indigènes.

La première catégorie d'intervenant considérée fut celle des ONG écologiques ou axée sur l'étude de l'exploitation des ressources environnementales. Plusieurs auraient pu être prises en compte, notamment la fondation Gaïa Amazonas dirigée par Martin Von Hildebrand (anthropologue spécialiste des Tanimuca)⁴⁷ ou encore Tropenbos (une ONG hollandaise). Mais je me suis limité au cas de Conservation International, une ONG américaine qui envoie continuellement des scientifiques, stagiaires et étudiants dans son Centre Environnemental (*Centro Ambiental*) basé à La Pedrera, un centre d'éducation biologique et de conscientisation écologique qui requiert la coopération des acteurs sociaux et des institutions non seulement au niveau international et national, mais surtout au niveau local.

Comme les représentants de cette ONG sont particulièrement actifs à Camaritagua, la communauté dans laquelle j'ai le plus travaillé, j'ai régulièrement pu les observer chez mes hôtes indigènes ou lors de leurs interventions dans les réunions communautaires, suivre leurs discussions avec les Indiens, et écouter les critiques de ces derniers à leur rencontre.

Ces représentants ont d'abord proposé des programmes visant à limiter la surexploitation des ressources forestières, comme la chasse et la pêche de certaines espèces animales, ou la coupe des feuilles *Lepidocaryum tenue* traditionnellement tressées pour couvrir les toitures ; puis ils ont apporté aux Indiens des revenus économiques réguliers en les engageant à tour de rôle comme gardes forestiers pour surveiller et contrôler l'exploitation des ressources naturelles.

D'un côté, les limitations imposées de chasse, de pêche et de collecte des feuilles de toiture restent souvent incomprises ou injustifiées du point de vue des anciens. Car ceux-ci ont leurs propres conceptions de la manière dont il convient de puiser dans le milieu naturel au moyen de certains rituels, dans lesquels ils communiquent avec les divinités, esprits et maîtres de la nature au moyen d'offre de coca.

De l'autre, les contrats rémunérés offerts par cette ONG détournent les Indiens de leurs activités de subsistance traditionnelles en les occupant une bonne partie de leur temps. Beaucoup d'entre eux se plaignent souvent de ne plus avoir suffisamment de temps pour entretenir leur demeure, leurs jardins, pêcher ou chasser, pour subvenir aux besoins de leur famille. Ce qui se traduit souvent par une dégradation de leur infrastructure de subsistance (maison et plantations), une malnutrition de toute la famille et une diminution de la transmission des savoirs traditionnels aux jeunes. Quant aux revenus gagnés par les Indiens, ils contribuent relativement peu à l'amélioration des conditions de vie. Certes, une partie permet d'acheter des biens alimentaires (riz, sel, sucre, huile, conserves, café, etc.) pour

⁴⁷ J'ai déjà présenté ailleurs le point de vue indigène sur cet anthropologue et cette ONG (Fontaine, 2001 : 355-358). Pour une analyse anthropologique et critique, voir Serje, 2003.

pallier au manque de nourriture, mais ces biens sont vite consommés, et restent très chers comparés au revenu gagné. Une autre partie sert aussi à acheter des vêtements, des ustensiles (machettes, hameçons, casseroles, etc.) ou du matériel scolaire (sans lequel un enfant est exclu de l'école). Mais beaucoup d'hommes dépensent au moins la moitié de l'argent gagné en alcool, ce qui est continuellement une perte considérable de moyens et de ressources pour eux, leur famille et leur communauté.

En résumé, l'injection de revenus monétaires par les ONG au sein des communautés ne crée jamais d'accumulation du capital nécessaire à leur développement (ou à l'amélioration des conditions de vie). Au contraire, elle contribue à décomposer le système d'autoproduction durable traditionnel axé sur le milieu naturel, et à rendre les Indiens de plus en plus dépendants des aides extérieures. Et il en est de même pour les subventions gouvernementales. Les seules notables améliorations sont occasionnées par les équipements directement offerts aux communautés (toitures de zinc, réservoirs d'eau de pluie, moteurs hors-bord, panneaux solaires, etc.), mais à condition qu'un suivi et des contrôles puissent être réalisés pour vérifier que ces biens ne sont pas détournés ou revendus (pour acheter de l'alcool).

4.4. Le code de la police

Dans le même article (*Ibid.* : 53-57), je présente comment les anciens de Camaritagua ont été convoqués à une réunion nocturne pour expliquer comment ils sanctionnaient autrefois les mineurs qui transgressaient les règles sociales. Les leaders acculturés (ne parlant que l'espagnol) de la communauté avaient cru pouvoir tirer parti du système de domination traditionnel pour contrôler les jeunes, sans avoir sans cesse à recourir aux agents de police de La Pedrera dont les interventions au sein des affaires intérieures, et la réglementation imposée – le code de police nationale (*Código de la Policía Nacional*) – ne leur convenaient guère. Mais les anciens étaient bien en peine de répondre aux questions qui leurs étaient posées, car le système de domination ancestral n'a plus aucune légitimité, et n'est plus applicable aujourd'hui. En effet, ceux-ci ont été obligés d'avouer que les sanctions des jeunes reposaient autrefois essentiellement sur le jet de mauvais sorts et le rituel du Yurupari.

Au niveau individuel, la seule manière pour un ancien de « se faire respecter » par toute autre personne qui « se joue » de lui est de lui jeter un mauvais sort, ne serait-ce que pour vérifier s'il a appris suffisamment les incantations pour déjouer la malédiction (qui peut peser sur lui ou ses proches). Ce qui motive également l'apprentissage des incantations. Mais de nos jours, personne ne peut plus menacer quiconque de « malédiction » sans susciter la désapprobation collective et s'attirer d'innombrables problèmes. Ceci explique pourquoi les ensorcellements se déroulent toujours dans le secret, jamais officiellement ou publiquement à la vue de tous (Favret-Saada, 1977). Donc lors de la réunion, il fut évidemment hors de question de réhabiliter cette possibilité, même si chacun sait qu'elle a encore cours de nos jours.

Mais du point de vue des anciens que j'ai interrogés, les ensorcellements peuvent néanmoins avoir leur justification non uniquement au niveau individuel, mais aussi au niveau collectif.

Que l'on parle de « jet de mauvais sorts » ou de toute autre « force » employée comme une arme, une société ne condamne pas nécessairement une « force de dissuasion » pour sa seule capacité à tuer (sinon personne ne serait autorisé à utiliser des armes), mais plutôt en raison de la difficulté à contrôler sa répartition et son emploi légitimes censés assurer le bien collectif. De là, les « malédiction » n'apparaissent nullement bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, mais seulement en fonction de la conception que l'on se fait du système qui les juge et sanctionne (humain ou non humain). Or comme je l'explique dans

mon article (loc. cit.), les chamanes yucuna se conçoivent un Tribunal de divinités « justes » pour sanctionner les mauvaises actions de chacun (et donc les sorciers nuisibles). Le problème qui touche aujourd'hui les détenteurs de savoir chamanique reste que leurs conceptions sont de moins en moins reconnues, y compris parmi les membres de leurs propres communautés. Car du point de vue des Indiens acculturés, les jets de mauvais sorts peuvent très bien être réalisés arbitrairement et secrètement, sans véritable instance supérieure et légitime pour les contrôler et les punir, ce qui leur apparaît évidemment intolérable.

Au niveau collectif, c'est surtout le rituel de la divinité Yurupari qui était autrefois censé remettre les jeunes dans le droit chemin par des épreuves qui les socialisaient en intensifiant leurs rapports aux anciens et aux autres compagnons d'initiation, et les sanctionnaient sévèrement (parfois fatalement) en cas de transgression des interdits. Mais ce rituel ne peut pas non plus être pratiqué à Camaritagua. D'un côté, il est considéré comme « trop dangereux » à proximité de La Pedrera car les Blancs et les jeunes ne respectent pas les recommandations des chamanes, et les trompes sacrées du Yurupari ne doivent absolument pas être vues par les femmes et les non-initiés sous peine de malédiction fatale de la divinité. De l'autre, les adolescents eux-mêmes se refusent à pratiquer un tel rituel. Certains disent même que ce rite équivaut à « une torture » alors que la législation internationale est censée faire prévaloir les droits de l'homme dans toute société.

Après une longue discussion, certains soigneurs ont accepté de reprendre certaines pratiques initiatiques du Yurupari pour discipliner les adolescents comme l'incitation à vomir et à absorber du jus de piment par les narines lors de l'enseignement des paroles rituelles. Mais aucune obligation ou contrainte ne pouvait réellement être imposée aux jeunes, d'où le scepticisme des anciens sur la viabilité et l'efficacité de ces pratiques. Et effectivement, aucun jeune n'a (à ma connaissance) accepté de s'y soumettre dans la communauté de Camaritagua jusqu'à aujourd'hui.

Une fois que l'ancien système de domination indigène n'est plus admis par la majorité des Indiens (devenus acculturés), et que ceux-ci ont fini par accepter le système de domination de la société englobante (Fontaine, sous presse d), les pratiques sanctionnelles de l'ancien système n'ont plus ni légitimité ni raison d'être. D'un autre côté, les interventions musclées des agents de police et leur code de police sont loin d'être unanimement acceptées au sein des communautés des réserves indigènes qui, depuis la Constitution Colombienne de 1991, ont acquis de nombreux droits sur leurs territoires pour décider de leur juridiction interne et des façons de la faire appliquer. Mais faute d'autre système adapté et efficace, c'est néanmoins le système correctionnel englobant qui tend de plus en plus à être mobilisé par les autorités indigènes.

5. LES LIMITES INTERNES A CHAQUE SITUATION

Depuis la soutenance de ma thèse, j'ai pu retourner régulièrement sur le terrain, notamment grâce aux missions financées par le Lacito et Paris III. Les objectifs principaux de ces missions ont été d'élargir la comparaison entre les différents types de contextes sociaux dans lesquels se déroulent les paroles d'échange des Yucuna et Tanimuca, et d'apporter de nouveaux matériaux à mon corpus sur les diverses situations observables, notamment en utilisant les techniques audiovisuelles comme instruments complémentaires d'investigation.

Dans ma thèse, j'ai commencé à dresser une typologie des contextes dans lesquels vivent, agissent et se déplacent les Yucuna. Plus haut, j'ai dit qu'un ensemble représentatif des situations d'échange ayant été observées et décrites avaient été classées en quatre grands types de contexte : la vie domestique, les visites, les travaux coopératifs et les cérémonies. Chacun d'entre eux correspondant à des sphères d'échange particulières et à des rapports sociaux spécifiques.

Deux tâches essentielles restaient à entreprendre. La première était de compléter notre typologie pour définir les contextes modernes (ou non traditionnels) des Yucuna. La seconde était d'expliquer théoriquement au sein de chaque situation comment des règles et valeurs peuvent être différentes de part et d'autres de certaines limites ou de certains cadres.

La notion de « situation » est fondamentale en anthropologie linguistique comme l'avaient déjà signalé Malinowski ou encore Goffman, tout autant que la notion de « contexte ».

Comme il existe différentes manières d'envisager la notion de situation, je vais expliciter de quelle manière je la définis pour indiquer en quoi elle est importante d'un point de vue à la fois méthodologique et théorique. Là-encore, il convient de rappeler la démarche que j'ai adoptée dans ma thèse.

L'un des principes méthodologiques les plus importants a été de prendre en compte *ensemble* les actes verbaux et les actes non verbaux observables en supposant *a priori* qu'ils pouvaient tous théoriquement avoir des significations ou des effets dans les échanges – dans tous les sens du terme (économiques, linguistiques, biologiques, etc.) – entre interactants-interlocuteurs. La notion de situation n'a donc pas été uniquement reprise pour traiter des cadres englobant de l'énonciation, de l'interlocution, des interactions ou des perceptions, mais des *échanges*, qui relèvent en même temps de tous ces aspects. C'est pourquoi, j'ai proposé la notion de « situation d'échange » (*Ibid.* : 24). Elle peut être définie comme un cadre *socialement délimité* dans le temps et l'espace à partir de l'intersection des *champs d'action et de perception* des participants (humains ou non humains) entre lesquels se déroulent des *échanges de toutes sortes* (matériels ou immatériels, verbaux ou non verbaux) et dont les champs sont en permanence soumis à certaines *conditions physiques d'interactivité et de perceptibilité*.

Deux conséquences importantes découlent de cette définition théorique. Pour avoir une perception intérieure directe de la situation, l'observateur doit faire partie des participants. Son rôle est d'observer et de décrire précisément en mobilisant notamment ses connaissances (de la langue et de la culture), ses cinq sens, et si possible des instruments d'enregistrement (pour recueillir un maximum de données). Mais il ne peut pas avoir une perception globale de tous les champs d'action et d'observation de tous les participants ; il ne peut en avoir qu'une perception partielle à partir des positions qu'il aura prises et des champs vers lesquels il oriente ses sens ou ses instruments (son micro et sa caméra par exemple).

Par ailleurs, les « situations d'échange », ou *situations* (à mon sens), sont non seulement conditionnées par des facteurs physiques et biologiques qui restreignent ou étendent les capacités d'action et de perception des participants des échanges, mais aussi délimitées socialement, c'est-à-dire culturellement et institutionnellement en fonction de règles sociales qui doivent être explicitées. Ceci va être expliqué plus en détail dans les deux sous parties qui suivent.

5.1. Le rythme nycthéral

Dans plusieurs articles (Galinier *et al.*, 2010 ; Fontaine, sous presse b), ainsi que dans un ouvrage intitulé *La nuit pour apprendre. Le chamanisme nocturne des Yucuna* (2014), j'ai expliqué que l'alternance cyclique du jour et de la nuit est, d'une part, l'une des conditions qui étend ou restreint les capacités d'action et de perception en fonction des participants quelle que soit la situation observée et, d'autre part, un système de limites périodiques socialement pertinentes par rapport aux règles institutionnelles qui régissent les actions de chacun, et aux conceptions des lois et des événements naturels ou surnaturels. En d'autres termes, les Yucuna doivent respecter certaines règles de nuit, différentes de celles de jour ; et durant la nuit, les champs d'actions à prendre en compte pour interpréter et anticiper les événements ne sont pas les mêmes pour les Yucuna que ceux qu'ils présupposent de jour.

Pour les Yucuna, le fait que la nuit « obscurcisse » (*júwa'kaje*)⁴⁸ toute personne, toute chose ou toute situation est à la fois une contrainte et un avantage, tout dépend pour qui, et de ce que l'on s'apprête à faire. Pour les non-initiés (principalement les femmes et les enfants), la nuit est surtout subie, parce qu'elle est un moment propice aux attaques d'animaux ou esprits malfaisants, et parce qu'on leur interdit de s'éloigner de la maison pour éviter les dangers nocturnes de la forêt. Mais pour les jeunes hommes pratiquant l'initiation rituelle, la nuit est un moment propice à l'apprentissage des paroles rituelles (mythes, chants, incantations). Et pour les guérisseurs et chamanes, la nuit est le moment durant lequel leurs aptitudes spécifiques sont maximales, que ce soit pour percevoir à distance, faire de la divination, agir positivement ou négativement sur autrui ou sur le monde, ou encore pour projeter leur esprit sous une forme animale durant leurs rêves.⁴⁹

La maloca est une infrastructure ayant fonction de cadran solaire négatif dont les fosses mortuaires et autres parties sont invoquées dans les incantations.

⁴⁸ Il s'agit du verbe le plus couramment employé pour dire que la « nuit tombe » (*Ibid.*, 36).

⁴⁹ Le fait que les chamanes transforment leur esprit en formes animales durant leurs rêves est explicitement mentionné dans *l'Histoire de Ka'marí* (Mario Matapi : 164).

La maloca comme cadran solaire négatif



Fontaine, 2011 : http://lacito.vjf.cnrs.fr/image_semaine/2011.htm#maloca

Les vers invocatoires se réfèrent aux premières divinités mythiques ayant creusé des fosses. Supposées dangereuses, elles pourraient aggraver l'état du patient et emporter son âme dans leurs fosses, donc il faut les invoquer pour les éloigner, généralement en brûlant de la cire d'abeille ou du tabac. L'incantateur invoque d'abord Jameru, censée habiter dans la fosse des rapides de Córdoba (sur le fleuve Caqueta), et qui aurait fait s'affaisser sous terre l'arbre Weí (*axis mundi*) abattu par les Karipú Lakena.

*Jameru mata'jné,
Jameru puichajla,
Jameru {j}apátajne,
Kana {j}apátajne Weí {j}apátajne.*

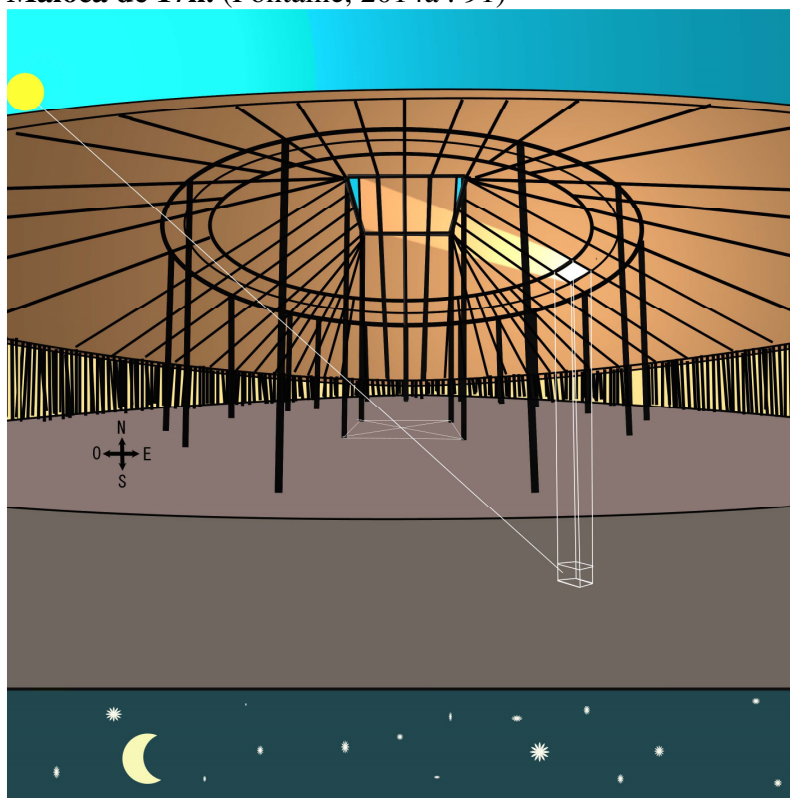
*Puichaku liyá, Wíyuwa'jini Je'chú i'rí
ja'pejé, palá numá piwochina i'úja.*

Tranchée de Jameru,
Fosse habitée par Jameru, [17h-18h]
Affaissement de Jameru,
Affaissement de l'eau, de l'arbre Weí.
[18h-19h]
A partir de son trou, sous la lumière du
soleil, je protège ton âme.

Le dernier vers est un vers magique mentionnant à la fois le soleil couchant et les fosses de Jameru. Celles-ci font référence à certaines fosses mortuaires de la maloca. Les fosses mortuaires (yuc. *pechu*) ont des dimensions à peu près constantes servant de mesure dans la construction des malocas. Ces dimensions correspondent toujours aux projections perpendiculaires dans le sol des quadrillages formés par les chevrons avec les trois cerceaux médiaux de la charpente de la maloca (Cf. photo *supra*). Ici, les fosses de Jameru correspondent aux projections des quadrillages illuminés par le soleil aux environs de 17 heures au travers des ouvertures triangulaires de la charpente⁵⁰ (Figure ci-dessous), de part et d'autre du côté Est de la maloca.

⁵⁰ Signalons que la maloca constitue un gigantesque cadran solaire négatif. C'est donc la lumière projetée à travers un orifice qui marque la position du soleil et non pas l'ombre d'un gnomon comme dans un cadran

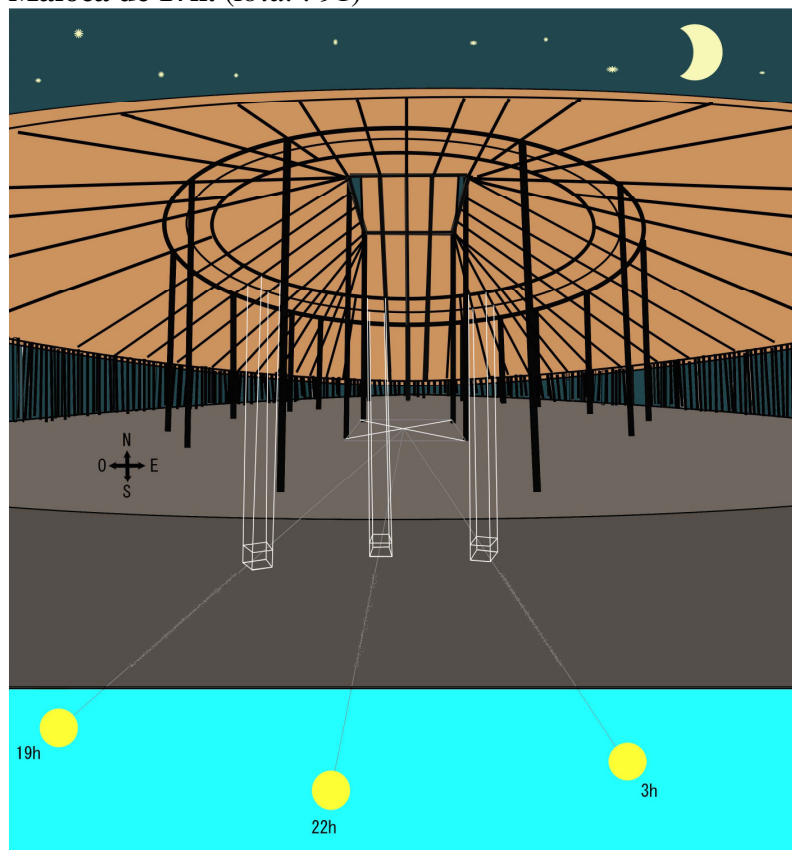
Maloca de 17h. (Fontaine, 2014a : 91)



De même que les fosses de Jameru, les fosses de Majnori et de Mawochí sont nommées pour se référer à une certaine heure, mais nocturne cette fois. Il s'agit des deux fosses se trouvant au croisement des projections des cerceaux médiaux et des chevrons de la charpente avec les lignes imaginaires reliant le centre de maloca et le soleil de l'autre côté de la terre, de part et d'autre du côté Ouest de la maloca. Dans la figure suivante, est représentée à gauche l'une des fosses de 19 heures, appartenant à Majnori. Il en est de même pour celles de 22 heures et de 3 heures appartenant à d'autres divinités.

solaire conventionnel. Sur les différentes heures marquées par la maloca Cf. Martin Von Hildebrand, 1987a : 244-247.

