



**HAL**  
open science

**La part des femmes. Essai sur les rapports entre les  
femmes et les hommes MAI HUNA (Amazonie  
Péruvienne)**

Irène Bellier

► **To cite this version:**

Irène Bellier. La part des femmes. Essai sur les rapports entre les femmes et les hommes MAI HUNA (Amazonie Péruvienne). Sciences de l'Homme et Société. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 1986. Français. NNT: . tel-00373408

**HAL Id: tel-00373408**

**<https://theses.hal.science/tel-00373408>**

Submitted on 5 Apr 2009

**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.

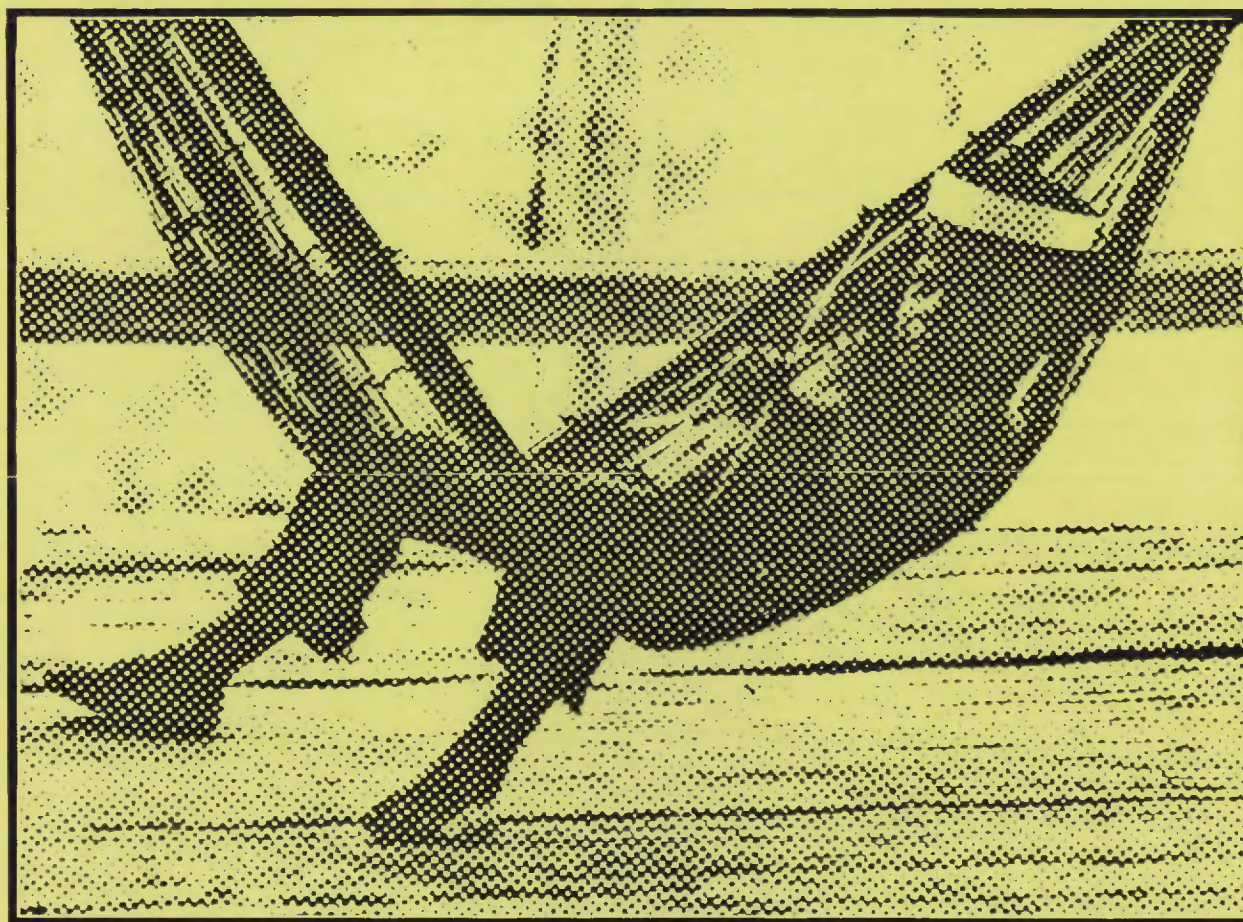
L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES  
THÈSE DE DOCTORAT NOUVEAU RÉGIME