Maloca de 17h. (*Ibid.* : 91)



Dans un chapitre consacré aux incantations de nuit (*Ibid.* : 75-114), j'ai montré que les différentes entités nocturnes étaient invoquées durant la nuit en tant que moyens variés, et à différentes fins : pour être contrées ou éviter leurs nuisances, pour être utilisées au bénéfice de l'incantateur ou de ses patients, ou pour désigner certaines heures nocturnes. La nuit en elle-même est considérée comme une condition favorable à certaines manipulations chamaniques mentionnées par des verbes dans les vers magiques. Un récapitulatif des différents usages des entités nocturnes et des effets de la nuit est résumé dans le tableau suivant :

Usages des entités nocturnes et des effets de la nuit dans les incantations (*Ibid.* : 112-113)

<u>Incantations</u>	<u>Entités nocturnes nuisibles</u> (invoquées pour être contrées)	<u>Entités nocturnes exploitées</u> (invoquées pour utiliser leurs effets dans les vers magiques)	<u>Usage des entités nocturnes exploitées</u> (mobilisées dans les vers magiques)	<u>Marqueurs horaires de la nuit</u> (invoqués pour utiliser certaines heures nocturnes dans les vers magiques)	<u>Effets de la nuit exploités</u> (significations des verbes employés dans les vers magiques)
<u>Ensorcellement des spectres</u> (Túwemi)	Spectres	<i>Chirilana</i> ,	Repousser avec le vent		
		Lueurs de couleurs	Guider		
		Engoulevants trifides, caïmans à tête jaune, grenouilles nocturnes, oiseaux trogons, bourdons	Réceptacle, Eloigner, alerter		Asseoir,
		Papillons de nuit, lune	Détourner l'attention		
<u>Inauguration de la maloca</u> (Túwemi)	Oiseaux nocturnes,				Saisir,
	Esprits du tonnerre				Placer, asseoir, renvoyer à sa place
<u>Traitement des morsures de serpent</u> (Túwemi)		Humidité de la nuit	Refroidir		
		Lucioles	Réceptacle, Emporter		Saisir, placer
				Fosses mortuaires nocturnes, boa, coq, grillon nocturne, aube.	Cacher et protéger, interroger
<u>Traitement du monde</u> (Píteru)	Maîtres de la nuit				
<u>Traitement d'un foetus</u> (Píteru)				Grillon nocturne, hocco alector, coq, aube	Faire descendre, interroger
<u>Traitement d'éveil spirituel d'un enfant</u> (Píteru)		Grenouille <i>sukukuwa</i>	Réceptacle, Rendre loquace et joyeux		Placer, asseoir.

5.2. La séparation public/privé

La séparation public/privé est une limite particulièrement importante que l'on peut rencontrer dans toute situation. De même que l'alternance du jour et de la nuit, elle peut être envisagée en tant que « frontière épaisse » ou discontinuité fondamentale pour analyser l'espace, les temporalités ou les interactions (Monod Becquelin, 2012 : § 17).

La façon la plus simple et la plus radicale d'instaurer une frontière au sein d'une même situation est d'isoler physiquement ou artificiellement en son sein les champs d'action et d'observation de certains participants effectifs ou potentiels : en la cloisonnant, en fermant une porte, ou en éteignant l'instrument de communication utilisé (un téléphone, par

exemple). En réduisant à zéro les conditions d'interactivité et de perceptibilité de certains participants, ceux-ci se trouvent du même coup exclus de la situation.

Une autre façon d'avoir ce type de frontière est d'attendre un événement climatique ou un cycle naturel qui, en changeant ces conditions d'interactivité et de perceptibilité, va également isoler physiquement les champs de perception de certaines personnes : ceci arrive par exemple avec l'alternance jour/nuit qui fait varier le nombre de participants potentiellement aptes à se voir (Fontaine, 2014a).

Certaines substances de la *paraphernalia* indigène comme la cire d'abeille ou la fumée de tabac ont parfois pour propriété de faire « écran » (yuc. *ijae*) autour de la maloca pour clôturer son espace et ainsi empêcher que ses limites ne soient franchies par des entités ou leurs pathogènes (Hugh Jones, 1979 ; Buchillet, 1983 : 135).⁵¹ Ces mêmes substances, de même que la coca ou le genipa, sont souvent censées isoler et dissimuler le corps de la personne pour éviter qu'elle ne soit attaquée par des assaillants humains ou non humains (Fontaine, 2010). Les conceptions indigènes sur les moyens de séparer (et *a contrario*, d'unir) un espace ou un corps avec d'autres espaces ou corps (visibles ou invisibles) doivent donc être prises en compte si l'on veut comprendre de quelles manières sont pensées les fermetures et les ouvertures vis-à-vis de l'extérieur. Comme l'a bien montré Van Gennep (2000) de telles conceptions des fermetures et ouvertures sont évidemment fondamentales dans les rites de passage. L'initiation a généralement pour objectif de permettre aux initiés de réaliser des échanges à distance avec certaines entités surnaturelles, et donc de créer des unions et des dissociations différentes de celles des non initiés.

Par ailleurs, les façons d'insérer des séparations dans une situation ne sont pas toujours le résultat d'une réduction artificielle ou naturelle des conditions d'interactivité et de perceptibilité (réelle ou conçue culturellement). Elles peuvent très bien être entraînées par certains actes verbaux ou non verbaux régis par des conventions ou des institutions, c'est-à-dire par un système de règles. Dans ce cas, certaines séparations peuvent jouer *conventionnellement* au sein d'une même situation alors que tous les participants peuvent physiquement percevoir les mêmes phénomènes et interagir ensemble.

Dans un article (Fontaine, 2013a), j'ai exposé les transformations historiques des espaces publics chez les Yucuna en analysant de quelles manières certains acteurs extérieurs ont progressivement changé les règles de ces espaces. J'explique que les Yucuna étaient à l'origine une « société du secret » ou « sans publicité » (au sens d'Habermas) dans laquelle les clans étaient tournés vers eux-mêmes et limitaient au maximum la transpiration des informations à leur propos vers les autres clans. Néanmoins, les Yucuna sont devenus aujourd'hui une « société de la publicité » comme toute société moderne. Autrefois, les rassemblements étaient principalement motivés par les guerres et les cérémonies, seuls certains messages précis étaient libres de circuler. Mais les exploiters de caoutchouc, les missionnaires catholiques et les *corregidores* (représentants de l'Etat) ont rapidement éradiqué les guerres indigènes et imposé de nouvelles conditions pour rendre visible et contrôler les communautés. Dans les années 70 sont apparues les premières assemblées indigènes qui, à la différence des rassemblements d'antan ou de tout type de contexte traditionnel, sont des espaces au-delà desquels les informations et les idées sont autorisées à se propager et même à être discutées.

Par exemple, l'espace d'une maloca, qui garde toujours les mêmes conditions d'interactivité et de perceptibilité, peut être tantôt entièrement privé lors d'une veillée entre anciens (Fontaine, sous presse d), tantôt entièrement public lors d'une assemblée indigène, tantôt délimité par une séparation privé/public lors d'un rituel de Yurupari ou de toute

⁵¹ Par exemple, dans le *Mythe du Tapir*, un chamane répand de la cire d'abeille tout autour de la maloca pour éviter que la sœur des tapirs venue dormir avec son neveu ne retourne auprès des siens. Cf. *Mythe du Tapir* (version de Arturo Je'rúriwa), séq. 72-73.

cérémonie dansante car les paroles cérémonielles exacerbent certains rapports sociaux par une discrimination entre l'auditoire – autorisé à écouter et à interagir – du non-auditoire – qui n'y est pas autorisé (Fontaine, 2013a : 83-86).

Dans le numéro 77 des *Cahiers de Littérature Orale* intitulé « Paroles publiques, paroles confidentielles » dont le dossier a été dirigé par Bertrand Masquelier et moi-même, j'ai analysé dans un article (Fontaine, sous presse d) le *mambeadero*, une réunion entre anciens à la fois nocturne et publique dans laquelle ceux-ci mâchent la coca pour pouvoir réaliser des rituels importants au bénéfice de la communauté.

J'y ai montré que le *mambeadero* ne peut pas être empiriquement défini comme un espace permanent délimité au sein de la maloca (comme l'ont souvent affirmé les anthropologues). Je le considère plutôt comme un type d'occasion institutionnalisé dans lequel les anciens mâchent la coca de nuit et se réunissent pour réaliser certains objectifs dans lesquels leurs savoirs chamaniques et rituels sont mobilisés. Normalement un *mambeadero* doit se faire au sein d'une maloca, mais c'est surtout le fait de s'asseoir entre anciens pour mâcher la coca de nuit qui est essentiel. Un *mambeadero* peut dans certains cas se faire sans maloca (il arrive parfois qu'une communauté n'ait pas de maloca, cela n'empêche pas les anciens de se réunir en *mambeadero*). Par contre, il est impossible d'organiser un *mambeadero* sans coca, de jour, ou sans anciens « détenteurs de savoir chamanique » (yuc. *lawichú ra'rú*).

Concrètement, le moment d'un *mambeadero* ne dure que le temps durant lequel le maître de maloca place les sièges *jeta'pá* réservés aux anciens sur leurs pieds pour qu'ils puissent s'y asseoir. Dès lors que les interactions verbales, les offres de coca et de cigarettes, ainsi que les rites censés s'y dérouler sont terminés, le maître de maloca adosse les sièges aux piliers, et la séance de *mambeadero* est terminée (Fontaine, sous presse d). C'est donc par certains actes non verbaux conventionnels que l'on ouvre et ferme un certain type de situation alors que tous les participants continuent d'interagir et de se percevoir au sein d'un même lieu.

Certaines caractéristiques des *mambeaderos* ont été relevées. De même que les réunions diurnes, ces réunions nocturnes sont publiques. Elles partagent une dizaine de règles identiques (Fontaine, 2013 : 93-95 ; Fontaine, sous presse d). Par conséquent, tous les membres de la communauté, tous leurs invités extérieurs ont le droit d'observer, de participer, d'intervenir ou de s'informer sur ce qui se dit et se fait à la réunion.

Les règles des réunions se distinguent des types de contexte traditionnel car ceux-ci ne partagent justement pas une bonne part des règles qui les caractérisent en tant qu'espaces publics. Le temps d'une séance de *mambeadero*, l'espace de la maloca devient provisoirement public, puis redevient privé pour laisser place par exemple à de simples visites et à la vie domestique.

En décrivant les actes observés et en recensant les règles rappelées dans les situations de *mambeadero*, il apparaît clairement qu'elles sont en partie liées aux institutions de la société yucuna, et en partie empruntées aux sociétés englobantes. Certaines règles jouant au niveau international participent également à l'ensemble des règles publiques en vigueur. Ceci oblige les anciens à présenter publiquement des explications au moins superficielles de leurs incantations et rituels qui étaient auparavant toujours secrètes ou confidentielles.

Dans l'éditorial du dossier des *Cahiers de Littérature Orale* mentionné ci-dessus, j'ai proposé un cadre théorique pour définir les situations publiques et privées, ainsi que les différents types de paroles publiques, privées, confidentielles et personnelles. Chaque parole et situation est soumise à certaines règles déontiques que j'ai synthétisées dans le tableau ci-dessous.

	PUBLIQUE	PRIVÉE
PAROLE	<ul style="list-style-type: none"> – Permission d’être entendue ou comprise par toutes les personnes présentes dans la situation d’énonciation – Permission d’être diffusée au-delà de cette situation même 	<ul style="list-style-type: none"> – Interdiction d’être diffusée au-delà de la situation même <u>Parole confidentielle</u> : – Obligation d’être entendue réservée aux interlocuteurs directs <u>Parole personnelle</u> : – Interdiction d’être entendue par un auditeur humain
SITUATION	<ul style="list-style-type: none"> – Permission d’ouverture dans les deux sens 	<ul style="list-style-type: none"> – Permission d’ouverture à sens unique aux paroles extérieures (semi-ouverture)

Rappelons pour finir cette partie qu’il a été mentionné plus haut (chap. 2.3) que *les anthropologues produisent des paroles publiques et de nouvelles situations publiques*. Ils 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 (Fontaine, 2013a : 92). 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 de nouvelles formes de situations publiques dans la mesure où elles exposent des informations qui, sans eux, demeureraient privées, secrètes ou inconnues, et organisent tout un réseau de lieux publics afin de les faire connaître ou de les remanier ouvertement.

6. LES CORPUS

Depuis mes recherches de thèse, j'ai transcrit, traduit, annoté et analysé séquentiellement des récits, des conversations et des dialogues cérémoniels. Depuis ma soutenance, mes corpus se sont considérablement étendus, non uniquement en langue yucuna, mais aussi en langue tanimuca, et je me suis intéressé à d'autres genres de parole : les enseignements chamaniques, les chants et les incantations.

La constitution de corpus exploitables à la fois au niveau linguistique et anthropologique est de loin la partie de mes recherches qui m'a pris le plus de temps, d'une part sur le terrain par un travail de longue haleine avec les informateurs et, d'autre part, entre les missions. A chaque retour, l'essentiel des longues transcriptions en langue indigène manuscrites sur cahiers ne pouvait pas être simplement mis de côté pour me consacrer davantage à des publications sur d'autres thèmes. Il me fallait absolument transcrire sous format Word et si possible en bases de données (fichiers .txt exploitables avec le logiciel Toolbox) l'essentiel des matériaux recueillis sur le terrain pour pouvoir les parcourir et les traiter dans leur ensemble, afin de progresser dans l'emploi et la maîtrise de la langue⁵² ainsi que dans la compréhension de ce qu'on m'expliquait de façon toujours plus approfondie d'un séjour à l'autre. Et je devais faire vite, car en ce qui concerne les incantations auxquelles étaient liés les récits, ils n'étaient plus que deux anciens reconnus à pouvoir m'informer à propos de ce savoir...⁵³ Lorsque je ne comprenais pas ou que je ne me rappelais pas certaines explications qu'ils m'avaient fournies et que j'avais pourtant notées des années auparavant, mes maîtres ne manquaient pas de me le rappeler. Et en conséquence, ils ralentissaient le rythme de leur enseignement, ou refusaient de me laisser étudier ou enregistrer certains récits, chants ou incantations. Bien souvent, on me rappelait qu'avant de poursuivre je devais mémoriser ce qui avait été prononcé auparavant, et donc être capable de le répéter par cœur...

6.1. Les récits

Mes recherches sur la mythologie et les récits en général doivent beaucoup aux travaux de Pierre-Yves Jacopin, qui fut le premier en France à analyser l'intégralité d'une longue narration mythique en tant qu'actes de parole à prendre en compte dans leur contexte social spécifique (1981), contrairement aux analyses structuralistes de la mythologie par Lévi-Strauss. Pendant et après ma thèse dirigée par P.-Y. Jacopin, j'ai eu la chance de pouvoir partager avec lui nos matériaux, nos connaissances et nos analyses sur la mythologie et l'organisation sociale des Yucuna, ce qui par exemple nous a permis à chacun d'en tirer profit dans un article traitant du *Mythe de Kawáirimi* et de la parole mythique en général (Jacopin, 2010 ; Fontaine, 2013b).

⁵² Comme le rappelle Alexandre François, le terrain monolingue (*monolingual fieldwork*) préconisé par les anthropologues de tradition boasienne et par certains linguistes de terrain est une méthode exigeante qui prend du temps, mais toujours payante pour comprendre la grammaire d'une langue, grâce à sa pratique même permettant de bénéficier très efficacement des corrections et des enseignements des locuteurs. Par ailleurs, le chercheur peut ainsi écouter et profiter de l'ensemble des conversations qui sont autour de lui, en y participant, ce qui lui permet « d'apprendre à comprendre la parole avec la même efficacité et les mêmes implications que les locuteurs eux-mêmes » (François, 2014 : 34-35).

⁵³ Milciades Yucuna et Mario Matapi étaient de loin les incantateurs de langue yucuna les plus reconnus en matière de narration et d'incantation. Mario est malheureusement décédé en juin 2011, et Milciades, âgé d'environ 93 ans, était presque sourd en automne 2013, la dernière fois que j'ai recueilli des incantations auprès de lui.

6.1.1. Récits yucuna

J'ai commencé à transcrire les récits des Yucuna dès mes premiers terrains car ils constituent pour moi une somme immense de références importantes pour les comprendre, que ce soit dans leurs activités et leurs conversations quotidiennes, ou encore dans leurs rites et paroles rituelles. Qui plus est, comme je l'ai montré dans ma thèse, les récits – particulièrement ceux de la mythologie – font référence à une multitude de règles non écrites que les Indiens sont censés connaître et prennent en compte d'une manière ou d'une autre quels que soient leurs actes. L'une de mes priorités a donc été de recueillir le plus rapidement possible un maximum de récits détaillés en langue yucuna de la part des anciens les plus reconnus dans ce domaine, pour pouvoir m'y référer précisément dans l'analyse de leurs activités et paroles rituelles plutôt que d'être toujours obligé de consulter des versions abrégées (Schauer, 1975 ; 1978 ; Matapi & Matapi, 1984 ; Yucuna, 1994), des traductions (Herrera Angel, 1976 ; Jacopin, 1981 ; Matapi & Matapi, 1997 ; Robayo, 2007 ; 2012 ; Mich, 2011) ou des résumés (Jacopin, 1972a ; 1972b ; 1977a ; 1977b ; 1988 ; Oostra, 1979 ; Mattallana Laverde & Schackt, 1988 ; Van der Hammen, 1992 ; Schackt, 1994, 2013), voire d'autres récits provenant d'autres cultures amazoniennes ou amérindiennes, dont rien ne me garantit la pertinence en contexte yucuna.

Comme je l'ai indiqué (Fontaine, 2013b : 3), la répartition et la qualité du savoir mythologique a fortement diminué en quarante ans. Au début des années 70 (communication personnelle P.-Y. Jacopin), les adultes pouvaient dans leur grande majorité narrer la plupart des mythes y compris les plus longs comme le *Mythe de Kawáirimi*.⁵⁴ Au début des années 2010, les adultes capables de raconter un tel récit en intégralité représentent moins de 5 % de la population de langue yucuna (estimée à un millier d'individu).⁵⁵ Aujourd'hui, le savoir mythologique n'est donc plus que l'affaire de quelques spécialistes chez les Yucuna. D'où l'urgence de transcrire pendant qu'il en est encore temps cette somme inestimable de récits en langue originale, derniers témoignages yucuna des temps immémoriaux et de leurs savoirs.

DATE	TITRES	NARRATEURS	Publications
2003/08 2006/08	Mythe des Karipú Lakena (les Quatre Petits-Fils de Karipú, à l'origine du monde)	Milciades YUCUNA Mario MATAPI	2010 ; 2014 2011 ; 2014 ; TA
1997/11	Épisode de la création de l'humanité	Mario MATAPI	2008a ; 2008b
2005/01	Épisode de la divinité Aigle Harpie (un couple d'aigles géants exterme les humains)	Arturo JE'RÚRIWA	2011 ; TA
2006/08	Mythe de Mananiya et de l'Orphelin Majnori (le fils né de l'inceste avec Lune)	Mario MATAPI	2011 ; TA
2005/01	Mythe de Kanumá, le premier homme	Mario MATAPI	2011 ; TA
2005/10	Mythe de Kalapejé, le jeune Kanumá	Milciades YUCUNA	TA
2003/08	Mythe de Kapiyú, le frère de Kanumá	Milciades YUCUNA	TA
2005/11	Mythe de Kanumá et ses compagnons contre les jaguars	Mario MATAPI	
2005/01 2006/08 1999/03	Mythe de Komeyaphu, l'Arc-en-Ciel (qui se réfugia avec ses fils chez l'Orphelin)	Arturo JE'RÚRIWA Mario MATAPI Milciades YUCUNA	TA
2005/01	Mythe de Jañawárika, le Jaguar Ancestral (il mit à la diète ses fils pour les préparer au chamanisme)	Arturo JE'RÚRIWA	TA

⁵⁴ Les mythes et récits mentionnés en italiques font référence à des versions que j'ai pu transcrire et qui sont consultables sur mon site. <http://site.laurentfontaine.free.fr/>

⁵⁵ Cette estimation est tirée d'une enquête réalisée systématiquement avec la plupart des Yucuna que j'ai pu rencontrer dans la région pour évaluer leur connaissance de la mythologie, et celle de leurs proches.

2005/02 2003/08	Mythe de Jiyánuma, le Jaguar (il se venge contre le frère de son père, meurtrier de ce dernier)	Arturo JE'RÚRIWA Milciades YUCUNA	2013 2011 ; TA
2005/10	Mythe de Kari	Milciades YUCUNA	TA
2005/02	Mythe de Kari l'rimi, le Fils de Kari	Arturo JE'RÚRIWA	2011 ; TA
2005/02	Mythe de la Divinité Chenille	Arturo JE'RÚRIWA	TA
2005/02 2006/08	Mythe de Kuwáiri, l'ennemi des serpents	Arturo JE'RÚRIWA Mario MATAPI	2010 ; 2013 ; TA
2005/10	Mythe de Kawáirimi (dénicheur d'oiseau, chenapan voyageur)	Mario MATAPI	2011 ; 2013 ; TA
2005/01 2005/02	Mythe de Puyajnechi, le monstre gluant	Mario MATAPI José Yepes YUCUNA	TA
2005/10	Mythe du monstre Chu'wí	Milciades YUCUNA	TA
2006/08	Mythe de Walúmire et Jupimire (les deux monstres des chemins)	Mario MATAPI	TA
2005/02	Mythe de Kuwarori (le faux monstre qui volait la viande de ses frères)	Edilberto YUCUNA	
2006/08	Mythe de l'enfant enlevé par les pécaris	Mario MATAPI	TA
2005/0 2	Mythe du neveu jaguar (qui tua ses oncles humains)	José Yepes YUCUNA	
2005/10	Mythe de l'Ancêtre Tortue (qui par sa ruse vainquit de gros animaux)	Mario MATAPI	
2006/08	Mythe de la Raie (qui offrit son hameçon magique à un homme)	Mario MATAPI	TA
2006/08	Mythe de la Divinité Vautour Pape (qui emmena une jeune fille et son frère)	Mario MATAPI	TA
2006/07 2005/02	Mythe de l'homme qui prit une femme vautour pape (et qui releva le défi chamanique de son beau-frère)	Milciades YUCUNA Fermín JE'RÚRIWA	TA
2006/08	Mythe du Faucon et de l'Urubu (ce dernier volait les prises de ses beaux-frères faucons)	Mario MATAPI	
2006/08	Mythe de Kejémare et les animaux apprivoisés	Mario MATAPI	
2006/08	Mythe de Kejémare et le paresseux	Mario MATAPI	
2005/1 0	Mythe des grenouilles <i>warupapá</i>	Norberto YUCUNA	TA
2006/08	Mythe du crapaud Láinute (qui prend une jeune humaine pour femme)	Mario MATAPI	
2005/10	Mythe du petit crapaud <i>kururú</i> (aux oeufs empoisonnés)	Mario MATAPI	
2005/10	Mythe de Yukáwajeru	Mario MATAPI	
2006/08	Mythe de Kapichámare (le Grand Ancêtre des Démon)	Mario MATAPI	TA
2006/08	Mythe de Kuwaruyá (le mari mort à la guerre qui se changea en différentes chouettes)	Maria MATAPI	TA
2006/08	Mythe de Murukutú (l'homme qui fit un sortilège pour devenir un démon)	Mario MATAPI	TA
2005/02	Mythe de la femme infidèle qui voulait empoisonner son mari (mais il fut averti par son propre spectre)	José Yepes YUCUNA	TA
2005/10	Mythe de Yanawirí (la tête qui avait perdu son corps)	Mario MATAPI	2011 ; TA
2005/10	Mythe des hommes qui allèrent chercher des chants auprès d'une maîtresse de la terre	Mario MATAPI	TA
2005/10	Mythe de l'homme qui alla brûler des fourmis <i>atta</i> (appartenant à deux géants)	Mario MATAPI	TA
2005/10 2005/10	Mythe de l'homme qui enfuma les grenouilles (un chamane-jaguar le tue et se fait passer pour lui)	Fermín JE'RÚRIWA José Luis YUCUNA	
2006/08 2005/10	Mythe de l'homme qui alla débusquer les acouchis (il rencontra un démon dans son abri)	Mario MATAPI José Luis YUCUNA	TA
2006/07	Mythe des démons	Mario MATAPI	TA

2005/10 2005/02	Mythe des nains <i>machaka</i> (qui construisirent une maloca pour un homme)	Mario MATAPI José Yepes YUCUNA	
2004/10	Mythe du daguet	Mario MATAPI Jesús MATAPI	
2006/08	Mythe du daguet qui construisit une maloca avec un jaguar	Mario MATAPI	
2006/08	Mythe du daguet qui faisait danser une vieille femme	Mario MATAPI	
1999/03	Mythe de la vieille femme qui construisait une maloca	Milciades YUCUNA	
1999/03	Mythe du jaguar qui tua une vieille femme	Milciades YUCUNA	
2006/08	Mythe des enfants qui se transformèrent en nothocrax	Mario MATAPI	TA
2005/10	Mythe de l'ancêtre chauve-souris (qui dévorait ses beaux-frères humains)	Mario MATAPI Milciades YUCUNA	
2005/10	Mythe de la chauve-souris qui alla brûler des fourmis (le chef qui féconda la veuve de son frère)	Mario MATAPI	
2005/10	Mythe du grillon contre la chauve-souris	Mario MATAPI	2013
2003/08	Mythe de l'Anguille	Milciades YUCUNA	
2003/08 2005/10	Mythe du fruit <i>Erisma japura</i> (qui nourrit des enfants pendant que leurs parents sont au jardin)	Milciades YUCUNA Victor YUCUNA	
2004/10	Mythe de l'homme qui pêchait trop de poissons (il devint leur gendre)	Jesús YUCUNA	
1999/01	Mythe de Kuwañé, le Grand Singe de la forêt (qui offrit une fléchette magique à un homme)	Milciades YUCUNA	TA
2005/02	Mythe de Karupe (le vieil homme jaguar qui mangeait ses fils)	Edilberto YUCUNA	
2005/02	Mythe de Kamú (le dénommé Soleil qui prit pour femme une grenouille)	Edilberto YUCUNA	
2005/02	Mythe d'Ignatu (la femelle jaguar noir qui vola un bébé)	Edilberto YUCUNA	
2005/10	Mythe de l'Agami (le faiseur de hamac)	Milciades YUCUNA	
2005/10	Mythe de l'Éléphant	Milciades YUCUNA	TA
2005/02	Mythe du Tapir (il envoie sa fille à un homme pour qu'il cesse de chasser les tapirs)	Arturo JE'RÚRIWA	TA
2005/02	Mythe des jaguars d'eau (un homme les tue après qu'ils aient dévoré sa femme et ses enfants)	Arturo JE'RÚRIWA	
2005/10	Mythe de Kúlajilami	Mario MATAPI	
2008/08	Mythe du Fils d'Ajmé (le crâne du père tué par un chamane-jaguar devint la flûte de la grenouille <i>mawa</i>)	Fermín JE'RÚRIWA	
2006/08	Mythe de Ñukáwajeru (l'homonyme mystérieux et le couple de jaguars)	Mario MATAPI	TA
2003/07	Mythe du Colibri et du Héron cocoi	Wa'mé MATAPI	
2003/07	Mythe du Flamant Bois et de la Grande Aigrette	Wa'mé MATAPI	
2006/07	Histoire de Periyú, l'ancêtre éponyme des Kamejeya	Milciades YUCUNA	TA
2006/08	Histoire de Ka'marí, l'ancêtre éponyme des Matapí (ou <i>Jupichiya</i>)	Mario MATAPI	2013 ; TA
2006/07	Histoire de l'arrivée des Mirabaras	Milciades YUCUNA	
2006/08	Histoire de Malawichure : a) chez les Jarechina, b) avec son père Pujumi, c) sa femme La'yana	Mario MATAPI	TA
2006/07	Histoire de Malawichure avec son père Pujumi	Milciades YUCUNA	
1998/12 2006/08	Histoire de Keyako (le Kamejeya qui allait échanger des marchandises à Tefé)	Milciades YUCUNA Mario MATAPI	TA
2005/02	Histoire de Keyako, vengé par son petit-fils	José Yepes	

	Pichapatá	YUCUNA	
2005/02	Histoire de Pichapatá (grand chamane kamejeya, expert en divination de guerre)	José Yepes YUCUNA	
2008/02	Histoire des Je'rúriwa (de l'ancêtre éponyme aux derniers chamanes actuels)	Fermín JE'RÚRIWA	TA
1999/03	Histoire de Inejñepú (le dernier chamane jaguar)	Milciades YUCUNA	
2004/10	Histoire jurumí de Julajminá (gendre des Tapirs)	Milciades YUCUNA	
2004/10	Histoire jurumí de Tuijípuku (gendre des Tapirs)	Milciades YUCUNA	
1999/05	Histoire des deux petits Blancs abandonnés	Milciades YUCUNA	2008a ; 2008b
1999/04	Histoire des ancêtres des Blancs (les trois frères)	Milciades YUCUNA Mario MATAPI	2008a ; 2008b
1998/11	Histoire de l'arrivée des Blancs	Milciades YUCUNA	2008a ; 2008b
1998/04	Histoire du Cauchero Uribe	Milciades YUCUNA	2008a ; 2008b
1999/04	Histoire des linguistes de l'ILV	Milciades YUCUNA	2008a ; 2008b
1999/04	Histoire des anthropologues	Milciades YUCUNA	2008a ; 2008b

<http://site.laurentfontaine.free.fr/Narrations.html>

Etant donné l'urgence expliquée plus haut, la priorité a été donnée à la transcription plutôt qu'aux analyses. La colonne de droite indique néanmoins les publications faisant référence aux récits mentionnés. Mais d'une façon globale, la plupart des récits ont été exploités pour considérer les références mentionnées dans les incantations de Mario Matapi (Cf. *infra*) et de Milciades Yucuna (Cf. *Trope et agentivité*, noté TA), ainsi que pour réaliser des études linguistiques de corpus.

Le 24 avril 2003, lors d'un séminaire d'André Salem et Pierre Fiala « Traitement Automatique des Langues » à Paris 3, j'ai présenté les premiers résultats d'une étude intitulée « Traitement automatique d'une langue orale : le yucuna » à l'aide de Lexico 3, un logiciel d'exploration et d'analyse de corpus de données textuelles. Mon corpus de données orales étant devenu suffisamment volumineux, cet outil m'a permis de commencer à réaliser quelques comparaisons dans l'exploration des emplois de mots, morphèmes ou locutions en fonction de leurs cotextes (covariances), genres de parole et situations.

L'une de ces analyses a porté sur une comparaison des marqueurs temporels selon les types de récits. Ceux-ci ont été balisés ou étiquetés dans les cinq catégories suivantes :

- 1) Mythes racontés aux adolescents et adultes (notés mythe), ex. : *Mythe de Kawáirimi* ;
- 2) Mythes racontés aux enfants (notés conte), ex. *Mythe de l'Ancêtre Tortue* ;
- 3) Récits ethnohistoriques (notés hist), ex. : récits d'ancêtres éponymes, de l'arrivée des Blancs ;
- 4) Récits biographiques (notés biogr), ex. : *Histoire du cauchero Uribe* ;
- 5) Récits d'événements récents (notés récent), ex. : *Récit des courses au village*.

Trois marqueurs temporels ont été explorés :

– Deux formes du verbe être au passé dit « récent » :

i'm-ichá (être-PASS.REC) et *i'm-icha-ca* (être-PASS.REC-PROG).

– Une forme du même verbe au passé dit « révolu » ou « lointain » :

i'm-acá (être-PASS.REV).⁵⁶

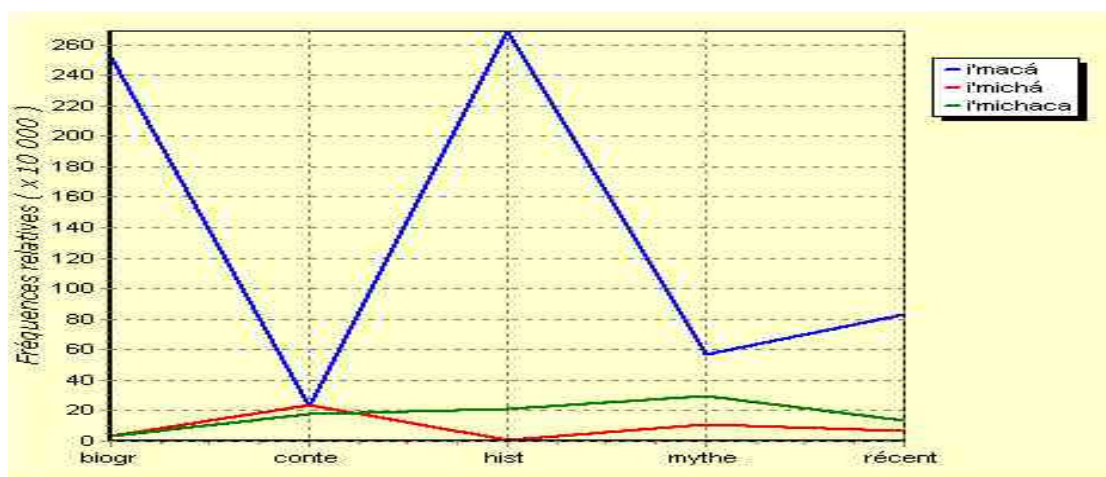
Selon les linguistes Schauer, le passé récent marqué par le suffixe *-ichá* est utilisé pour décrire une « action réalisée le même jour ou la nuit précédente (...) ainsi que dans la plupart des mythes et légendes donnant l'impression que l'événement vient d'être réalisé »

⁵⁶ Jusqu'en 2003, j'utilisai encore la première orthographe yucuna employée par les Schauer : *c* et *qu* au lieu de *k* ; *hu* au lieu de *w*. Par la suite, les écoles bilingues yucuna ont adopté le *k* et *w* que j'ai dû reprendre également (Robayo, 2006).

alors que « le passé révolu s'utilise pour se référer à n'importe quel événement passé (le jour précédent ou avant) ou pour décrire des récits historiques ou mythologiques. Néanmoins il y a des récits historiques dans lesquels s'incorporent les deux temps – passé révolu et passé récent. » (Schauer & Schauer, 2000 : 521-522).

Leurs propos se vérifient grosso modo dans le graphique suivant de fréquences relatives des différents marqueurs du passé.

Il ressort que *i'macá* s'emploie dans tout type de narration : exclusivement dans les récits historiques, quasi exclusivement dans les récits biographiques, et très majoritairement dans les récits d'événements récents, alors que *i'michá* et *i'michaca* s'emploie surtout dans les mythes (aussi bien pour adolescents que pour enfants), même si les formes en *i'macá* y apparaissent également.



D'après les entretiens que j'ai réalisés auprès des Yucuna à ce sujet, il semblerait que le choix dans le type d'emploi soit lié aux effets présumés sur le présent des événements racontés. Les formes verbales au passé dit « récent » laissent entendre que les actions racontées sont comme « proches » et qu'elles ont encore des effets présents, à la différence des formes verbales au passé dit « révolu » qui sont comme « coupées » du présent, donc considérées comme sans effet sur le quotidien aujourd'hui.

Tout dépend donc de qui raconte le mythe. Les vieux incantateurs ayant sans arrêt affaire aux temps mythiques pour manipuler ou neutraliser les effets des divinités et premiers ancêtres dans le présent emploient quasi exclusivement les formes au passé récent dans leurs narrations mythiques contrairement aux Yucuna acculturés ou scolarisés.

Pour terminer cette sous-partie, je dresserai ici une courte liste des mots les plus fréquemment utilisés dans les narrations yucuna⁵⁷ :

⁵⁷ Toutes les données lexicométriques fournies dans ce mémoire ont été réalisées en mars et avril 2003. Les corpus étaient évidemment beaucoup plus réduits que ce qu'ils sont aujourd'hui.

Forme	Traduction	Fréquence totale	Fréquence	Coeff.
rimicha	il a dit	428	425	25
e	et	1184	1100	15
piño	à nouveau	299	294	14
rimíchaca	il disait	179	178	11
ina'uqué	gens	233	227	10
amíchari	vit	94	94	7
chuhua	tout de suite	241	229	6

6.1.2. Récits tanimuca

Les Indiens tanimuca (environ 300 individus) et letuama (environ 200) ont été beaucoup moins étudiés que les Yucuna que ce soit en ce qui concerne leur organisation sociale ou leur littérature orale. Ces Indiens ont une langue considérée comme sérieusement en danger par l'Unesco. Parmi les quelques travaux existants sur leur mythologie, on ne trouve que quelques petits mythes (pour enfants) intégralement transcrits en langue tanimuca-letuama (Gaviria et Azcárate, Mythe du daguet et du jaguar, 1979 : 322-343 ; Letuama, Mythe du daguet, 1993, 54 p.), deux collections non publiées de mythes traduits (Martin Von Hildebrand, 1979, 1987b) et quelques résumés commentés (Milagros Palma, 1991).

En ce qui concerne la répartition et la qualité du savoir mythologique, elles ont diminué dans les mêmes proportions que chez les Yucuna, mais étant moins nombreux, les derniers narrateurs reconnus sont encore plus rares. Chose surprenante, il existe une certaine indépendance possible entre savoir mythologique et savoir incantatoire. Alors que certains narrateurs ne connaissent que très peu les incantations (assez courant chez les Yucuna), certains soigneurs prononcent régulièrement leurs incantations sans connaissance approfondie de la mythologie (ce que je n'ai jamais observé chez les Yucuna).

DATE	TITRES	NARRATEURS
2008/02	Mythe des Kámárimajá (ils refusaient de partager leur viande avec une grand-mère et sa tortue)	Ruben TANIMUCA
2008/02	Mythe des nains (ils construisirent une maloca pour un homme)	Ruben TANIMUCA
2008/02	Mythe de Báí (l'Orphelin qui devint tapir)	Ruben TANIMUCA
2008/02	Mythe de la fille des poissons blancs (un homme la prit pour épouse)	Ruben TANIMUCA
2003/08	Mythe de l'éléphant (une famille se transforma en éléphants)	Ruben TANIMUCA
2002/09	Mythe du chien (l'homme qui prit pour épouse une chienne)	Ruben TANIMUCA
2013/11	Mythe de Iyékuri (le dénicheur d'oiseau)	Jonny TANIMUCA
2013/11	Mythe de Karuma (le chenapan voyageur) a) Le Bousier b) L'homme sans anus c) Les Loutres	Jonny TANIMUCA

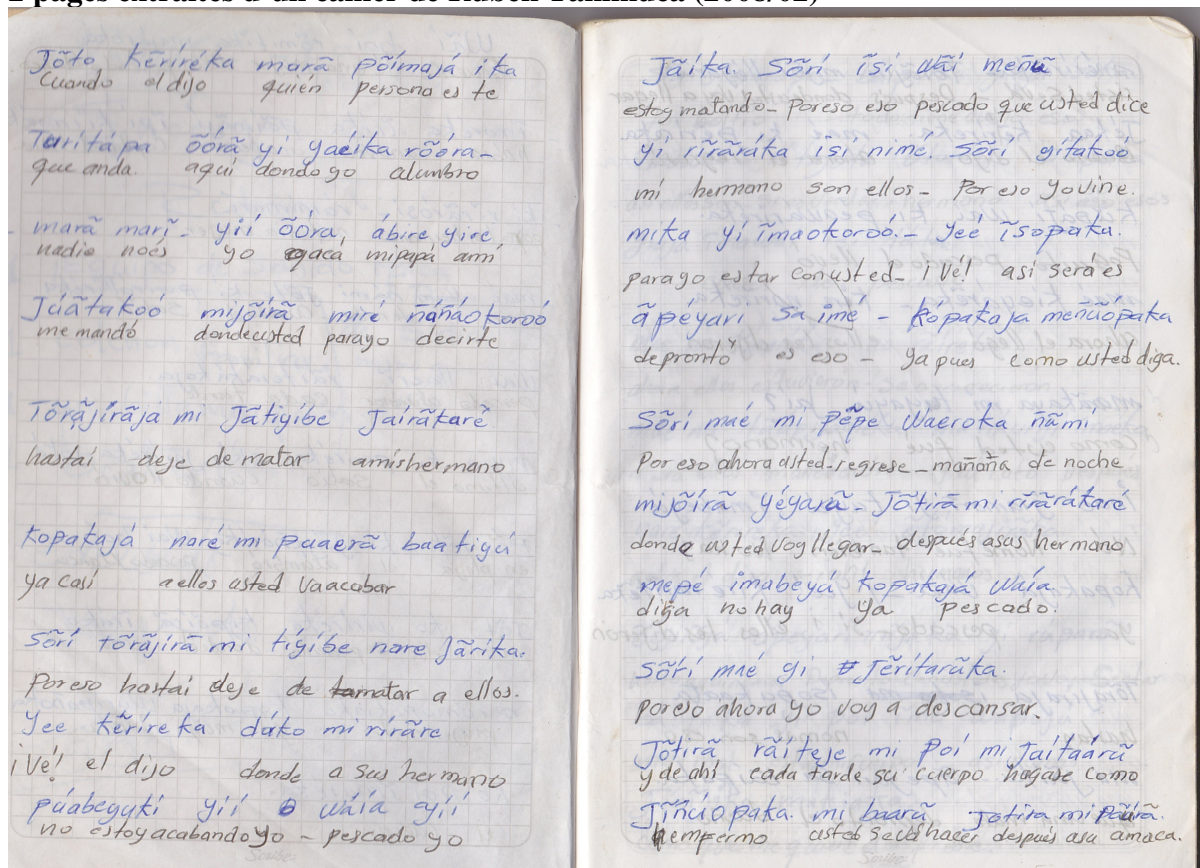
<http://site.laurentfontaine.free.fr/Narrations-tanimuca.html>

Ces transcriptions ont toutes été traitées avec le logiciel Toolbox (du *Summer Institute of Linguistics*) qui m'a été très utile pour systématiser les corrections orthographiques en

langue tanimuca et pour l'interlinéarisation (décomposition en morphèmes, gloses et traductions).

L'orthographe de la langue tanimuca est plus complexe que celle de la langue yucuna en raison d'un tilde supplémentaire sur les voyelles nasales. La plupart des rédacteurs indigènes le confondent avec l'accent aigu de l'accentuation tonale qui, par ailleurs, est souvent confondu avec l'apostrophe marquant l'occlusive glottale (voir la photo de deux pages d'un cahier de Ruben ci-dessous).⁵⁸ Les corrections orthographiques ont donc dû être systématiquement effectuées à partir des lexiques et grammaires constitués ou encadrés par des linguistes (Gaviria et Azcárate, 1979 ; Strom, 1992 ; Eraso, 1995 ; 1999 ; 2005 ; 2013 ; Puerto Guayabo, 2000).

2 pages extraites d'un cahier de Ruben Tanimuca (2008/02)



Certains récits tanimuca sont des versions très similaires à celles des Yucuna (le *Mythe des nains*, le *Mythe de l'éléphant*), ce qui n'a rien d'étonnant puisque les Indiens de langue yucuna et tanimuca entretiennent depuis longtemps des relations d'alliance exogamique et exolinguistique, et que de tels petits mythes sont souvent racontés par les mères. Par contre, en ce qui concerne les mythes longs uniquement racontés par les hommes, ceux-ci peuvent être relativement différents. Par exemple, les *Mythes de Iyékuri* (le dénicheur d'oiseau) et de *Karuma* (le chenapan voyageur) sont assez similaires à plusieurs épisodes du récit du même héros culturel chez les Yucuna (*Mythe de Kawáirimi*).

⁵⁸ En ce qui concerne les difficultés des Indiens de langue tanimuca à utiliser les différentes graphies proposées, voir également Eraso, 2006.

6.2. Les conversations

J'emploie ici le terme de conversation dans un sens très large pour désigner toute forme d'interaction verbale non rituelle ou cérémonielle, qu'elle ait une finalité ou non.

D'un côté, les conversations sont un filon intarissable d'informations pertinentes du fait qu'elles sont recueillies *in situ* dans des situations que j'ai moi-même sélectionnées pour leur intérêt sociologique et leur représentativité de la vie quotidienne des Indiens. De l'autre, elles constituent un défi pour la compréhension et l'interprétation, dès lors que ces conversations sont longues et transcrites dans leur intégralité dans des langues indigènes encore peu étudiées ; ce qui contribue à expliquer pourquoi très peu d'anthropologues et/ou linguistes se sont aventurés à ce genre d'exercice.⁵⁹

Mais pour moi, ce défi devait absolument être relevé non seulement pour débiller au fur et à mesure une somme considérable de savoirs implicites partagés par les interlocuteurs, mais aussi pour mettre à l'épreuve ma méthodologie et montrer son efficacité dès lors qu'il s'agit de comprendre, interpréter et anticiper des actes verbaux et non verbaux en interactions dans d'autres cultures.

Sans revenir sur la méthodologie de transcription et d'analyse des conversations qui a été présentée dans ma thèse, je signalerai ici quelques compléments ayant trait à ses implications au niveau du terrain, et aux conditions pour pouvoir enregistrer ou filmer.

Notre méthodologie a tout intérêt à être prise en compte dès le recueil des données sur le terrain (Fontaine, 2013 : § 102) car comme il a été indiqué plus haut, elle admet comme postulat que toute interaction ou interlocution suppose implicitement des règles et valeurs sociales, non seulement entre sujets étudiés mais aussi lors de la nécessaire participation observante de l'enquêteur. Donc ce dernier doit en prendre conscience ou les identifier au plus vite pour savoir comment s'y prendre avec ses hôtes pour obtenir leur coopération, et éviter de les froisser.

Par ailleurs, l'enquêteur ne peut pas enregistrer au magnétophone et encore moins filmer n'importe quelle conversation dans n'importe quelles conditions ; il doit tenir compte de certaines règles en vigueur, et discuter avec les sujets concernés pour négocier les conditions dans lesquelles il lui est permis d'utiliser ses instruments d'enregistrement.

Comme je l'ai expliqué dans un séminaire du Lacito, le 09/12/2011, les autorisations pour filmer des échanges verbaux au moyen d'une caméra vidéo sont généralement plus difficiles et longues à obtenir dans des situations privées que dans des situations publiques.

Les conversations privées requièrent de la part de l'enquêteur un véritable travail pour convaincre les sujets concernés de se laisser filmer. Et plus les sujets sont nombreux, plus il est difficile d'obtenir l'accord de tous.

Démarche à adopter pour pouvoir filmer des conversations privées

- Tenir compte des règles contextuelles déjà connues, afin d'anticiper s'il est acceptable ou non de filmer,
- Filmer progressivement du moins confidentiel (par ex. les enfants) au plus confidentiel,
- Montrer régulièrement les vidéos aux sujets susceptibles d'être filmés, en cherchant à les amuser et à les intéresser, et si possible donner des DVD des vidéos aux personnes concernées qui les désirent,
- Les habituer à la caméra, en les filmant abondamment (même si peu de scènes sont finalement utilisées dans les recherches). L'essentiel, c'est que les participants finissent par rester « naturels », ou peu perturbés par la caméra (l'instrument doit être banalisé).

⁵⁹ Duranti signale aussi ce point en regrettant que « durant un temps, les anthropologues et linguistes ont autant nié l'intérêt de l'étude de la conversation » (Duranti, 1997 : chap. 8).

- Enseigner l'usage de la caméra, et la prêter aux informateurs de confiance. Ils deviennent ainsi beaucoup plus coopératifs, et défendent même parfois son usage devant d'autres personnes. Ils peuvent aussi filmer des scènes confidentielles, ou peu accessibles, et même l'ethnologue sur son terrain.

A l'opposé des espaces privés confidentiels, les espaces publics sont normalement « ouverts à tous », donc relativement faciles à filmer. Mais il arrive que ces espaces ne soient pas complètement publics. Dans ce cas, ils requièrent des autorisations. S'il y a beaucoup de personnes qui partagent l'autorité pour donner ces autorisations, cela peut être compliqué, long, voire impossible...⁶⁰

Démarche à adopter pour filmer des conversations publiques

- Chercher en quoi la vidéo pourrait intéresser les autorités qui dirigent l'espace public en question (possibilité de mieux se faire connaître, garder une trace des performances, etc.).
- Avoir des rapports de confiance ou de coopération avec ces autorités,
- Participer aux frais d'organisation de l'espace public en question, en échange de ces autorisations,
- S'engager à ne pas diffuser la vidéo au-delà de ce qui est accepté par les autorités.
- Montrer les vidéos à ces autorités, et leur distribuer les DVD des vidéos filmées.

Signalons que la caméra vidéo est intéressante pour tester la situation publique en question, c'est-à-dire ses possibilités d'ouvertures, car le simple fait de la placer dans cette situation pour la filmer oblige parfois l'enquêteur à discuter de sa réglementation avec les autorités qui la dirigent, voire de forcer celles-ci à créer de nouvelles règles conditionnant les autorisations à filmer.

Depuis ma thèse, toutes les conversations que j'ai transcrites ont été filmées. J'en dresse un inventaire dans le tableau suivant. Chacune d'entre elle est également classée dans un type de contexte particulier.

Date - lieu	Titres	Types de contexte	Films de référence	Publications	Communications et séminaires
2002/02/05 Maison de Milciades (La Pedrera, Camaritagua)	Conversations chez Milciades 1 - <i>Retour de Milciades</i> 2 - Le manioc 3 - Le petit-fils 4 - Luisa	Domestique Domestique Domestique Visite	Paroles quotidiennes	2007 : 149 Sous presse a	13/03/2002 Villejuif 17/04/2002 Paris
2002/02/15 Maison de Milciades	Préparation du tabac à inhaler	Visite	Paroles quotidiennes		26/06/2003 Villejuif
2002/02/19 Forêt (Camaritagua)	Pause dans un abri de forêt	Visite	Paroles quotidiennes		13/03/2002 Villejuif 06/11/2010

⁶⁰ Il m'est arrivé de prendre le risque de filmer « au culot » (sans demande d'accord) et en essayant d'éviter de me faire remarquer. Cela a porté ses fruits dans des situations où je savais que la simple demande d'autorisation avait de grandes chances d'être refusée, ou pouvait aussi transformer radicalement le cours des interactions prévues. Ce risque n'est absolument pas recommandable, car il faut s'attendre à mécontenter plus ou moins gravement certaines personnes ou certaines autorités (sans parler des problèmes éthiques ...). Mais si l'on choisit malgré tout de prendre ce risque, il faut absolument pouvoir l'évaluer correctement pour en mesurer les conséquences (se faire casser sa caméra ou exclure, par exemple). Au pire, on doit aussi se tenir prêt à effacer devant témoins les vidéos que les personnes filmées ne veulent absolument pas que l'on garde (ce que les Indiens ne m'ont jamais demandé).

					Tokyo 16/12/2002 Paris
2002/02/26 Maison de Julián (Camaritagua)	Campagne politique à Camaritagua (esp.)	Assemblée	Campagne politique à Camaritagua		20/06/2002 Villejuif 23/03/2007 Paris
2002/07/12 Maison de Milciades	Préparation nocturne de la coca	Visite	La visite d'Arturo		26/06/2003 Villejuif
2002/07/20 Maison de Milciades	<i>Offre d'alcool d'ananas</i>	Visite	La visite d'Arturo	2015	
2002/07/20 Maison de Milciades	Plaisanteries entre jeunes (tan.)	Visite	La visite d'Arturo		
2002/08/02 Maloca de Gregorio Yucuna (Comeyaphu)	Bal de parépou chez Gregorio 1 - <i>Offre de nourriture</i> 2 - <i>Excuses et accusations</i>	Cérémonie dansante	Un bal de parépou. Excuses et accusations	2006 2015	26/06/2003 Villejuif
2003/07/29 Maison de Milciades	Visite de Gonzalo 1 - Retour de baignade 2 - Conversation nocturne 3 - <i>Défi chamanique</i>	Visite	Retour de baignade. Conversation nocturne. Récit d'un défi chamanique	2015 ; TA	
2003/07/25 Maison de Milciades et forêt (Camaritagua)	Un abattage pour Milciades 1 - Réception 2 - Départ 3 - Essartage 4 - Pause 5 - Retour	Travail coopératif	Un abattage pour Milciades		19/11/2004 Ivry
2003/08/02 Maison de Milciades	Conversation à propos du centre de santé (tan. & esp.)	Visite	Conversation à propos du centre de santé		
2004/08/23 Forêt (Camaritagua)	<i>Un travail coopératif à Camaritagua</i>	Travail coopératif	Un travail coopératif à Camaritagua	2015	
2006/07 Maison de Milciades	Conversation sur le chamanisme	Domestique			
2006/07 Maison de Milciades	Diagnostic de Rita	Domestique			
2006/08 Maison de Milciades	Visite d'Antonio Yucuna	Visite			
2008/02/01 Maloca de Mario	Une réunion nocturne chez Mario Matapi (yuc. & esp.)	Assemblée	Une réunion nocturne chez Mario Matapi	2015 ; TA ; sous presse d	25/11/2010 Tokyo 09/12/2011 Villejuif 07/10/2014 Metz
2009/07/14 Maison de Milciades	Une nuit de traitement et de soulerie	Domestique	Une nuit de traitement et de soulerie		

	1 - <i>Diagnostic de Milciades</i> 2 - <i>Paroles cérémonielles</i>			2014: 117 2014: 119-120 ; TA	30/11/2009 Paris 10/12/2010 Nanterre
2009/08/14 Maison de Mario	<i>Un baptême de sel végétal chez Mario Matapi</i>	Domestique	Un baptême de sel végétal chez Mario	2014 : 128	30/11/2009 Paris 07/11/2011 Nanterre

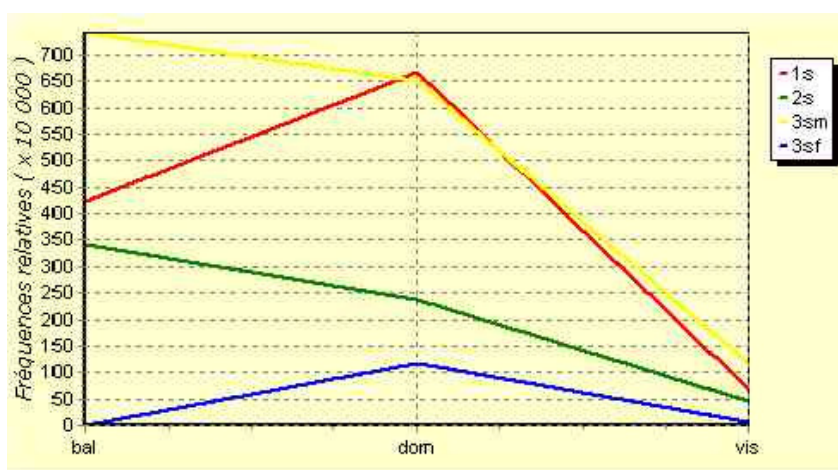
<http://site.laurentfontaine.free.fr/Conversations.html>

<http://site.laurentfontaine.free.fr/Conversations-tanimuca.html>

La plupart des titres mentionnés dans ce tableau comportent principalement des dialogues en langue yucuna. Les exceptions comportant de larges dialogues en espagnol ou en tanimuca sont signalées entre parenthèses. Pour l'instant, seules une partie des conversations ont reçu un traitement publié (titres en italiques et 5^{ème} colonne) ou ont été présentées et commentées lors de séminaires et communications (6^{ème} colonne).⁶¹ Mais globalement, toutes ont fait l'objet d'explorations par Traitement Automatique, notamment pour explorer les mots et morphèmes en rapport avec la nuit (Fontaine, 2014a), les métaphores (Cf. *infra*), ou encore leurs fréquences d'emplois dans chaque type de contexte.

Lors du séminaire d'André Salem et Pierre Fiala (24/04/2003) mentionné plus haut, j'ai présenté les fréquences relatives d'emplois de pronoms personnels dans trois types de contexte traditionnel : domestique (noté dom), visite (notée vis) et cérémonie dansante (notée bal). Dans le graphique suivant, il apparaît que les pronoms à la troisième personne du singulier masculin (*ricá*, « il ») sont quasiment partout majoritaire, sauf dans les contextes domestiques où ils sont légèrement moins employés que les pronoms à la première personne du singulier (*nucá*, « je »). Les pronoms à la 3^{ème} personne singulier féminin (*rucá*, « elle ») sont quant à eux très peu employés dans les contextes de visite et de cérémonie, et davantage dans les contextes domestiques, mais toujours moins que les autres pronoms personnels.

Ce résultat est probablement dû au fait qu'étant un homme, je n'ai quasiment jamais pu recueillir de propos uniquement entre femmes. Or lorsque les hommes sont présents, celles-ci sont des thèmes de conversations relativement rares.



Dans les conversations yucuna, les mots les plus fréquemment utilisés sont les suivants :

Forme	Traduction	Fréquence totale	Fréquence	Coef.
ta	AMPH	903	260	46

⁶¹ Cf. Liste des publications et communications en Annexes.

uncá	NEG	1088	237	23
hm	PHAT	22	19	15
iná	on	241	66	12
ca'jné	HYP	234	66	12
me'tení	maintenant	56	27	12
quele	NUMER	120	41	11
pa	regarde	79	31	10
cají	DEM	65	26	9

6.3. Les dialogues cérémoniels

J'ai commencé à analyser les dialogues cérémoniels dans ma thèse (2001 : 394-409, 801-802). Par la suite, j'ai continué d'en transcrire, et j'en ai même filmés dans une cérémonie dansante, dans des situations domestiques, de visite ou de réunion nocturne.⁶² Mais en raison de la difficulté à pouvoir les enregistrer distinctement *in situ*, trois dialogues seulement ont pu être transcrits à partir de vidéos de situations réelles. Les autres m'ont été dictés par Milciades Yucuna.

Signalons que ces dialogues emploient des formes syntaxiques et lexicales particulières qui ne sont pas celles de la langue yucuna courante. Elles sont assez complexes à traduire et, d'après Edilberto,⁶³ elles auraient plusieurs niveaux de lecture. Basiquement, les dialogues cérémoniels des fêtes dansantes se réfèrent principalement aux histoires d'ancêtres éponymes et de clans, narrant l'opulence des offrandes cérémonielles d'antan, mais d'autres interprétations plus approfondies peuvent être faites à partir des enseignements des initiés au chamanisme. Par exemple, comme il est indiqué dans le récit de Periyú (ancêtre éponyme Kamejeya), les Yucuna savent qu'ils doivent s'attendre à recevoir la malédiction de leurs ancêtres si la nourriture et les autres accompagnements manquent à leurs fêtes. Pour ceux qui connaissent les incantations et le chamanisme, il est évident que cette malédiction ne vient pas uniquement des ancêtres kamejeya, elle vient également de l'ensemble des entités de la nature et de la surnature qui, dès lors qu'ils ne sont pas suffisamment rassasiés lors d'une fête, se mettent en colère et jettent leur malédictions.

Dans un article (2013 : 84-85), j'ai expliqué que les dialogues cérémoniels des fêtes dansantes sont très particuliers car ils ne constituent pas toujours de la communication à proprement parler entre chaque paire de locuteurs participant aux échanges verbaux.

« 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 transmirent. 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 créées en même

⁶² Cf. les films suivants : *Un bal de parépou chez Gregorio Yucuna*, 2002/08/03 ; *La visite d'Arturo*, 2002/07/12 ; *Paroles cérémonielles d'offre d'alcool d'ananas*, 2003/08/03 ; *Une réunion nocturne chez Mario Matapi*, 2008/02/01 ; *Une nuit de traitement et de soûlerie chez Milciades Yucuna*, 2009/07/14. <http://site.laurentfontaine.free.fr/Films.html>

⁶³ Edilberto Yucuna est l'un des fils de Milciades. Il a été formé au chamanisme et aux paroles rituelles par son père, contrairement à son frère Rey qui, lui, maîtrise mieux l'écriture. Ce sont eux qui m'ont traduit ces dialogues cérémoniels.

temps dans des langues différentes au milieu du brouhaha festif), l'important c'est qu'elles puissent – en principe – être écoutées par l'ensemble des ancêtres pour juger de leur valeur. » (*Loc. cit.*)

Dans les cas d'incompréhension de la langue du locuteur par l'interlocuteur, c'est surtout le reste de l'auditoire potentiel ou supposé (ancêtres) qui serait le véritable destinataire de la communication.

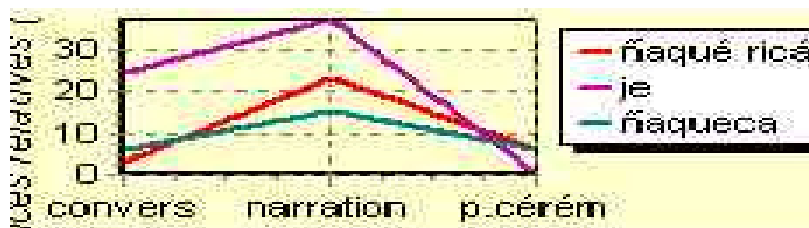
DATE	AUTEURS	TITRE
1999/03	Milciades YUCUNA	Paroles cérém. d'offre de nourriture (Fontaine, 2001 : 801)
1999/03	Milciades YUCUNA	Paroles cérémonielles de clôture (Fontaine, 2001 : 802)
2002/08/06	Milciades YUCUNA	Paroles cérémonielles de salutation, 3 p.
2002/08/08	Milciades YUCUNA	Paroles cérémonielles d'offre de coca, 4 p.
2002/08/10	Milciades YUCUNA	Paroles cérémonielles de clôture, 2 p.
2003/08/03	Edilberto YUCUNA, Wa'mé MATAPI Gael YUCUNA	Paroles cérémonielles d'offre d'alcool d'ananas, 3 p.
2008/02/01	Mario MATAPI Milciades YUCUNA Edilberto YUCUNA	Paroles cérémonielles de diagnostic (FONTAINE, sous- presse d)
2009/07/14	Milciades YUCUNA Edilberto YUCUNA	Paroles cérémonielles de diagnostic (FONTAINE, 2014a : 119-123).

http://site.laurentfontaine.free.fr/Paroles_ceremonielles.html

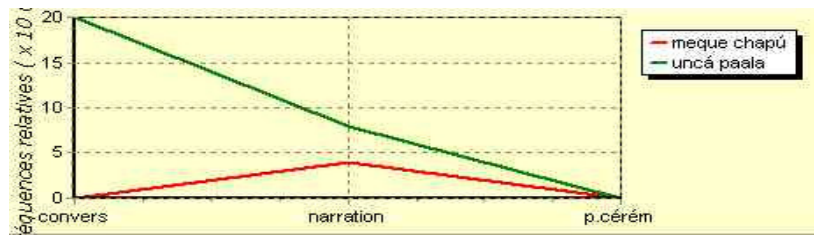
En dehors des paroles cérémonielles des fêtes dansantes, j'ai aussi analysé celles qui sont présentées lors de diagnostics chamaniques, que ce soit pour des traitements individuels ou collectifs (Fontaine, 2014 ; sous presse d). Celles-ci se réfèrent toujours aux incantations réalisées.

Comparées aux narrations et aux conversations, les paroles cérémonielles emploient plus ou moins certains mots ou certaines expressions. Dans le cadre d'une démarche théorique qui s'intéresse aux valeurs et aux normes sociales, j'ai exploré les façons dont certaines marques d'acceptation, de valorisation et de dévalorisations étaient réparties dans les différents genres de parole.

Dans le premier graphique, on constate que les termes *ñaque ricá* et *ñaqueca* (qui signifient « d'accord » ou « bien ») sont employés dans les trois genres de parole représentés, mais que les formes en *je* (de sens équivalent) ne s'emploient pas dans les paroles cérémonielles, alors qu'elles sont relativement plus employées dans les deux autres genres de parole.



Quant aux expressions exprimant le refus ou la dévalorisation comme *uncá paala* (« ce n'est pas bien ») et *meque chapú* (« comme c'est mal ») souvent employées dans les narrations, elles n'apparaissent jamais dans les paroles cérémonielles. Et seule, la première forme est employée dans les conversations.



Les mots les plus employés dans les paroles cérémonielles yucuna sont les suivants :

Forme	Traduction	Fréquence totale	Fréquence	Coeff.
i'má	être	215	182	246
richi'ná	ses ancêtres	77	76	116
huachi'ná	nos ancêtres	89	73	96
palamane	bonne volonté	45	45	70
ajuta	aïeux	45	45	70
amá	voir	42	35	47
paijí	fruit	19	19	30
iná	on	241	48	26
pecohuaca	mutuellement	26	19	24

Indiquons que le verbe être *i'má* (« être ») apparaît systématiquement et de manière spécifique en fin de vers dans les paroles cérémonielles. La troisième personne indéfinie *iná* (« on ») est utilisée à la place de *nucá* (« je ») spécifiquement pour rappeler des généralisations ayant le statut de norme ou d'obligation. Le verbe *amá* (« voir ») fait référence aux ancêtres, censés observer la « bonne volonté » (*palamane*), qui se mesure à la quantité d'offrandes aux invités.

6.4. Les enseignements chamaniques

Avant leurs premiers rites d'initiation (de la divinité Yurupari) et avant de s'engager dans un long apprentissage chamanique, les jeunes reçoivent des explications sur les raisons des maux et des fléaux de la part des soigneurs et chamanes, ainsi que sur les diètes alimentaires et sexuelles auxquelles ils devront s'astreindre. Les recommandations sont alors nombreuses.

En 2006, lorsque j'ai bénéficié d'un financement Lelong pour étudier le chamanisme des Yucuna, les soigneurs et les chamanes avec qui j'avais commencé à travailler se refusaient à me laisser directement étudier les incantations à la suite des mythes. Ils tenaient d'abord à me transmettre certains savoirs qu'ils avaient l'habitude de dire à leurs apprentis, notamment le soir en mâchant la coca, avant de passer aux rituels proprement dits.

A mi-chemin entre les mythes et les incantations, ces enseignements me sont alors apparus comme des genres de parole à part entière méritant d'être transcrits et étudiés. Et ils se sont révélés très riches en informations importantes pour la compréhension du chamanisme, comme j'ai pu le montrer dans un article qui s'appuie précisément sur deux extraits de ces enseignements (Fontaine, 2010).

Indiquons que les textes transcrits auprès de Fermín ont été illustrés de dessins comme celui-ci qui schématise la cosmologie yucuna telle qu'elle peut être vue et parcourue par un chamane.

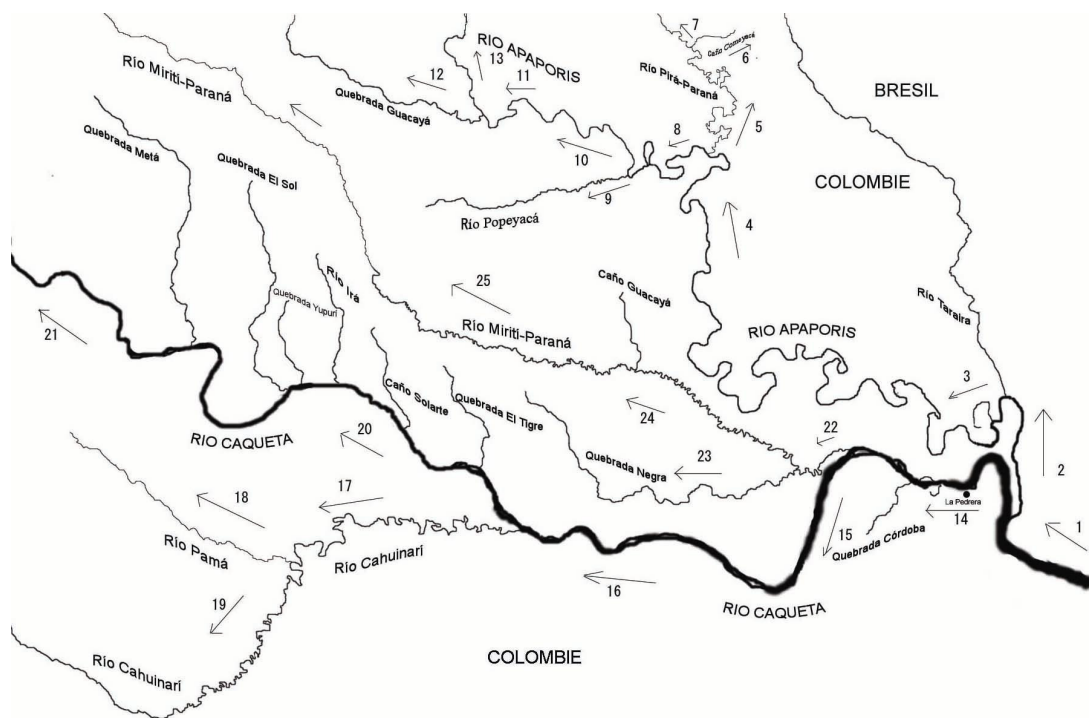
6.5. Les incantations

Comme le rappelle Fermín Je'rúriwa dans *La diète et le chemin de l'apprenti chamane* (2008), l'étude des incantations est traditionnellement réservée à certains initiés sélectionnés ou reconnus par leurs tuteurs chamanes, dès lors qu'ils connaissent la mythologie sur le bout des doigts et acceptent de se soumettre à une stricte diète alimentaire et sexuelle pendant plusieurs années, une diète considérée comme indispensable pour apprendre rapidement de bouche à oreille. Cette longue épreuve d'endurance dans l'apprentissage est la plus valorisée et la plus austère de l'initiation chamanique.

Comme je l'ai montré dans plusieurs publications traitant des incantations (2010 ; 2011, 2013, 2014), la mythologie constitue un cadre de référence auquel elles se réfèrent continuellement.

Mon étude des incantations a débuté en juillet 2006. Milciades Yucuna me dicte deux des plus courtes incantations avec leurs explications : l'incantation contre les fourmis Paraponera et l'incantation de réanimation. En février 2008, auprès de Mario Matapi, je transcris l'intégralité du *Mythe de Kawáirimi* avec de nombreux extraits d'incantation s'y référant (2013) ; je note et enregistre l'*Invocation de l'eau* (Fontaine, 2011) avec l'ensemble des poissons identifiés dans chaque cours d'eau du Delta de l'Amazone jusqu'au Haut Miriti-Paraná. Toutes les rivières, affluents et ruisseaux sont identifiés et nommés en ordre – de l'aval vers l'amont – en dressant une carte mentale de leur région.

Le cheminement de l'Invocation de l'eau



(Cf. Fontaine, 2011 : 120)

Signalons qu'une invocation, même aussi longue que celle de l'eau, ne forme jamais une incantation complète, mais un ensemble de vers pouvant faire partie de sa composition. Dans les incantations matapi de Mario, l'*Invocation de l'eau* est utilisée partiellement ou intégralement dans différentes incantations : (1) celle destinée au développement d'un enfant en bas âge, censée le protéger et lui permettre d'absorber toutes ces futures nourritures ; (2) celle destinée à son développement initiatique et chamanique, requise pour la mémorisation des paroles rituelles (mythes, chants, incantations, dialogues cérémoniels) ; (3) celle destinée à la neutralisation des effets potentiellement nuisibles des aliments, pour clore une diète, particulièrement lorsque les adolescents terminent un rite de Yurupari ; (4) l'incantation annuelle (se devant d'être reproduite chaque année) ayant pour but d'éviter et de prévenir les dangers de la nature se répétant spécifiquement à chaque nouvelle saison (Fontaine, sous presse d).

Incantations contenant l'*Invocation de l'eau*

<p>1) <u>Incantations annuelles</u> - Incantation de la maloca - Incantation du monde</p>	<p><i>Pají maná la'kana</i> <i>Eja'wá maná la'kana</i></p>
<p>2) <u>Neutralisation des aliments</u> - Affaiblissement du pouvoir nocif des aliments - Incantation de fin de diète des adolescents après un rite de Yurupari</p>	<p><i>A'jneji kajwatákana</i> <i>Chi'narikana yami a'jneji kajwatákana</i> <i>walijímanajlo</i></p>
<p>3) <u>Traitement d'un bébé</u> - Premier lavage du nourrisson - Baptême au sel végétal</p>	<p><i>Yu'wí la'kana</i> <i>Jiwi la'kana</i></p>
<p>4) <u>Qualification au chamanisme</u> - Incantation d'éveil chamanique d'un enfant - Incantation pour l'apprentissage chamanique d'un jeune - Préparation au rite de Yurupari</p>	<p><i>Lawichu ji'la iná makapo'ko yuwaná</i> <i>Yuwaná maná la'kana nawe'pikaloje</i> <i>nakaje</i> <i>Chi'narikana maná la'kana</i></p>

L'*Invocation de l'eau* nomme des lieux, en l'occurrence ceux des entités que les Yucuna situent par rapport au réseau fluvial. Ces entités sont principalement des poissons (*juni yajné*), car pour pouvoir agir sur eux, il faut absolument poursuivre les vers invocatoires de chaque fleuve ou rivière, par l'invocation de tous les poissons censés y habiter. En outre, seule l'invocation des poissons (*juni yajné maná*) requiert l'*Invocation de l'eau* en intégralité (puisque ce sont les seules entités à y être partout représentées).

L'invocation complète de l'ensemble des poissons connus des Yucuna est notamment utilisée dans l'*Incantation de neutralisation des poissons* (*juni ya'jné kajwátakana*). Cette dernière peut être prononcée seule (en cas de danger suscité par les poissons) ou comme partie d'une incantation plus vaste neutralisant tous les « aliments » potentiellement nuisibles (*a'jneji kajwatákana*).

A partir de juin 2009, mon étude des incantations s'étend encore davantage, car je commence à transcrire de longues incantations en intégralité avec les deux vieux soigneurs. Celles de Milciades faisant intégralement l'objet de *Tropes et agentivités*, je m'abstiendrai d'en reparler ici.

Par contre, il convient de donner un aperçu du travail sur les incantations réalisé avec Mario Matapi. Dans le tableau synoptique suivant sont mentionnées les incantations transcrites ainsi que les catégories d'agents offensifs et de moyens de traitement qui y sont invoquées.

Tableau synoptique général des incantations collectées auprès de Mario Matapi

Incantations	- Agents offensifs	+ Moyens de traitement
<p><u>Incantation de protection contre la nature</u> 1) Incantation du monde <i>Eja'wá maná la'kana</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Singes géants <i>Kuwañá</i> ; - Boas ; - Esprits telluriques ; - Tapirs ; - Daguets ; - Spectres ; - Maîtres des malédictions ; - Mammifères gras ; - Donneurs d'ulcères <i>ojí</i> ; - Poissons (<i>Invocation de l'eau</i>) 	<ul style="list-style-type: none"> + Protection au genipa, à la coca, par les reliefs + Extraction aux bourgeons de palmier, arbres à écorce, eaux froides ; jus de citron, jus d'anarcadier ; + Renvoi par de la cire d'abeille + Laver au genipa + Neutraliser avec des cendres de termitière + Neutraliser au piment
<p><u>Incantations thérapeutiques</u> 2) Incantation contre le rhume (appelé « grippe ») <i>Mujrí maná la'kana</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - L'Arbre Weí ; - Maîtres de la grippe ; - Gripes des Blancs ; - Gripes des Indiens ; - Gripes des Aigles Harpie 	<ul style="list-style-type: none"> + Extraction à l'açaí, au ressort d'écorce, au jus de citron ; + Adoucissement à l'encens, aux fruits sucrés
<p>3) Incantation contre les morsures de serpent <i>Jeí maná la'kana</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Serpents - Curares - Plantes à sel (qui accrochent) - Ecorces (qui attachent) 	<ul style="list-style-type: none"> + Extraction à l'ortie, au ressort d'écorce + Blocage par des plantes à sel, des écorces ; + Adoucissement à l'encens, aux fruits sucrés ; + Faire descendre par les animaux descendants
<p><u>Incantations pour le développement d'un enfant</u> 4) Incantation du premier lavage du nourrisson <i>Yu'wí la'kana</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Cours d'eau (<i>Invocation de l'eau</i>) ; - Poissons effrayants ; - Plantes à feuilles bruyantes ; - Chenilles effrayantes ; 	<ul style="list-style-type: none"> + Extraction aux eaux froides, avec des Calebasses ; + Protection par les mains et le bassin des femmes
<p>5) Traitement du lait maternel <i>Chu'chú maná la'kana</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Seins 	<ul style="list-style-type: none"> + Extraction au ressort d'écorce ; + Fusion avec les insectes gloutons
<p>6) Traitement du hamac d'un nourrisson <i>Jamaká la'kana</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Palmier <i>Astrocaryum chambira</i> ; - Phébotome ; - Cordelettes des Blancs 	<ul style="list-style-type: none"> + Extraction au ressort d'écorce, aux eaux froides
<p>7) Traitement du bois de feu <i>Jiyá maná la'kana</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Feu et instruments d'allumage 	<ul style="list-style-type: none"> + Fusion avec des cuirasses protectrices
<p>8) Incantation de développement de l'enfant au genipa <i>Lana la'kana</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Maîtres des vomissements ; - Jeteurs de flèches ; - Maîtres des démangeaisons 	<ul style="list-style-type: none"> + Développer et protéger au genipa, avec les Calebasses, les additifs, les mains maternelles ; + Fusion avec les êtres corpulents, cuirasses, grenouilles rondelettes, marcheurs précoces, fruits qui grossissent vite, arbres larges et robustes, dormeurs

		paisibles
9) Traitement de sevrage au kerá <i>Kerá la'kana</i>	<ul style="list-style-type: none"> – Crustacés et anguilles ; – Palmier <i>Astrocaryum chambira</i> ; – Cordelettes des Blancs ; – Cocons d'ornements des colliers ; – Nourritures maudites ; – Grippe ; – Vomissements et diarrhées – Paludisme – Sorciers et esprits jaguars 	<ul style="list-style-type: none"> + Développer et neutraliser par le jus de manioc et ses récipients, le porte-calebasse, le jus de piment ; + Extraction au ressort d'écorce, aux eaux froides ; + Fusionner avec l'Eau du soleil ; + Protection par les jardins, la maloca, les divinités savantes, les maîtres de la dissimulation, les cendres, les cuirasses
10) Incantation pour le baptême au sel végétal <i>Jiwí la'kana</i>	<ul style="list-style-type: none"> – Sel végétal ; – Palmiers fruitiers sylvestres à sel ; – Aguaje 	<ul style="list-style-type: none"> + Neutraliser par le jus de manioc et ses récipients, le porte-calebasse, l'Embouchure de l'Eau
<u>Incantations de qualification au chamanisme</u> 11) Incantation d'éveil chamanique d'un nourrisson <i>Lawichu ji'la iná makapo'ko yuwaná</i>	<ul style="list-style-type: none"> – Appareil génital féminin ; – Poissons à épines ; – Larves de charançon ; – Plantes à sel (qui accrochent) – Ecorces (qui attachent) 	<ul style="list-style-type: none"> + Extraction aux eaux froides ; au ressort d'écorce + Faire descendre par les animaux descendants, les heures diurnes et nocturnes, les fruits qui tombent seuls
12) Incantation pour l'apprentissage chamanique d'un jeune <i>Yuwaná maná la'kana nawe'pikaloje nakaje</i>	<ul style="list-style-type: none"> – Sang vaginal ; – Feu et instruments d'allumage ; – Larves de charançons (gras) ; – Fourmis grasses ; – Fruits gras ; – Animaux qui font vieillir ; 	<ul style="list-style-type: none"> + Purification au genipa ; + Extraction au ressort d'écorce ; + Embellir par les entités resplendissantes, la peinture chica ; + Fusionner avec les divinités savantes, les maîtres des bals, les animaux à forts torax, les animaux joyeux ou jacassants ; + Faire fusionner au moyen de coca, des dents de jaguar, de la maloca, de la nuit

Pour avoir un aperçu global des incantations étudiées chez les Indiens de langue yucuna, on peut comparer ce tableau synoptique avec ceux des incantations de Milciades Yucuna dans *Tropes et agentivité*.⁶⁴

Comme on peut le voir, les incantations yucuna et matapi sont loin de se limiter aux incantations thérapeutiques généralement étudiées (par exemple : Buchillet, 1983).⁶⁵

⁶⁴ La présentation et l'analyse des incantations de Mario étant encore en préparation, la comparaison avec les incantations de Milciades fera l'objet de prochaines recherches sur lesquelles je ne m'avancerai pas ici.

⁶⁵ Rappelons que les diagnostics annonçant les résultats se distinguent des incantations proprement dites, car ils sont prononcés sous la forme de paroles cérémonielles et ne sont pas intégrés au même rituel ou à la même situation. Comme il a été dit, les diagnostics ont été étudiés séparément et classés avec les paroles cérémonielles.

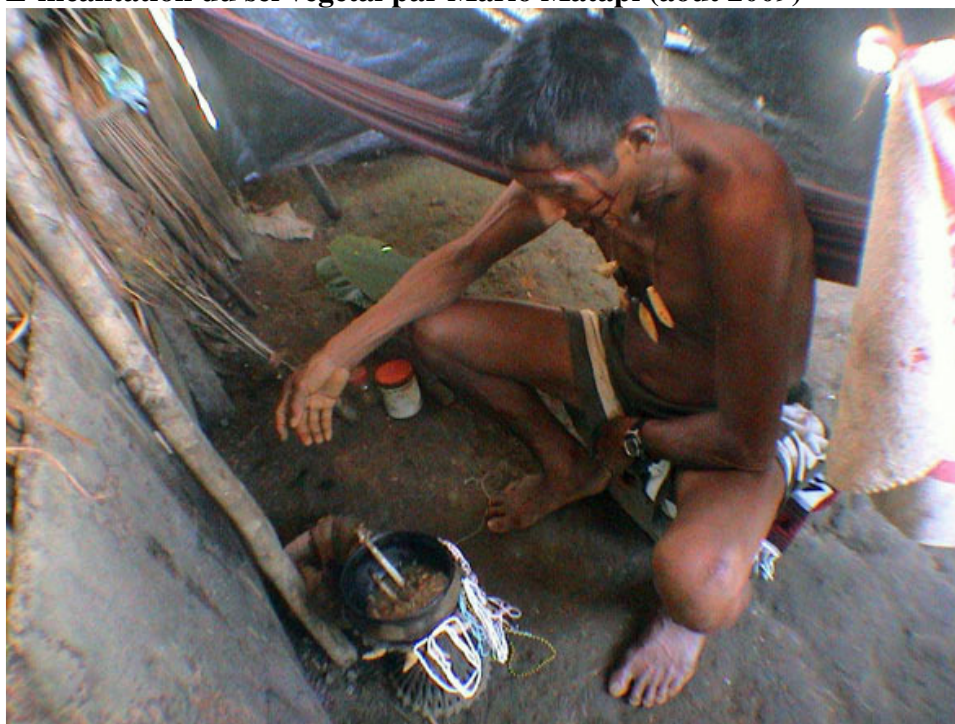
Les incantations collectées auprès de Mario se répartissent en quatre catégories :

- 1) Les incantations de protection contre la nature ou « écologiques » (Fontaine, 2010 : 10),
- 2) les incantations thérapeutiques,
- 3) les incantations pour le développement d'un enfant,
- 4) les incantations de formation au chamanisme ou « qualificatoires » (*Op.cit.* : 11).

Avec Milciades, elles se répartissent en trois catégories qui en dehors des deux premières sont :

- 5) les incantations agonistiques.

L'incantation du sel végétal par Mario Matapi (août 2009)



Fontaine, 2010 : http://lacito.vjf.cnrs.fr/image_semaine/2010.htm#incantation

6.6. Les chants

Les chants yucuna et tanimuca se rencontrent particulièrement dans certains types de situations et, certains d'entre eux, dans les mythes et les incantations.

Les chants les plus longs sont ceux des cérémonies dansantes (Film 2002/08/02, *Bal de parépou chez Gregorio*). Ces mêmes chants s'entendent aussi dans les contextes domestiques ou de visites. Durant les activités diurnes ou durant les heures de repos nocturnes individuels, chaque Yucuna peut les chanter pour lui-même (comme paroles personnelles), par exemple, en tressant des feuilles de toiture ou en grillant des feuilles de coca (Film 2002/02, *Paroles quotidiennes*). Mais lors des veillées nocturnes à plusieurs, les chants sont généralement répétés devant un ou plusieurs tuteurs pour les écouter et les corriger, que ce soit pendant les narrations (Film 2002/07/12, *La visite d'Arturo*) ou les incantations (Film 2009/07/14, *Une nuit de traitement et de soûlerie*).

Ces chants ayant généralement une origine mythique, les narrateurs qui les connaissent en indiquent souvent une ou plusieurs strophes dans leurs mythes.

Lors d'une réunion d'équipe du Lacito de l'opération « articulation parole/musique » dirigée par André-Marie Despringre (30/11/2011), j'ai présenté une communication intitulée « *Les chants dans les rites et les mythes des Indiens yucuna d'Amazonie colombienne* ». J'y ai notamment comparé le chant du tapir dans deux versions du *Mythe de Kawáirimi*, l'une de Horacio Matapi enregistrée et transcrite par P.-Y. Jacopin (1981 : 99-102), l'autre de Mario Matapi enregistrée et transcrite par mes soins.

Chant du tapir extrait du Mythe de Kawáirimi (version de Mario Matapi, 1998)

Ae a pimi yurí pimi yurí pimi yurí yuré wai re	_ _ sois furieuse sois furieuse sois furieuse furieuse _ _
wae e pimi yurí pimi yurí pimi yurí yuré wai re	_ _ et sois furieuse sois furieuse sois furieuse furieuse _ _
wae e waika pimi yuré pimi yurí maní ka pimi yuri yure	_ et _ sois furieuse sois furieuse chérie _ sois furieuse furieuse
wai re	_ _
wae waika puru re wai re wai re wai kuya re	_ _ planche _ _ _ _ _ calebasse _
wae waika puru re wai re wai re wai kuya re	_ _ planche _ _ _ _ _ calebasse _
wae pana marí weriya weriya re wai re wai kuya re	_ feuilles ces _ _ _ _ _ calebasse _
wae jiñá jiñé	_ démon démon

Ee a pinanayu pinanayu wae pinanayu pinanayu	_ _ _ _ _ _ _
wae wekile pana marí kuya re wai re wai kuya re	_ _ feuilles ces calebasses _ _ _ _ _ calebasse _.
wae waika puru re wai re wai re wai kuya re	_ _ planche _ _ _ _ _ calebasse _
wae waika puru re wai re wai re wai kuya re	_ _ planche _ _ _ _ _ calebasse _
wae pana marí weriya weriya re wai re wai kuya re	_ feuilles ces _ _ _ _ _ calebasse _
wae jiñá jiñé	_ démon démon

Dans tous les chants traditionnels yucuna que j'ai pu écouter, certains mots seulement ont un sens, alors que d'autres n'en ont aucun. Ces mots sont notés _ dans le chant ci-dessus. Les chants yucuna partagent cette particularité avec les chants géorgiens dont l'étude du linguiste Kevin Tuite a été signalée par Carlo Severi (2007 : 244-245) pour montrer qu'ils ont « une structure paralléliste typique » composée « de formules répétées et régulièrement variées » (*Ibid.* : 244) que l'on retrouve très fréquemment par ailleurs dans les Amériques.

Parmi les autres chants que j'ai pu écouter, il convient de mentionner les chants secrets de la divinité du Yurupari et de Waruwachi (souvent identifié au Yurupari ou au père de ce dernier). Ces chants sont parfois prononcés dans les mythes où ces divinités apparaissent (dernier épisode du *Mythe des Karipú Lakena*, *Mythe du Fils de Kari*), mais ils ne doivent jamais être prononcés en présence des femmes ou des non-initiés.

D'autres chants sont des strophes particulières d'invocations prononcées uniquement dans certaines incantations (Film 2009/09/14, *Baptême de sel végétal chez Mario*).

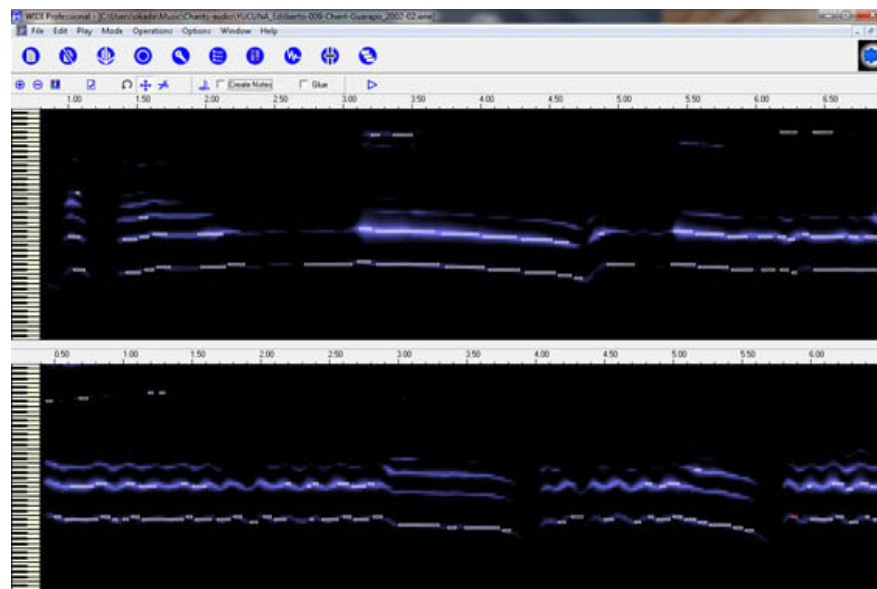
Dans le tableau suivant sont indiqués les chants de cérémonies dansantes ayant été transcrits ou enregistrés. Seuls ceux marqués d'un astérisque ont été intégralement transcrits.

Date	Auteurs	Titre	Titre yuc.
2002/02	Milciades YUCUNA	Chant du fruit de sapotier (sc. <i>Achras sapota</i>)	<i>Yuchí yale</i>
2002/02	Milciades YUCUNA	Chant du fruit aguaje	<i>Itewí yale</i>
2002/02	Milciades YUCUNA	Chant de <i>pupurá</i>	<i>Pupurá yale</i>
2002/02	Milciades YUCUNA	Chant de <i>Ya'ó</i> (Inauguration d'une maloca)	<i>Ya'ó yale</i>
2002/02 2014/10	Milciades YUCUNA Julián YUCUNA	Chant du poisson <i>dormilón</i> (sc. <i>Hoplias</i>)	<i>Junipama'a</i>
2002/02	Milciades YUCUNA	Chant de la vieille sorcière (2001 : 603 ; 2008b : 92)	<i>Phíyu'keru yale</i>
2002/02	Edilberto YUCUNA	Chant de l'alcool d'ananas	<i>Luma'lá</i>
2014/10	Julián YUCUNA	Chant de <i>Nokoriya</i>	<i>Nokoriya</i>
2014/10	Julián YUCUNA	Chant de <i>Wichakalaji</i>	<i>Wicha'kalaji</i>
1999/03/27	Communautés Comeyaphu, Camaritagua, Angostura	Chants de bal du parépou	<i>Aro'kalaje</i>

<http://site.laurentfontaine.free.fr/Chants.html>

Indiquons ici une anecdote qui m'a permis de comprendre une caractéristique importante des chants yucuna. Edilberto avait un jour consulté un cahier transcrit par Chaji Yucuna dans lequel ce dernier avait transcrit un mythe avec un chant. Le lendemain, j'entendis Edilberto chanter de mémoire à son père un nouveau chant. Je lui demandai de qui il avait appris ce chant, et il me répondit qu'il l'avait appris en lisant le cahier de Chaji. Si la simple écriture des consonnes et des voyelles est suffisante pour lire un chant yucuna, ceci laisse supposer que chaque voyelle ou syllabe est chantée sur la ou les même(s) note(s). En interrogeant Edilberto, celui-ci m'a indiqué que chaque voyelle était prononcée sur une note constante comme dans la langue yucuna. L'ordre des voyelles du plus grave au plus aigu serait : *u, o, e, i, a*.

Dans les deux graphiques suivants, les chants *Luma'lá* de Edilberto et *Yuchi yale* de Milciades ont été analysés avec le logiciel Widi Recognition System Pro 3.0, un logiciel de reconnaissance automatique des notes musicales. Il apparaît que chaque type de syllabe correspond à plusieurs notes prononcées en même temps selon une technique diphonique.⁶⁶



⁶⁶ Cette hypothèse n'est fournie ici que pour susciter la coopération ou le dialogue avec les ethnomusicologues susceptibles de s'intéresser à ces chants, car je n'ai malheureusement pas les compétences nécessaires pour les étudier d'un point de vue strictement musicologique,

7. L'IMPLICITE ET LE NON-DIT

L'implicite est un champ de recherche sur lequel je travaille depuis ma thèse. Selon le cadre théorique et méthodologique que j'ai formulé en adaptant la théorie des actes de parole de J. L. Austin et leurs articulations par rapport aux règles institutionnelles et sociales (Bourdieu, Searle) pour pouvoir rendre compte des échanges verbaux et non verbaux rencontrés *in situ* sur mon terrain ethnographique.

Dans mes analyses de longues descriptions séquentielles d'actes verbaux et non verbaux (Fontaine, 2001, T.I : chap. 3, 7, T.II : A, C), les actes illocutoires de la théorie d'Austin sont pour moi très éclairants pour interpréter les implicites, dès lors qu'on les met en rapport avec les valeurs et règles sociales auxquels ces actes sont censés se conformer.

Par ailleurs, je montre que les normes et règles sociales restent généralement implicites dans les situations où elles doivent justement être appliquées. Seules exceptions à la règle : les disputes où les interlocuteurs se rappellent les règles ayant été violées, et les cérémonies dansantes à l'occasion des dialogues cérémoniels qui ont précisément pour fonction de rappeler les obligations d'offrandes abondantes, et de désamorcer les conflits plus ou moins latents.⁶⁷

Dans le chapitre d'un ouvrage sur le non-dit, j'aborde celui-ci en analysant théoriquement ses rapports aux règles sociales. Je m'intéresse aux non-dits qui *évitent de dire explicitement ce qui est dévalorisé ou interdit*, c'est-à-dire ce qui peut faire l'objet d'une contestation (Fontaine, sous presse a). Et parmi ceux-ci, la plupart *se passent de rappeler explicitement les règles sociales*, qui composent une bonne partie des « allants de soi » mis en avant par Garfinkel (2007).

Mais comme toujours, je n'avance jamais d'hypothèses articulées au sein d'un cadre théorique sans le soumettre à l'arsenal des matériaux ethnographiques indépendamment élaborés à partir de mes observations et/ou d'enregistrements sur le terrain. Trois extraits d'interactions verbales *in situ* et un dialogue rapporté (basés sur des vidéos) ont ainsi été analysés en appliquant ce cadre, ce qui a permis de mettre à jour bon nombre d'implicites, de dire autrement et de non-dits. Lorsque ces derniers ne relèvent pas des règles que chacun est censé connaître, ils appartiennent souvent à des savoirs non partagés (déterminant dans les rapports sociaux) dont les plus récurrents touchent généralement à la sexualité ou aux secrets chamaniques.

En conclusion, je définis le non-dit comme une *forme de savoir que les interlocuteurs omettent de dire pour mieux se conformer à l'ensemble des valeurs et règles institutionnelles qui dirigent chacun des types de contextes auxquels ils participent*.

⁶⁷ Les dialogues cérémoniels se pratiquent généralement sur un ton hostile et avec des gestes menaçants hérités des temps passés. Autrefois, les clans distants étaient toujours suspectés d'hostilité ou d'alliance avec les ennemis, et les guerres inter et intra-tribales étaient courantes.

8. LE MARQUAGE DES RÈGLES

Comme il a été dit, bien que toutes les transcriptions des corpus n'aient pas été traitées en détail, elles ont néanmoins été exploitées dans leur globalité pour avoir une série d'aperçus des usages linguistiques en contexte des mots et des expressions intéressantes d'un point de vue sociologique, et particulièrement par rapport au cadre théorique qui a été posé.

Lors d'une réunion de l'axe « Vers une typologie des modalités » au Lacito (09/02/2006), j'ai présenté comment les règles sociales sont dites en yucuna.

Liste des abréviations linguistiques

ACCOMP : Accompagnement	PART.PAS : Participe passé
ACP : Accompli	PAS : Passé
ADJR : Adjectivisateur	p : Pluriel
ATTR : Attributif	PERM : permission
BUT : Finalité	POSS : Possessif
CAUS : Causatif	PRIV : Privatif
CI : Complément indirect	PROG : Progressif
DECL : déclaratif	PROH : Prohibitif
ETAT : marqueur d'état	PTL : potentialité :
EMPH : Emphase	ONOM : Onomatopée
f : féminin	REV : Révolu
FUT : Futur	SUBS : Substantivisateur
HAB : Habituel	p : pluriel
INDEF : Pronom indéfini	REFL : Réflexif
INF : Infinitif	SPR : Spécificateur
INTER : Interrogatif	SUBJ : Subjonctif
LMT : Limitatif	SUJ.VD : Sujet vide
m : masculin	1 : 1 ^{ère} personne
NEG : Négation	2 : 2 ^{ème} personne
NP : Nom propre	3 : 3 ^{ème} personne.

(Cf. Schauer & Schauer, 1978 ; 2000 ; 2005).

8.1. Obligations

En langue yucuna, il n'existe pas de verbe spécifique pour marquer l'obligation comme les verbes « devoir » et « falloir » en français. Ces verbes ne sont évidemment pas les seules façons de marquer la modalité déontique. Chaque langue peut disposer pour cela de ses propres procédés lexicaux et syntaxiques. En yucuna, diverses formes grammaticales à valeur illocutoire⁶⁸ d'injonction sont employées : l'impératif, le futur, l'état, le sujet indéfini, la permission, la conséquence et la finalité.

Impératif

– *P-ajñá pi-kakuwá.*
2s-mâcher 2s-coca

– Mâche ta coca.
(Milciades, *Histoire de Malawichure*, séq. 491)

Futur

Marí ke rimajé ri-'jna-ji-ka ri-ñá'ka-je ke.
voilà comme 3ms-dire-FUT 3ms-aller-FUT

Voilà ce qu'il dira quand il ira en chercher.
(Milciades, *Mythe de Kapiyú*, séq. 73)

⁶⁸ Cf. Kerbrat-Orecchioni, 1998 : 59.

Pukú ri-'jna-ji-ka mata-'jé.
Droit 3ms-aller-FUT-PROGR couper-BUT

Bien droit, il ira couper.
(2003/07/25, *Un abattage pour Milciades* (3), séq. 95)

Etat

Ajñáka'pe nakú jápa-ka-na.
coca sur travail-SUBS-SUJ.VD
Kaja riyukuna i'makana nakú na-jwa'té.
déjà 3ms-histoire raconter-SUBS-SUJ.VD
à.propos 3p-ACCOMP

La coca doit se travailler. (Milciades, *Mythe de Kapiyú*, séq. 159)
Cette histoire se raconte avec eux à ce propos.
(2003/07/27, Visite de Gonzalo chez Milciades (2), séq. 260)

Sujet indéfini

Palá iná pechú wicho-k-o iná jluwá ej-ena-ja.
bien on esprit adapter-PROG-REFL on sur soi
jusque-on-exactement

Elle [la maloca] doit bien être adaptée à la faculté que l'on a à penser l'avenir.
(2003/07/27, Visite de Gonzalo chez Milciades (2), séq. 169)

Permission (à valeur d'obligation)

– *Ru-'ma-re pi-jwa'té, pa'yú.*
3fs-être-PERM 2s-ACCOMP, papa.
Kajaka iná ka'ka-re iná itu ta apu-jló, unká iná
wa'té ne-'ma-káloje penaje.
déjà on remettre-PERM on fille EMPH autre-
pour, NEG on avec 3p-être-PTL BUT

– Qu'elle vive avec toi, papa.
(Milciades, *Histoire de Malawichure*, séq. 491)
Comme on accepte de remettre sa fille à quelqu'un
autre, ce n'est pas pour la garder avec soi.
(Milciades, *Histoire de Malawichure*, séq. 104)

Conséquence

Ka-chi'nani iná i'ma-kale ri-'jné ñaké.
ATTR-parent-ADJ on être-cause 3ms-aller ainsi
Marí kaje aú iná kajwata jñana wajé nakeño'ka
iphákaji wakaje.
ce chose avec on atténuer poisson-p récent 3ms-
commencer-PROGR arriver moment

Parce qu'elle a des parents, il doit aller les voir.
(Milciades, *Mythe de Kapiyú*)
C'est cause de cela que l'on atténue la nocivité des
poissons qui viennent à peine d'arriver durant leur
ascension.
(Fermín, *Les maîtres des fléaux*, séq. 111)

Finalité

Penaje iná ejé kemá nakú.
BUT on jusque dire à.propos
Penaje iná amá ñakeji yukuna i'makana,
nujmeremi.
BUT on voir chose histoire raconter-SUBS-
SUJ.VD
Eyá yawai pi-jñá'ka-re pi-moto'-kaloje penaje, e
kaja pi-la'a jiyá maná r-a'pejé.
et-de canine 2s-prendre-PROG-SUBS tu-cuire-
PTL BUT, et déjà 2s-faire bois incantation 2ms-
dessous

C'est dans ce but qu'on en parle.
(Milciades, *Histoire de Malawichure*, séq. 568)
Ce qui permet de se raconter l'histoire du guarapo,
petit frère.
(Edilberto, *Paroles cérémonielles d'offre d'alcool*
d'anas, séq. 23)
Pour faire cuire les canines que tu lui auras prises, tu
préparas le bois du foyer par le biais d'incantations.
(Fermín, *Les maîtres des fléaux*, séq. 435)

8.2. Interdictions

Les formes grammaticales à valeur illocutoire d'interdiction sont également l'impératif, le futur et l'état, mais aussi l'interrogation, l'impossibilité et la dévalorisation.

Impératif

I-'ma-niya nu-yukuna !
vous-raconter-PROH 1s-histoire

Ne parlez pas de moi !
(Milciades, *Mythe de l'anguille*, séq. 107)

Etat

Unká ma-peja kalé wa-chi'ná amicha

Ce n'est pas sans rien que nos ancêtres se

papuráka'lo cha la'kana.

NEG PRIV-but ETAT 1p-ancêtres voir-PASS
MUT-parler dessus faire-SUBS-SUJ.VD

Interrogation

*Kaja keja chi iná yurí-jla-j-o pheñawila-na
nama'kana ja'piyá ?*

déjà ainsi INTER on laisser-SUBJ-FUT-REFL
ancien-p leur-écoute-SUJ.VD dessous

Impossibilité

*Piyute-na ñakajela i'ma-ka ewá, unká meke
la'je pa'pajlá pi-meje-wa chu-wá.*

boa-p maison être-PROGR par, NEG moyen
faire marcher-SUBJ 2s-bruit-par dans-par

Dévalorisation (à valeur d'interdiction)

*Iná wata-ka chu ja'pakaji na-ñákare awa'-yá,
unká paa-lá pi-meje-wá kajrú !*

On vouloir-PROGR si marcher 3p-maison
près-de, NEG bien-NEG 2s-bruit-par
beaucoup

parlaient cérémoniellement.

(Milciades, *Histoire de Malawichure*, séq. 402)

Est-ce ainsi qu'on laisse les anciens, [sans suivre]
leurs paroles ?

(Edilberto, *Mythe de Karupe*, séq. 109)

Quand on marche auprès de la demeure des boas,
il n'y pas moyen pour toi de faire du bruit.

(Fermín, *Les maîtres des fléaux*, séq. 391)

Si tu passes par chez eux, il est mauvais de faire
trop de bruit !

(Fermín, *Les maîtres des fléaux*, séq. 392)

9. L'AGENTIVITÉ

Durant trois séances du séminaire « Agentivité » dirigé par Aurore Monod, Valentina Vapnarsky et Michel de Fornel, j'ai présenté des exposés sur l'Ethnographie, la linguistique et formalisation des relations agentives et causales chez les Yucuna, à partir d'extraits de textes mythiques et conversationnels publiés dans un article (2010) sur lequel je reviendrai plus loin.

9.1. Exprimer de l'agentivité en langue yucuna

Tout d'abord, il convient de présenter un aperçu des différentes manières d'exprimer l'agentivité en yucuna. Toutes les références entre parenthèses sont tirées des annexes A, B et C de mon article de 2010.

9.1.1. Éléments lexicaux

Il existe un certain nombre de substantifs, de verbes et même d'onomatopées qui d'eux-mêmes supposent un rapport d'agentivité entre un affectant et un affecté.

Substantifs

Yaripu : « maladie contagieuse » (A4)

Michika : « varicelle » (A4)

Onomatopée

U'ma : Bruit d'éclatement (A6)

Verbe transitif

Nókaje : « tuer », « toucher » (A7, 9, 13, 15 ; B2)

9.1.2. Éléments syntaxiques

Une multitude de morphèmes syntaxiques supposent des rapports entre un ou plusieurs affectant(s) et affecté(s).⁶⁹

Le causatif

Le suffixe *-ta* permet de changer un verbe intransitif en verbe transitif. Lorsque le verbe est conjugué au passé proche, ce suffixe est alors *-chiya*

Ce suffixe traduit l'idée de « forcer à faire » par un acte physique (modalité ontique) et non par de simples demandes verbales. Il ne traduit pas forcément une action volontaire ou intentionnelle de l'agent.

Na-keño'o : 3p-commencer « Ils commencèrent » (A29 ; B2 ; B5)

Na-keño'-chiya : 3p-commencer-CAUS « Ils créèrent » (A4)

A'pita-je-ri : se.baigner-NOM-ms « Un baigneur »

A'pita-ta-je-ri riká : baigner-CAUS-ms 3ms « Quelqu'un qui le fait baigner » (A24)

⁶⁹ L'agentivité est entendue au sens large couramment employé par les anthropologues et sociologues. Elle ne présuppose donc pas forcément un « agent » et un « patient » au sens strictement linguistique.

Na-kapich-ó : 3p-mourir-REFL « Ils meurent » (B15)
Kapi-cha-ta-jeri : mourir-CAUS-NOM-ms « le meurtrier » (A17)

Ri-ya'-o : 3ms-asseoir-REFL « Il s'assoie »
Ri-ya'-chiya riká : 3ms-asseoir-CAUS « Il le fait s'asseoir » (A27)

N-a'pá : 3p-passer « Ils passent » (B3 ; B14)
N-a'pa-tá ri-pechu : 3p-passer-CAUS 3ms-esprit « Ils font passer son esprit » (C5)

Les adverbess positionnels

Beaucoup d'adverbess permettent de préciser la direction des effets, voire leur mode de diffusion.

nakú : « dessus », « sur », « en », « à », « à propos de » (permet de désigner un agent, un patient ou un référent.)

Na jápari nulake nakú ? « Qui a touché à mon petit-fils ? » (C8)
 qui toucher-s 1s-petit-fils à ?

Na-la'-ó újwí ri-kulakana nakú « Ils se lasseront de sa recherche »
 3p-faire-REFL lassé 3ms-recherche de

Ces adverbess peuvent se juxtaposer à des pronoms personnels.

Ri-jápa-ka ri-naku « Il travaille là-dessus »
 3p-travailler-PROG 3ms-dessus

Leruna chi'na ja'pari marí eja'wa nakú « L'ancêtre des chenilles passe **en** ce monde »
 chenilles ancêtre passer-ms ce monde en (B3)

N-ácho'jo na-naku « Ils jaillissent sur eux » (A20)
 3p-jaillir 3p-sur

Michu keja n-e'majika ri-naku « Ils en mourront » (A24)
 défunt ainsi 3p-être-FUT-PROG 3ms-de

D'autres suffixes peuvent être accolés pour indiquer le sens de la direction, ou simplement un passage.

-ya : depuis

-je : jusqu'à

-wa : par

Ce qui accolé à *nakú* donne :

naki-ya : à partir de

nako-je : jusqu'au

naku-wa : de par

U'ma ri-nako-je « 'Paf' jusqu'à lui » (A6, A12)
 Bruit-d'éclat 3ms-sur-jusque

Kaja palá ri-periya-ji-ko na-nako-je « Il les aura fait pelés » (A29)
 ACP bien 3ms-peler-FUT-REFL 3p-sur-jusque

marí eja'wá nako-je
ce monde sur-jusque

« Jusqu'à ce monde » (B2)

Leru-na ja'pa-ka marí eja'wá naku-wa « Les chenilles marchent de par le monde. »
Chenille-p marcher-PROG ce monde sur-par (B14)

Autres adverbes positionnels

<i>cha</i> : sur	<i>cha-ya</i> : à partir du dessus	<i>cha-je</i> : jusqu'au dessus (C10)
<i>chu</i> : dans (A6, C1)	<i>chi-yá</i> : de l'intérieur	<i>cho-jé</i> : jusqu'à l'intérieur (B9)
<i>ja'pí</i> : sous	<i>ja'pi-yá</i> : du dessous	<i>ja'pejé</i> : jusqu'au dessous
<i>awa'a</i> : près	<i>awa'-ya</i> : de près	<i>awa'je</i> : jusqu'à proximité
<i>e'iyá</i> : à travers	<i>e'iyayá</i> : de l'intérieur en traversant (B18)	<i>e'iyaje</i> : jusqu'à travers (B17)

Propriété

le'jé (B1, 2, 4)

leruna le'jé meji'wakaji chenille-p POSS maladie « les maladies des chenilles » (B2)

<i>na-leka-re wa'té</i>	3p-arme-POSS avec	« avec leurs armes ». (B3)
<i>na-'pa-ne wa'té</i>	3p-curare-POSS avec	« avec leur poison » (B4)
<i>ri-turu-né</i>	3ms-amidon	« son amidon » (A27)

Moyen

wa'té avec (A21, 22, 26, 28 ; B3, 4)

raú, riká aú « avec ceci », « au moyen de cela » (A20, C7)

Conséquence

Marí kaje aú (B5, 6, 9, 12, 15, 22 ; C11). « C'est la raison pour laquelle... »

penaje (A8, 9, 15). Exprime la possibilité due aux événements précédemment mentionnés (potentialité).

-loje penaje (B5, 11, 13, 15, 20, 22 ; C5, 8, 10). Le potentiel souvent allié à la finalité.

L'accompli

L'accompli est en général marqué par *kaja* (A1, 3, 10, 11,...).

Le suffixe *-mi*

– Il peut marquer l'enchaînement des effets entre les événements. L'un se terminant, l'autre devient possible.

Rejomi, ejomi : puis (A1, 29)

Maarejechami, rejechami, ejechami : ensuite (A10, 18 ; B4)

– On peut aussi le retrouver à la fin d'un verbe

Jácha'mi : après avoir été jeté (A27)

– On le rencontre aussi dans les termes de parenté.

Un nouveau fait a pour conséquence l'application d'autres règles.

N-aila-mi : 3p-oncle-REV « celui qui n'est plus leur oncle (de mes enfants) »

(Mario, *Mythe de la chauve-souris qui alla brûler des fourmis*, séq. 27).

Suite à la mort du mari, la femme peut de nouveau se marier avec le frère de celui-ci.

Position supérieure de l'agent

cha : sur

– Traitement chamanique *la'kaje + cha* : Lit. « faire sur »

Marí ke i' maka aú kaja iná la'a mapachara cha iná ja'pa-ta-kaloje eja'wá mina-na le'je puwakaji paijí naki-ya piyuke-ja.

voici comme être-PROGR on faire cire sur on passer-CAUS forêt maître-p POSS infection fruit de-à.partir tous-LIM.

C'est pourquoi l'on traite chamaniquement la cire d'abeille pour éviter toutes les infections des fruits des maîtres de la forêt. (Fermín, *Les maîtres des fléaux*, séq 281).

chaje : jusqu'au dessus

– Affecter *yeúka'a + chaje* : Maudir (C10)

– Avoir pitié *amakajo + chaje* : Lit. « se voir au dessus »

E-yá yawi kemi-cha : « *Nuká ta unká ama-l-o ina'uké cha-je !* »

et-de jaguar dit-PASS : moi EXCL NEG voir-NEG-REFL gens dessus-jusque

Mais le jaguar dit : « Moi, je n'aurai aucune pitié pour les humains ! » (Arturo, *Mythe de Jañawárika, le Jaguar Ancestral*).

– Rentrer chez le maître : *pa'koje + chaje* ; rendre au maître : *pa'takaje + chaje*

chaya : (vouloir prendre) à partir du dessus

– Quête d'appropriation

Na cha-ya pi-ká ma-jó ?

quoi dessus-du 2s-SPR ici-jusque.

A la recherche de quoi es-tu venu? (Mario, *Histoire de Ka'marí*, n. 20).

Position inférieure du patient

Dans de nombreux cas, la langue yucuna exprime ainsi le *moyen*.

L'influence de ce qui est supérieur permet d'influer sur ce qui est inférieur.

– être sous l'influence de (pour pouvoir avoir des effets sur)

ja'pí : sous

ñákeji ja'pí : sous [l'influence de] la chose

ja'piyá : du dessous

– Affectabilité, influençabilité

ñákeji ja'piyá : [ce qui vient] du dessous de la chose ; ses effets.

ñákeji ja'piyájena : tout ce qui est influencé par la chose ; ensemble affecté par la chose

Na pajaka nu-má-kaloje ñákeji ja'pi-yá penaje, nu-la'kaloje ñákeji ja'pi eja'wana tajnakojo, pumichiya eja'wá lamata'a ka'jná.

Quoi INTERR 1s-dire-PTL chose dessous-du FIN, 1s-traiter-PTL chose sous gens qui-se-meurent, ensuite monde régler PSB

Si je parle des effets de la chose, c'est pour pouvoir traiter sous son influence les mourants, et peut-être même pour régler le monde [après un décès]. (Milciades, *Mythe des Karipú Lakena*, séq. 1577).

i'makaje + ja'piyá : être sous l'influence ; faire usage

Iná chi'na le'je nakaje iná i'má ja'piyá palá.

on ancêtre POSS chose on être sous-l'influence bien.

Seules les choses appartenant aux propres ancêtres d'un individu ont une bonne influence sur lui. (Mario, *Histoire de Ka'marí*, séq. 479).

Ilé nachi'na i'maka jwáke'-na ja'pi-yá pekowaka tama'kana.

ce ancêtre être-PASS-REV compagnon-p sous-de

Une telle répartition s'est toujours faite sous l'influence des compagnons des ancêtres. (*Ibid.*, séq. 496).

réciroquement répartition.

Pi-'ma palá ñákaje ja'piyá kajnó.
2s-être bien chose sous-de là-bas.

Que la chose aie une bonne influence sur toi. [Fais-en bon usage.] (*Ibid.*, séq. 430).

– Obéissance

jema'kaje + ja'piyá : Lit. « écouter du-dessous »
Nema'jika ee pa'piya, pa'je najló ñákaje.
3p-écouter-FUT-PROG COND du-dessous-
de-toi, 2s-donner-FUT 3p-pour la-chose.

S'ils obéissent, tu leur donneras.
(*Ibid.*, séq. 498).

9.2. Définition et formalisation de l'agentivité

Dans un article d'un premier numéro de la revue *Ateliers d'anthropologie* consacré à l'agentivité, j'apporte une définition, un cadre théorique et une méthodologie de l'agentivité, en la considérant sous divers aspects à la fois anthropologiques, linguistiques (Fontaine, 2010). Je montre également qu'il est possible et relativement simple d'employer les logiques modales⁷⁰ pour préciser et comparer différentes formes d'agentivité. Certains extraits ont été cités par Sandra Bornand et Cécile Leguy dans un encadré de leur ouvrage *Anthropologie des pratiques langagières* (2013 : 157-158). La définition formelle a également été utilisée dans un article de Pierre-Yves Jacopin du même numéro de la revue (2010), dans un article de Mancuso sur l'agentivité dans les Basses-Terres d'Amérique du Sud (2014 : 9), ainsi que dans la thèse de Laurence Charlier Zeineddine (2011 : 17) :

L'agentivité peut être définie comme la capacité d'une entité appelée « agent » à agir sur une autre entité appelée « patient », c'est-à-dire d'avoir des effets sur elle au moyen de ses actes. Les termes entre guillemets peuvent aussi être remplacés par « affectant » et « affecté » (affectee/affected, causer/causee) (Fontaine, *Ibid.* : 2).

Charlier Zeineddine (*loc.cit.*) cite aussi l'affirmation de Jacopin qui « souligne que Laurent Fontaine définit 'l'agentivité comme une transformation catégorielle, tout en considérant la dynamique de l'action (*op. cit.* : 19)' ». Cette transformation catégorielle apparaît dans le postulat suivant :

Du point de vue de la logique, les effets d'un acte sur une entité quelconque (humaine ou non) sont reconnus dès lors que l'on admet qu'ils peuvent changer la catégorie dans laquelle l'entité est classée. Par exemple, une entité « y » incluse dans un ensemble E au moment t1 peut passer dans un ensemble F au moment t2 sous l'influence d'une autre entité « x ». Ce que l'on peut noter :

$$\{x, \diamond[(\ll y \subset E, t_1 \gg) \rightarrow (\ll y \subset F, t_2 \gg)]\}$$

Avec *x* : l'entité affectante ; et *y* : l'entité affectée ;

\diamond : foncteur modal de la possibilité (en logique ontique) lu « rend possible que » ;

« ... » : qualification délimitée par des guillemets ;

\rightarrow : passage indéfini d'une qualification à une autre.

La formule se lit alors : l'agent particulier *x* rend possible que le patient particulier *y*, dont on disait qu' « il était inclus en E au moment t1 », soit dit « inclus en F au moment t2 ».

⁷⁰ Outre la logique aléthique, la logique déontique de Von Wright est également utile pour préciser certaines formules. Pour une étude formelle des relations entre logique déontique et agentivité, voir notamment Horty, 2001.

On remarquera que cette première définition prend en compte les effets de l'agentivité dans le passage d'un étiquetage à un autre, selon les dires d'un certain groupe de locuteurs. (...) Signalons également qu'avec cette définition générale on a voulu éviter de déterminer d'emblée la nature des moyens permettant de réaliser ce « passage » ou ce « changement », ce qui est non pas une faiblesse mais un atout puisque c'est en laissant libres certaines variables que les ethnologues peuvent orienter leurs questionnements théoriques et recueillir des données intéressantes sur leurs champs d'observation. Ce n'est qu'après avoir accumulé de telles données et les avoir comparées à celles recueillies dans d'autres champs d'observation qu'ils peuvent tester leurs hypothèses et proposer des formulations plus précises. (*Ibid.* : 2-3).

Par la suite, après avoir présenté un ensemble de règles permettant aux apprentis d'être qualifiés en tant que chamanes, et qui conditionnent les compétences de ces derniers, je présente toute une série de formules particulières qui décomposent les règles et les valeurs spécifiques à chaque catégorie d'acte chamanique.

Dans ce même article, je présente aussi pour la première fois des vers chamaniques en analysant comment leurs effets performatifs présupposés reposent sur une référence mythique :

Pour soigner une piqûre d'insecte très douloureuse comme celle de la fourmi *Paraponera*, en dehors du fait que les incantations évoquent les maîtres mythiques de cette fourmi et leurs attributs, elles sont scandées de plusieurs strophes par la formule :

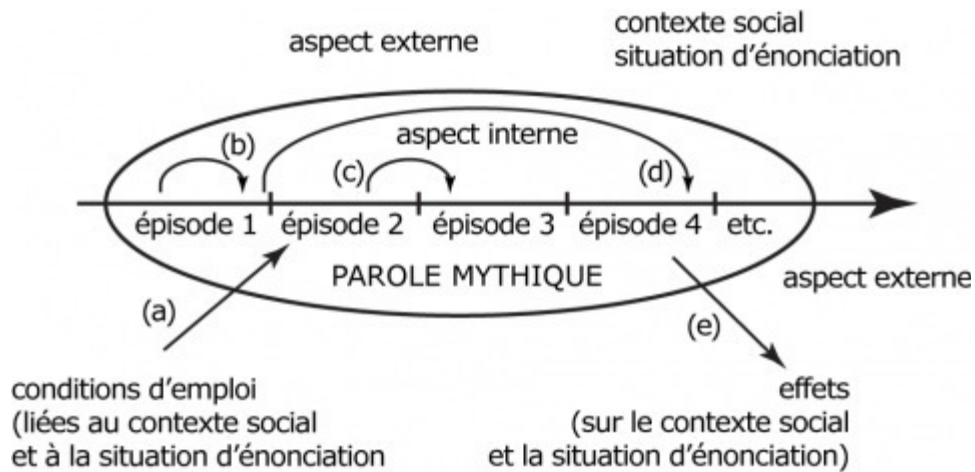
- | | | | |
|--|---|-----------------------------------|-----------------------|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Kerawiyopa, kamárapa iñaná</i>
marmite_curare, foudre feu 2. <i>Palá nuyakata.</i>
bien je_fais_refroidir | <table border="0"> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">Marmite de curare, foudre ardente</td> </tr> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">Je te refroidis bien.</td> </tr> </table> | Marmite de curare, foudre ardente | Je te refroidis bien. |
| Marmite de curare, foudre ardente | | | |
| Je te refroidis bien. | | | |

Cela fait référence au mythe de Kuwáiri, l'oncle utérin ennemi de tous les serpents. Pendant que les serpents préparent le curare destiné à tuer Kuwáiri, celui-ci parvient à renverser la marmite bouillonnante. C'est alors que tous les insectes à dard « trempent les pointes de leurs flèches » pour prendre le venin dont ils disposent encore aujourd'hui. La marmite de curare désigne donc le stock de venin récupéré par la fourmi *Paraponera* pour produire son effet nocif. (*Ibid.* : 22).

Dans un autre article pour le second numéro de la revue *Ateliers d'anthropologie* (Fontaine, 2013b) consacré à l'agentivité, je reformule brièvement ma définition de la manière suivante :

Pour qu'il y ait agentivité, il faut non seulement pouvoir identifier la *capacité* d'un agent à *avoir* des *effets* sur un patient, mais encore que cette capacité soit *reconnue* au sein de la société au moyen d'un langage (ce que j'ai formalisé en utilisant des guillemets dans les formules). (*Ibid.* : 29-30, n.18).

L'article a surtout pour objet d'analyser les différents types d'effets de la parole mythique, en distinguant ceux qui jouent uniquement au niveau interne de ceux qui dépendent et influencent son contexte externe. Les flèches symbolisant ces différents effets ont été représentées dans la figure suivante :



A la différence d'une étude s'intéressant principalement au contenu d'un mythe pour le comparer à d'autres mythes (comme le fait Lévi-Strauss dans *Les mythologiques*), la démarche cherche également à prendre en compte ce qui a longtemps été écarté du champ d'investigation par les mythologues : (a) les conditions d'emploi de la parole mythique (*Ibid.*, chap. 1.1) et (e) ses effets perlocutoires sur le contexte social et la situation d'énonciation (*Ibid.*, chap. 1.2).

De la même manière, il est évidemment possible de reprendre cette démarche pour analyser la parole incantatoire où toute autre parole. Dès lors, une parole mythique donnée peut être comprise comme l'un des actes pouvant participer aux conditions d'emploi d'autres paroles mythiques et des paroles incantatoires qui forment ensemble un système plus vaste. Par exemple, le fait de raconter un mythe peut être repris et utilisé par le narrateur dans la situation même pour jeter un mauvais sort sur un auditeur somnolent ou irrespectueux sans que ce dernier ne s'en rende compte (*Ibid.* : §107).

10. LES MÉTAPHORES

Dans le séminaire du Lacito « Métaphore(s). L'énonciation métaphorique en situation », j'ai présenté un exposé intitulé « Les métaphores des Yucuna d'Amazonie colombienne » (09/12/2014).

Comme l'ont indiqué Lakoff et Johnson, « les métaphores nous permettent de comprendre un domaine d'expérience dans les termes d'un autre » (1985 : 127).

J'utilise la notion de métaphore dès que certains termes traitent d'un domaine d'expérience dans les termes d'un autre. Parmi les métaphores rencontrées, certaines sont particulièrement mises en relief par la traduction dans une autre langue, car elles sont souvent difficiles à traduire de façon littérale.

Les principaux types de métaphores employés par les Yucuna sont :

1) Les métaphores ontologiques :

Elles traitent des entités intangibles en tant que choses concrètes – discrètes et limitées par une surface (*Ibid.* : 35-41). Les principales sous catégories de métaphores ontologiques sont :

- l'anthropomorphisme (personnification) et le zoomorphisme,
- le cheminement et le conduit,
- le conteneur.

2) Les métaphores spatiales ou d'orientation.

Comme nous le verrons, les métaphores utilisées par les Yucuna sont souvent agentives. Elles mettent *en parallèle deux formes d'agentivité*, ce qui suppose souvent un changement de catégorie. En ce qui concerne les incantations, cette analyse est développée dans *Tropes et agentivité*.

10.1. Métaphores spatiales

10.1.1. Le champ du possible

Une métaphore grammaticalisée :

S'il existe un champ C dans lequel A peut faire B, alors B est possible

S'il n'existe pas de champ C dans lequel A peut faire B, alors B est impossible

ROJELIO

Pi-pajla mapeja.

2s-mentir pour rien

EDILBERTO

Kewaka ! Me ño'jó nu-pajlá ?

vrai ! quel endroit 1s-mentir

Tu te moques de moi.

C'est la vérité ! Quel endroit [comment] mentirais-je ?

(2002/02/15 *Préparation du tabac à priser*, séq. 12-15).

10.1.2. La position du soleil

Une métaphore grammaticalisée :

lieu [du soleil] // < heure >⁷¹

⁷¹ Selon une notation formelle également employée dans *Tropes et agentivité*, les termes entre < > désignent des traductions en français n'ayant pas nécessairement d'équivalent en langue yucuna.

Le domaine littéral (contenu propositionnel) est noté à gauche de //, alors que le domaine métaphorique (signification interprétée en contexte) est noté à droite.

Merejé cha ka'jné majó ? | Quelle heure peut-il être ?
 Jusqu'où au-dessus peut-être ici-jusque
 (2002/02/19 *Pause dans un abri de forêt*, séq. 56).

10.1.3. Porter des sensations

Une métaphore lexicale :

rêve // chose pesante

On « porte » le rêve comme une chose concrète ayant un poids et procurant une sensation sur le corps.

– *Phíyu'keru, nuña'chiya tapú.*
 grand-mère 1s-porter-PAS rêve

– *Meke piña'chiya tapú ?*
 comment 2s-porter-PAS rêve

(Mario, *Mythe du daguet qui faisait danser une vieille femme*, séq. 107).

– Grand-mère, j'ai fait un rêve.

– De quoi as-tu rêvé ?

10.1.4. La pensée en déplacement

Une métaphore lexicalisée :

se déplacer par la pensée // < réfléchir >

Melé i'jnachiya ripechuwa.
 écureuil aller-PAS 1s-pensée-par

| L'écureuil réfléchissait.
 (Mario, *Mythe de Kanumá*, séq. 20).

10.1.5. Ce qui est en-dessous est sous contrôle (objet ou patient)

Des métaphores grammaticalisées :

Chose en-dessous de soi // chose dont on a le < contrôle > et < l'usage >

– *Ñaké iyuró ñákaje ja'piyá.*
 alors 2p-rester chose dessous-du

| – C'est vous qui resterez avec l'usage de cela.
 (Mario, *Mythe des Karipú Lakena*, séq. 2295).

10.1.6. Ce qui est au-dessus est agent

Au-dessus // < a des effets >

Ce qui est au-dessus est agent (a de l'influence) par rapport à ce qui est en-dessous.

Ceci correspond à une loi physique, ce qui est au-dessus dispose d'une plus grande énergie potentielle de pesanteur, et a donc des effets potentiels sur ce qui est au-dessous.

Kechami pi-la'-ji-ka lukují cha tapú no-ka piyá pi-ká.
 ensuite 1s-faire-FUT-PROG tabac dessus sommeil tuer-
 PROG évitement 2s-SPR

| Ensuite tu traiteras le tabac pour
t'empêcher de dormir.
 (Mario, *Mythe de la Raie*, séq. 79).

Ne-jena wa'té lamara'-kajo na-chi'na le'jepela cha-je
i'má.

3p-frères avec élever-INF 3p-parent biens dessus-jusque
 être

Na-chi'na wáke'wena na-chi'na puichala ja'pi-yá ke
i'má, ...

3p-parent compagnons 2p-parent chose dessous-du que
 être

(2002/08/08 *Paroles cérémonielles d'offre de coca*, séq. 18-19).

| Avec leurs frères élevés en ayant les biens
 de leurs ancêtres au-dessus d'eux,

| Sous les compagnons de leurs ancêtres, les
 objets de leurs ancêtres, ...

10.1.7. Anthropomorphisme ou zoomorphisme

Métaphore lexicalisée (catachrèse) :

Etre animé et pensant pour désigner une chose inanimée

Nachi'na wáke'wena

3p-ancêtre compagnon-p

compagnons // accompagnements

Les compagnons de ses ancêtres

10.1.8. Anthropomorphisation d'un temps immatériel

Métaphore inventée :

MARTIN *Unká we'chú ka'lá kalé jápari,*
nuká jápari.

Non jour durée ETAT travailler-
ms, 1s-SPR travailler-ms

Ce n'est pas la durée du jour qui travaille,
c'est moi !

(2003/07/25 *Un abattage pour Milciades* (1),
séq. 1).

Ici nous avons clairement deux formes d'agentivité mises en parallèle.

Domaine littéral = {durée du jour, travailler, essart} // Domaine métaphorique = {travailleur, travailler, essart}

⇒ travailleur // durée du jour

10.2. Les thèmes culturels de l'agentivité

10.2.1. La chasse ou la mort en tant que proie

Wa'tó ke me'píj nójlachaka riká.

ainsi que faim tuer-SUBJ-PAS-PROG
3s-SPR

Et la faim l'affecta.

(Arturo, *Mythe de Jañawárika, le Jaguar*
Ancestral, séq. 34)

Métaphore lexicalisée : tuer // faire son effet

Domaine littéral = {chasseur, tuer, proie} // Domaine métaphorique = {faim, < affecter >, < patient >}

E melé i'jnachiya ripechuwa: "Na au
nonoje riká ?"

et écureuil aller-PAS 3s-pensée-par: quoi
avec 1s-tuer-FUT 3s-SPR

L'écureuil réfléchit : « Avec quoi vais-je le tuer ? »

Kaja ripechu iphicha ríle'jepaka
rejechami.

déjà 3s-pensée arriver-PAS 3s-proie
ensuite

Et il trouva un moyen.

(Mario, *Mythe de Kanumá et ses compagnons*
contre les jaguars, séq. 20)

Métaphore lexicalisée : DL = {écureuil, déplacer, pensée} // DM = {écureuil, < réfléchir >, < question >}

Métaphore inventée : DL = {pensée, rencontrer, proie} // DM = {< agent >, < imaginer >, < moyen >}

ALBERTO *Ilé ke jo'ó nomaká natajnako rinaku. (...)*
ainsi que vrai 1s-voir-PROG 3p-
terminer-PROG-REFL 3s-de

C'est vrai, je les vois se rapprocher de
la mort avec ça. (...)

MILCIADES *E rinoka ta piká ?*
INTER 3s-tuer-PROG EMPH 2s-SPR

Elle [la grippe] t'a déjà eu ?

ALBERTO *Unká nuteló, riweí ta numu'jí !*
Non 1s-non.parent, 3s-savoir EMPH
1s-pauvreté

Non mon vieux, elle a pitié de moi !
(Fontaine, 2001, *Visite d'un ouvrier*
matapi chez Milciades : 783).

Métaphore lexicalisée :

DL = {mourir, (de la) grippe} // DM = {s'affaiblir, (de la) grippe}

DL = {grippe, tuer} // DM = {grippe, < contaminer >}

ALBERTO *Re riká waicha, nule'jépa ke ra'pátachi nuká, iyamá kalé, weji ke ka'lá ka'jná.* | Elle revient me voir, comme ma proie [promise], elle ne fait que passer en moi, deux ou trois jours. (*Loc. Cit.*).

Métaphore inventée :

DL = {proie féminine, revenir voir, homme} // DM = {grippe, < réaffecter >, <patient >}

ROJELIO *Pimá chuchujlo kechami nu'jnajika ropumi chu.* | Dis à grand-mère qu'après je vais la rejoindre.

2s-dire grand-mère.à après 1s-aller 3sf-trace dans

MILCIALDES *Unká rumalacha pinaku pi'jnacaloje ropumi !* | Elle ne t'a pas informé pour que tu la suives à la trace !

Non 3sf-dire-NEG-PAS 2s-sur 2s-aller-BUT 3sf-trace

(2002/02/15 *Préparation du tabac à priser*, séq. 55-56).

Métaphore lexicalisée :

DL = {mari, suivre à la trace, femme} // DM = {mari, rejoindre, femme}

L'adjectif *kewini* (« douloureux ») exprime le fait de subir l'effet d'un agent parfois abstrait comme le sommeil ou la faim.

Kewini ja'pa.

douloureux curare

Kewini tapú nojló.

douloureux sommeil 1s-pour

Kewini me'pijí nojló.

douloureux faim 1s-pour

Le curare est fort.

J'ai sommeil.

J'ai très faim.

Des métaphores lexicalisées (toujours avec deux formes d'agentivité en parallèle) :

DL = {agent, douloureux, patient} // DM = {agent, affecte puissamment, patient}

10.2.2. L'abattage des arbres en forêt

E Yawi chi'narikana jácho'cho yeno-je machi'yari iká.
et jaguar ancêtre sortir-PAS haut-jusque couper-PAS-sm 3s-SPR

Jareni mata'á paineko.

Clarté couper d'abord

Le jaguar bondit alors très haut et trancha dans le ciel.

L'*aube* jaillit alors.

Mario, *Mythe des Karipú Lakena*, séq. 1070 (Fontaine, 2014a : 68)

Métaphore lexicalisée :

DL = {lumière du soleil, couper, ciel} // DM = {lumière du soleil, apparaître}

WA'MÉ *Puware wani piyajná waturu.*
mauvais très 2s-mari gland

(2003/07/25 *Un abattage pour Milciades* (3), séq. 82).

Il est vraiment mauvais le gland du pénis de ton mari !

Métaphore inventée :

DL = {homme, pénétrer avec le gland du pénis} // DM = {homme, essarter avec une machette}

10.2.3. Sexualisation-alimentation

HERNAN *Na kemari : « rayako chiyó iná ajñá riká » ?*

(2002/02/19 *Pause dans un abri de forêt*, séq. 105).

Qui a dit : « quand il est là, on a toujours de quoi manger » ?

Métaphore lexicalisée :

DL = {homme, manger, [nourriture]} // DM = {homme, copuler, vagin}

EDILBERTO	Yuwaná jo'o neká. Raú unká nawe'pilá a'waná ika'kana.	Ce sont encore des enfants. Ils ne savent pas abattre les arbres. <u>Leur pénis ne perce pas</u> encore ! 2004/08/23 <i>Un travail coopératif à Camaritagua</i> , séq. 46-47 (Fontaine, sous presse a).
ELIA	Unká jo'o <u>ne'jí i'rakalo</u> . Non encore 3p-pénis boire/percer-PROG-NEG	

Double sens du verbe *i'ra* (« boire », « percer pour sucer »)

Métaphore lexicalisée enchaînée d'une métaphore inventée :

DL = {pénis, boire, [vagin]} // DM1 = {enfants, pénétrer avec leur pénis, [vagin]} // DM2 = {jeunes, abattre à la hache, arbres}

On présuppose que le pénis « boit » le vagin comme un moustique pique et boit le sang de sa victime.

10.3. La pensée concrète dans la rhétorique

Dans un article récent, j'ai présenté comment les Yucuna parlent de leur « pensée ». Ils utilisent des métaphores ontologiques en la traitant comme une chose concrète.

REY

Re'iyajé unká pa'yú kemalacha nakú, re ka'jná piká ka'jná pechú nakú meké ka'jná riká.

Il y a des choses que papa n'a pas dites ; toi tu as peut-être des pensées à ce propos, sur comment ça peut être.

(2002/07/20 *Offre d'alcool d'ananas*, séq. 82-83).

Métaphore lexicalisée :

DL = {homme, regarder, monde < perceptible et matériel >} // DM = {homme, < imaginer >, monde < hypothétique et immatériel >}

Changement de catégorie

On présuppose que la pensée est palpable ou matérielle

Concrétisation : pensée palpable // pensée non palpable

Dans le même article, j'ai aussi montré que la métaphore ontologique de la pensée matérialisée, et même anthropomorphisée est employée en tant que conception yucuna de l'argumentation ou de la rhétorique.

Entonces riká piya'akaloje raú marí ke riká.

Alors tu pourrais asseoir [faire comprendre] cela. (*Ibid.* : séq. 84).

DL = {agent, faire asseoir, pensée matérielle et animée, dans la tête des patients}

// DM = {agent, faire comprendre, pensée immatérielle, patient}

Changement de catégorie

On présuppose que la pensée peut s'asseoir ; elle est donc classée implicitement dans la catégorie animale, voire humaine (anthropomorphisme ou zoomorphisme)

Pitá najló, raú unká ne'ma apú ina'uké, nemakaloje : « marí kaje aú chi unká rila'lá funcionar palá wajló ».

Tu refermes (le trou) pour eux, ainsi ils n'écoutent plus d'autres gens, et disent : « voilà la raison pour laquelle cela ne fonctionne pas bien ».

11. PARTICIPATION À LA VIE SCIENTIFIQUE

11.1. Communications

J'ai présenté des communications aussi bien en France qu'à l'étranger, notamment en Colombie et au Japon. Mes préoccupations de recherche étant pluridisciplinaires, on remarquera que j'ai été invité par des chercheurs de disciplines différentes telles que l'économie (Bruno Théret, Michel Aglietta), la linguistique (Jean-Pierre Caprile, Camilo Robayo), l'anthropologie (Jean-Pierre Chaumeil, Jean-Louis Siran, Roberto Pineda, Juan Alvaro Echeverri) et la philosophie (Marie-Dominique Popelard).

11.1.1. Communications dans des congrès, journées ou colloques internationaux

J'ai présenté cinq communications dans des congrès, journées ou colloques internationaux.

- 18 octobre 2012 « La noche entre los yucuna de la Amazonia colombiana, de la mitología a los conjuros », Colloque « *Las cosas de la noche* » au Musée National d'Anthropologie, Mexico, Mexique.
- 13 avril 2007 « Les nouvelles interactions entre yucuna et intervenants extérieurs (Amazonie colombienne) », Atelier organisé par Claudia Briones et Sabine Kradolfer, « L'internationalisation des mouvements indigènes: dilemmes et paradoxes », *Symposium du CEISAL* (Conseil européen de recherches sociales sur l'Amérique latine) à l'Université Libre de Bruxelles, Belgique.
- 19 novembre 2004 « Une minga chez les Indiens yucuna (Amazonie colombienne). Analyse des formes de la parole à partir de matériaux vidéo », *Journée internationale* « Les formes de la parole », CNRS, Ivry-sur-Seine.
- 28 mars 2000 « Echanges socio-économiques entre Indiens yucuna et Blancs dans l'Amazonie colombienne », *Colloque la Pan Amazonie à la fin du XXème siècle : bilan et perspectives*, Echanges socio-économiques locaux et intégration au système économique international, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine-Paris III, Paris.
- 27 juin 1996 « El espacio amazónico : conflictos de representación », *Congrès européen des latino-américanistes*, « El espacio en las culturas latino-américanas : conformación, percepción, interpretaciones », Université de Salamanque, Espagne.

11.1.2. Conférences doctorales à l'étranger

J'ai présenté trois conférences doctorales à l'étranger, deux à l'Université de Leticia, en Colombie, alors que j'étais de passage dans cette ville pour aller à La Pedrera. L'une à Tokyo, alors que j'avais été invité par Harada Okoshi Tsubasa de l'Université de Sophia.

- 25 novembre 2010 « Las reuniones de noche de los indígenas yucuna de la Amazonía colombiana », *Conférence de l'Institut Ibéro-américain* de l'Université Sophia, Tokyo, Japon.
- 11 septembre 2009 « El habla yucuna y sus contextos », *Conférence doctorale* organisée par Roberto Pineda et Juan José Vieco, Université Nationale (Instituto Amazónico de Investigaciones), Leticia, Colombie.

5 septembre 2003 « Las palabras del intercambio de los Yucuna », *Conférence doctorale* organisée par Juan Alvaro Echeverri, Université Nationale (Instituto Amázonico de Investigaciones), Leticia, Colombie.

11.1.3. Séminaires de recherche en France

Je suis intervenu vingt fois dans des séminaires de recherche en France (voir liste dans le CV ci-joint). Celles-ci se sont déroulées principalement dans le cadre de réunions régulières des équipes suivantes :

- Anthropologie de la parole (LACITO, CNRS UMR 7107), Centre Haudricourt, Villejuif ;
- Agentivité (LESC, CNRS UMR 7186) EHESS, Paris ;
- Anthropologie de la nuit (LESC, CNRS UMR 7186), Université Paris X, Nanterre.

11.2. Formation des étudiants

11.2.1. Enseignements

Enseignement en tant qu'ATER

Durant les deux années universitaires 2002-2003 et 2003-2004, mon expérience d'enseignement a été acquise en qualité d'Attaché temporel d'enseignement et de recherche à temps partiel (50 %) à l'Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle.

Lors de ces deux années, j'ai été chargé de deux groupes de travaux dirigés (TD) à l'Institut des hautes études d'Amérique latine ainsi que de l'encadrement de l'équipe d'accueil des étudiants.

Le premier groupe de TD (25h.) se réfère au cours pluridisciplinaire de Jean-Michel Blanquer (directeur de l'Iheal) et Christian Gros (Responsable de la formation doctorale) intitulé « Les grands problèmes de l'Amérique latine contemporaine ». Il est destiné aux quatre maîtrises (option anthropologie, géographie, histoire, sociologie) et aux Dela (Diplôme d'études latino-américaines). Chacune des séances de TD s'est effectuée en coordination avec celles des autres ATER de l'Institut (notamment pour le contrôle du travail demandé, l'élaboration des dossiers, les modalités d'enseignement et de notation). Chacun de nous a également pris en charge le tutorat des étudiants de son groupe afin de répondre à leurs préoccupations et leurs besoins particuliers.

Le second groupe de TD (12h. 30mn.) s'est articulé au séminaire de recherche semestriel de Pierre-Yves Jacopin intitulé : « Langages, idéologies, symboles, représentations en Amérique latine » du DEA d'étude des sociétés latino-américaines option sociologie-anthropologie.

Interventions à des séminaires d'enseignement en France et à l'étranger

Je suis plusieurs fois intervenu au séminaire annuel de DEA (52 h.) de Jean-Pierre Caprile dans le cadre du Lacito – en tant que laboratoire d'accueil du CNRS contractualisé par les Universités de Paris III et Paris IV.

Je suis également intervenu dans des séminaires de Pierre-Yves Jacopin en tant que spécialiste comme lui des Yucuna, pour présenter des vidéos sur ces Indiens (2009/11/30), pour exposer ma méthodologie d'étude des paroles en contexte, ainsi que ma méthode de formalisation des règles sociales (2009/05/21).

A l'étranger, je suis également intervenu dans des séminaires à l'université des Andes de Bogota, et de l'université de Sophia à Tokyo.

En tout, j'ai participé 14 fois à des séminaires d'enseignements (voir CV ci-joint).

11.2.2. Encadrement d'étudiants

J'ai assisté P.-Y. Jacopin au séminaire de l'Équipe d'accueil doctorale de l'Iheal (Association Pour la Recherche sur l'Amérique Latine) qui se réunit chaque semaine afin d'encadrer les étudiants de troisième cycle. Régulièrement, je les ai interrogé sur l'avancée de leurs travaux et je me suis entretenu avec eux pour les aider à progresser dans leurs recherches (références bibliographiques, précisions conceptuelles, cadre théorique, conseils méthodologiques, etc.).

En tant qu'ATER à l'Institut, je me suis occupé entre 2002 et 2004 du contrôle de l'assiduité des étudiants lors des réunions de l'équipe d'accueil doctorale (élaboration et suivi des feuilles de présence). Lors de l'année universitaire 2003-2004, j'ai également organisé les Conférences doctorales avec Pierre-Yves Jacopin, et je me suis chargé du service électronique « Information étudiants » qui centralise et répartit les informations destinées à être envoyées par courriel aux différents groupes d'étudiants de l'Iheal.

Entre 2002 et 2004, j'ai apporté des conseils et une aide méthodologique pour la rédaction de mémoires et thèses en anthropologie et en sociologie à l'Iheal-Paris III.

J'ai été deux fois membre du jury pour des mémoires de troisième cycle. J'ai aussi apporté des conseils et des informations sur le terrain et la langue yucuna, et partagé mes corpus et mes bases de données (Toolbox) à deux étudiants en linguistique intéressés par cette langue (voir détail dans le CV ci-joint).

11.3. Activité éditoriale

11.3.1. Edition scientifique

Entre 2002 et 2004, en dehors des responsabilités en matière d'enseignement et d'administration en tant qu'ATER, j'ai été chargé de la fonction de secrétaire de rédaction des Editions de l'Iheal. Supervisées par Alain Musset, le rédacteur en chef, mes activités ont consisté principalement à mettre en forme les articles et ouvrages destinés à être publiés (particulièrement dans les *Cahiers des Amériques latines* et les *Travaux et mémoires de l'Amérique latine*), à participer aux tâches qui incombent aux membres du Comité de rédaction (notamment participer aux réunions, évaluer les textes), à tenir informé les auteurs de l'évaluation de leurs textes et des éventuelles nécessités de réélaboration. Bien entendu, cette tâche a contribué à me tenir informé des recherches réalisées sur l'Amérique latine dans les différentes disciplines des sciences sociales.

11.3.2. Comptes rendus

J'ai publié trois comptes rendus. Le premier lorsque j'étais secrétaire de rédaction à l'Iheal en tant qu'anthropologue spécialiste de l'Amazonie :

2004 Alexandre Surrals, *Au cœur du Sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, 2003. *Les Cahiers des Amériques Latines*, Vol. 44, pp. 185-186.

Pour le second, j'ai été contacté par la Revue *Anthropos* en tant que spécialiste des Yucuna à propos d'un ouvrage sur eux :

2014 Jon Schackt, *A People of Stories in the Forest of Myths. The Yukuna of Miritiparaná*, 2013, *Anthropos* 109 (2). pp. 739.

Pour le troisième, je me suis proposé de faire un compte rendu sur un ouvrage d'anthropologie linguistique particulièrement destiné à l'enseignement dans les universités. 2015 Sandra Bornand et Cécile Leguy, *Anthropologie des pratiques langagières*, 2013, *Ethnographiques.org*

11.3.3. Comités de lecture, consultance

Je suis parfois sollicité pour être lecteur anonyme et rédiger des évaluations d'articles par des revues suivantes :

- Cahiers des Amériques Latines (Paris),
- Cahiers de Littérature Orale (Paris),
- Revista Colombiana de Antropología (Bogota),
- Mundo Amazónico (Leticia, Colombie)

Plusieurs enseignants d'Université m'ont également sollicité pour lire et évaluer des mémoires d'étudiant (niveau Master).

- Université Nationale - IMANI (Leticia, Colombie)
- Université de Sophia (Tokyo, Japon)

J'ai souvent été contacté par des doctorants en anthropologie (principalement de l'Iheal-Paris 3) pour me demander des conseils dans la rédaction de leur thèse ou pour en lire et corriger des parties.

11.4. Responsabilités administratives

Mon expérience en matière administrative a pris place au sein de l'Association Pour la Recherche sur l'Amérique Latine (formée au sein de l'équipe d'accueil doctorale dirigée par P.-Y. Jacopin) dès mon entrée en doctorat en octobre 1996. En tant qu'« étudiant avancé » de cette association, j'ai, depuis lors, régulièrement eu la charge d'aviser les chercheurs invités et les étudiants des horaires, lieux et thèmes des réunions (par téléphone ou courriel), ainsi que de faire circuler les informations susceptibles d'intéresser les membres de l'Association.

Durant l'année universitaire 1999-2000, l'Association m'a chargé d'inviter plusieurs chercheurs aux Conférences doctorales de l'Iheal, en prenant contact avec eux et en leur proposant des thèmes de réflexions. La coordination entre chercheurs invités et l'administration de l'Institut ainsi que la diffusion de l'information sur ces Conférences était également à ma charge. Ce qui donna lieu à une communication d'Alain Caillé sur le thème « Don et dette » le 13 mars 2000, et à un débat entre André Orléan et Robert Castel sur le thème « Lien social et échanges » le 27 mars 2000.

Entre 2001 et 2006, j'ai été coordinateur du groupe de recherche CENZONTLE-APRAL dirigé par Pierre-Yves Jacopin à l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (Paris III).

Entre 2002-2004, en tant qu'ATER à l'Iheal (Paris III), j'ai été chargé de la diffusion de l'information pour les étudiants, enseignants et chercheurs.

11.5. Responsabilités scientifiques

Entre 2003 et 2005, j'ai été co-responsable avec Jean-Pierre Caprile de l'opération Participation et Valorisation (PAVA) au Lacito (UMR 7107). <http://lacito.vjf.cnrs.fr/themes/AP/pava.htm>

11.6. Organisation d'événements scientifiques

Le 19 novembre 2004, en tant que co-organisateur avec Pierre-Yves Jacopin et Jean-Pierre Caprile, je me suis occupé d'organiser les préparatifs de la Journée internationale intitulée : « Les formes de la parole » qui a eu lieu au CNRS, 27 rue Paul Bert, Ivry-sur-Seine

12. RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALBERT Bruce

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

AUSTIN John Langshaw

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

AGLIETTA Michel, ORLÉAN André

1998 (sous la dir.), *La monnaie souveraine*. Paris : O. Jacob.

BACHMANN Christian, LINDENFELD Jacqueline, SIMONIN Jacky

1991 (1981) *Langage et communications sociales*. Paris : Hatier / Didier, (LAL).

BAKHTINE Mikhaïl

1977 *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*. Paris : Éditions de Minuit.

BAILHACHE Patrice

1991 *Essai de logique déontique*. Paris : Vrin.

BLANCHÉ Robert

1966 *Les structures intellectuelles, essai sur l'organisation systématique des concepts*. Paris : Vrin.

BOUQUET Simon

1997 Introduction à la lecture de Saussure. Paris : Bibliothèque scientifique Payot.

BORNAND Sandra, LEGUY Cécile

2013 *Anthropologie des pratiques langagières*. Paris : Armand Colin.

BUCHILLET Dominique

1983 *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Vaupès. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne*. Thèse. Université de Paris X Nanterre.

2004 *Sorcery beliefs, transmission of shamanic knowledge, and therapeutic practice among the Desana of the Upper Río Negro, Brazil*. In : Whitehead N. L. and Wright R., eds, *In darkness and secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*, Durham : Duke University Press, pp. 109-131.

CHARLIER ZEINEDDINE

2011 *L'homme-proie : prédation, agentivité et conflictualité dans les Andes boliviennes*. Thèse de doctorat, EHESS.

DESCOLA Philippe

1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris : Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.

1993 *Les lances du crépuscule. Relations jivaros, Haute-Amazonie*. Paris : Plon.

DURANTI Alessandro

1997 *Linguistic anthropology*. Cambridge : Cambridge University Press.

DURKHEIM Émile

1994 (1893) *De la division du travail social*. Paris : Puf.

ERASO Natalia

1995 *La palabra verbal en la lengua tanimuca*, Thèse - magister, CCELA, Université de los Andes. Bogota.

- 1999 “Cambios tonales en la palabra verbal”, in *Congreso de lingüística amerindia y criolla*, 6/1, Landaburu, J. & Rojas Curieux, T. (eds), Universidad de los Andes-CCELA, Lenguas aborígenes de Colombia. Memorias, Editorial Artes Ltda. Bogota, pp. 72-95.
- 2005 “De lo lexico a lo gramatical: sistemas de clasificación nominal en la lengua tanimuca”, *Amerindia*, 29/30 : 1, pp. 161-178.
- 2006 Yairimará Wejeñememajãrã Oka O’oriká Majároka. Historia de los Talleres de Escritura. In : Garzon O. A. (comp.), *Educación, escuela y territorio en la Amazonia colombiana*. Bogotá : Fundación Gaia Amazonas, pp. 237-261.
- 2013 “Expresión de nociones espaciales de localización en tanimuka (lengua de la Amazonía colombiana)”, in *Expresión de nociones espaciales en lenguas amazónicas*, Ospina Bozzi, A. (ed), Instituto Caro y Cuervo, Instituto Caro y Cuervo, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- FAVRET-SAADA Jeanne
1977 *Les mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard.
- FONTAINE Laurent
Voir la liste des travaux dans le document 3 : *Présentation analytique des documents et orientation des recherches futures*.
- FRANÇOIS Alexandre
2014 *Structures et dynamiques des systèmes linguistiques. Documentation, description, comparaison des langues océaniques*. Travaux rassemblés en vue de l’HDR. Volume 1. Mémoire de synthèse.
http://alex.francois.free.fr/data/AlexFrancois_HDR_Memoire.pdf
- GALINIER Jacques, Monod Becquelin *et al*,
2010 Anthropology of the Night. Cross-Disciplinary Investigations. *Current Anthropology*, Volume 51, Number 6, December, pp. 819-847.
- GARFINKEL Harold
2007 (1967) *Recherches en ethnométhodologie*. Paris : Puf.
- GAVIRIA Sofía Victoria, AZCÁRATE Luis José
1979 *Fonología y lexicología de la lengua tanimuca*. Universidad de los Andes, Facultad de Artes y Ciencias, Departamento de Antropología. Bogota.
- GEERTZ Clifford
1999 (1986) *Savoir local savoir global. Les lieux du savoir*. Paris : Puf.
- GUERRIEN Bernard
1999a *La théorie économique néoclassique. 1. Microéconomie*. Paris : La découverte.
1999b *La théorie économique néoclassique. 2. Macroéconomie*. Paris : La découverte.
- HORTY John F.
2001 *Agency and deontic logic*. Oxford : Oxford University Press.
- HUGH-JONES Christine
1979 *From the Milk River : Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge : Cambridge University Press.
- HUGH-JONES Steven
1979 *The Palm and the Pleiades : Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge : Cambridge University Press.
- JACOPIN Pierre-Yves
1972a Contribution au débat sur l’ethnocide des Indiens d’Amazonie. In : Jaulin R. (éd.), *Le Livre Blanc de l’ethnocide en Amérique*. Paris : Fayard, pp 193-204.
1972b Habitat et Territoire Yucuna, *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXI.
1977a Quelques effets du temps mythologique. *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, Congrès du Centenaire (Paris, 2-9 septembre 1976), vol. 2, Paris, CNRS, Fondation Singer-Polignac : 217-232.

- 1977b La parole et la différence, ou de l'entrée des Blancs dans la mythologie des Indiens yukuna. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*. 41. pp. 5-19.
- 1981 *La parole générative de la mythologie des Indiens Yukuna*. Thèse. Université de Neuchâtel.
- 1988 On the Syntactic Structure of Myth, or the Yukuna Invention of Speech. *Cultural Anthropology* 3 (2), pp. 131-158
- 1993-1994 (sous la dir. de) La parole mythique en Amérique du sud, *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 57-58.
- 2010 De l'agentivité dans, et de la parole mythique, *Ateliers du LESC*, n. 34. <http://ateliers.revues.org/8533>
- KALINOWSKI Georges
1996 *La logique déductive*. Paris : Puf.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine
1998 (1986) *L'implicite*. Armand Colin.
- LAKOFF George, JOHNSON Mark
1985 *Les métaphores dans la vie quotidienne*. Paris : Les Editions de Minuit.
- LAPLANTINE François
1996 *La description ethnographique*, Nathan, Paris.
- MASQUELIER Bertrand, SIRAN Jean-Louis (sous la dir. de)
2000 *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*. Paris : L'Harmattan.
- MALINOWSKI Bronislaw
1970 (1944) *Une théorie scientifique de la culture*. Paris : Seuil (Points).
1974 (1935) *Les jardins de corail*. Paris : François Maspero.
- MANCUSO Alessandro
2014 *L'agency delle entità non umane nella recente antropologia dell'Indigenous Lowland South America, Anuac*, Vol. III, 2.
- MATALLANA LAVERDE Carla, SCHACKT Jon
1988 The Jurumi : A Tribe of Miritiparaná, Amazonas. Paper read at the 46 th International Congress of Americanist, Amsterdam.
- MATAPI Carlos, MATAPI Bonifacio
1984 *Jupimi i'imacaño yucuna. La historia de nuestros antepasados en yucuna y español*. Lomalinda : Editorial Townsend.
- MATAPI Carlos, MATAPI Uldarico *et al.*
1997 *Historia de los Upichia*. Bogota : Tropenbos.
- MAUSS Marcel
1950 (1924) Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Sociologie et anthropologie*. Paris : Quadrige / P.U.F, pp. 145-279.
- MICH Tadeusz
2011 *Initiation into the Amazon*, VDM Verlag.
- MIRAÑA Abraham, MIRAÑA Hernán, PALACIOS Francis
2005 *Resguardo Camaritagua*. Bogotá : Conservación Internacional.
- MONOD BECQUELIN Aurore
2012 Introduction. La frontière épaisse. In : Monod Becquelin A. (dir.), *Frontières épaisses. Altérité et continuité en pays maya et en Mésoamérique. Ateliers d'anthropologie*, n. 37. <https://ateliers.revues.org/9170>
- OCHS Elinor, KEENAN Edward Louis
1987 Becoming competent speaker of Malagasy. In: Shopen T. (éd.), *Languages and their Speakers*, University of Pennsylvania Press.
- OOSTRA Menno

- 1978 El Blanco en la Tradición Oral : Historia e Ideología de Contacto en el Miriti-Paraná.
Paper read at the 46 th International Congress of Americanists, Amsterdam.
- PALMA Milagros
1991 *Les Letuamas, gens de l'eau. Mythes et légendes de l'Amazonie*. Paris : Côté-femmes
- PETRICH Perla,
2000 Diálogos entre el antropólogo y el informante. In : Monod Becquelin A. et Erikson Ph. (éds), *Les rituels du dialogue*, Nanterre : Société d'ethnologie, pp. 347-363.
- PUERTO GUAYABO
2000 *III Taller de unificación del Alfabeto Tanimuca Letuama. 20-27 julio del 2000*. Maloca de Puerto Guayabo. Resguardo Indígena del Mirití-Paraná Amazonas, COAMA, Bogotá.
- RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald
1968 *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris : Editions de Minuit.
- ROBAYO Camilo Alberto
2006 El lenguaje, la escritura, la escuela y el proceso de unificación de la lengua kamejeya en el río Mirití (Amazonas). In : Garzon O. A. (comp.), *Educación, escuela y territorio en la Amazonia colombiana*. Bogotá : Fundación Gaia Amazonas, pp. 215-235.
- 2007 Auffassung der person *inau'ke* un des *pensamiento* bei den Yukuna-Matapi, Thèse de doctorat (en allemand), Université de Marbourg.
- 2012 Ideologías lingüísticas y chamanismo entre los indígenas yukuna-matapí. *Forma y Función*, Vol. 25, n. 2, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 139-160.
- RUMSEY Alan
2009 L'anthropologie a-t-elle besoin de sa propre pragmatique ? In : Severi C. et Bonhomme J., (éd.), *Paroles en actes*. Paris, L'Herne. Cahiers d'anthropologie sociale, 5, pp. 43-62.
- SCHACKT Jon
1994 *Nacimiento Yucuna. Reconstructive ethnography in Amazonia*. Thèse. Université d'Oslo.
- 2014 A People of Stories in the Forest of Myths. The Yukuna of Miritiparaná, 2013, *Anthropos* 109 (2). pp. 739.
- SAUSSURE Ferdinand de
1972 *Cours de linguistique générale*. (édition critique préparée par Tullio de Mauro). Paris : Payot.
- 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.
http://archive.org/stream/rosettaproject_ycn_vertxt-1#page/n1/mode/2up
- 1978 Una gramática del Yucuna. *Artículos en lingüística y campos afines*. Bogota : Instituto Lingüístico de Verano / Digidec, pp. 1-52.
- 2000 El Yucuna. *Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva*, Institut Caro y Cuervo. Bogota, pp. 515-532.
- 2005 *Diccionario bilingüe Yucuna-Español, Español-Yucuna*, Bogota : Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados.
- SEARLE John R.
1972 *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*. Paris : Hermann.
- 1998 *La construction de la réalité sociale*. Paris : Gallimard.
- SERJE Margarita
2003 Malocas et barracones : cas tradition, biodiversité et participation en amazonie colombienne, *Revue internationale des sciences sociales*, n°178.
- SEVERI Carlo

- 2007 *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*. Paris : Editions Rue d'Ulm/Presses de l'Ecole normale supérieure.
- STROM Clay
 1992 *Retuarã Syntax: Studies in the Languages of Colombia 3*. Summer Institute of Linguistics and the University of Texas at Arlington Publications in Linguistics 112. Summer Institute of Linguistics and the University of Texas at Arlington. Dallas.
- TAMBIAH Stanley Jeyaraja
 1968 The magical power of words, *Man*, New Series, Vol. 3, N.2, pp. 175-208.
- TURNER Terence
 1991 Representing, resisting, rethinking : Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In : Stocking G. W., *Colonial Situations : Essays on the Contextualization of ethnographic Knowledge*. Madison : University of Wisconsin Press, pp. 285-313.
- VAN DER HAMMEN Maria Clara
 1992 *El manejo del mundo*. Bogota : Tropenbos.
- VON HILDEBRAND Martin
 1979 *Cosmologie et Mythologie Tanimuka (Ufaina)*. Université Paris VII. Thèse.
 1987a Datos etnográficos sobre la astronomía de los indígenas del noroeste amazónico. In: *Etnoastronomías Americanas*, Arias de Greiff, Reichel E. (éds.), Bogota : Ediciones de la Universidad Nacional, pp. 233-253.
 1987b "Modelos indígenas de la relación hombre-medio ambiente". In : *Estudio de los sistemas de explotación y manejo de los recursos naturales del Amazonas*, Anexo III. Bogota : Fundación Puerto Rastrojo (non publié).
- WEBER Max
 1995 (1921) *Economie et Société*. 2 vol. Paris : Agora.
- WRIGHT Georg Henrik Von
 1951 Deontic logic. *Mind*, 60, pp. 1-15.
- YUCUNA Eladio (comp.)
 1994 *Que'iyapeje yucu mari huapura'aco chu. Una colección de leyendas y mitos en yucuna y español*. Bogota : Editorial Alberto Lleras Camargo.