II

# LA PART DES FEMMES

Essai sur les rapports entre les femmes et les hommes MAI HUNA  
(Amazonie Péruvienne)



présentée par IRÈNE BELLIER

sous la direction de Mme S. Dreyfus Gamelon

PARIS 1986

II

**LA PART DES FEMMES**

Essai sur les rapports entre les femmes et les hommes MAI HUNA  
(Amazonie Péruvienne)

présentée par IRÈNE BELLIER

au Jury composé de :

Mme Carmen BERNAND

Mme Simone DREYFUS-GAMELON

Mme Françoise HÉRITIER

M. Emmanuel TERRAY

## CHAPITRE V

## LA SCANSION DU TEMPS.

Un rythme masculin.

Les Mai huna se représentent le temps sous les traits de plusieurs grands-pères élevés au rang de chef ou guide, da beki bakina hã, "ceux qui nous conduisent"<sup>1</sup>. Le plus important d'entre eux, qui mène la file du changement périodique, est Lune, incarnation du héros culturel incinéré dans un bûcher de bois humide (M.5).

Les Mai huna ont-ils du cours du temps une définition unique? Le temps est-il pensé comme un devenir ou comme un espace de changement? Est-il fixe, immuable ou irréversible? Ces questions sont autant de pistes pour appréhender les modalités de la reproduction sociale et symbolique du groupe mai huna. Les hommes et les femmes sont engagés dans un cycle, plus précisément, ils sont placés sur une orbite qui, si les Blancs n'étaient venus fausser sa trajectoire, aurait eu toutes les chances de se reproduire indéfiniment.

Les Mai huna croient au thème de l'éternel retour à la lueur des astres qui les guident, et cependant plongés dans l'histoire et le changement occidental, les vieux constatent que les choses ne sont plus comme avant. Un vieux chamane lâche un avis glacé : "les jeunes d'aujourd'hui sont des

---

<sup>1</sup> L'expression peut être traduite par "ceux qui nous élèvent" dans le même sens où l'on élève ses enfants..

viracochas!" L'école, l'écriture, les rend tels, ils perdent la qualité d'êtres mai, d'êtres spécifiques dans la culture régionale. Le temps a donc fait son oeuvre, il est passé, sans retour. Cette idée de l'irréversibilité du mouvement temporel n'est pas encore inscrite dans la représentation du temps, si l'ordre temporel est, lui, bien marqué dans la langue. L'expérience consciente du temps se trouve encadrée, encore, par le soubassement organique qui est organisé temporellement. L'expérience de la mort introduit, dans le mythe, le temps mesuré de l'existence humaine. L'expérience des saisons et l'alternance du jour et de la nuit - réglée par le partage en deux des forces de la nuit et la mort de l'homme responsable de la permanence nocturne (M.6, annexe 3) - permettent de croire en l'éternel retour, en l'immuabilité de l'ordre alternatif. Les Mai huna ont un devenir, soigneusement pensé, au terme duquel ils s'intègrent dans l'ensemble des êtres périodiques réguliers, les astres. Foussière d'étoiles, les ancêtres mai huna veillent sur leurs descendants, ils sont simultanément coupés de l'humanité, absents de la vie ordinaire, et présents dans le ciel, qui est la terre primordiale miña bese, et dans les rites.

Le temps se mesure dans l'espace, dans les relations qu'entretiennent les habitants des deux sphères qui furent séparées par la mort, à l'aube de l'humanité : l'espace primordial, miña bese, et l'espace terrestre, yiha bese, sont les deux directions d'un temps circulaire.

La césure des deux mondes introduit l'histoire et la diachronie. La mort, la séparation des hommes et du héros

culturel, donnent un sens à la chronologie et permettent de se repérer dans le temps mai huna par époques successives. Le temps du héros culturel, Maineno bainu hã, tout à la fois pré-historique et contemporain, se distingue du temps des hommes, mai bainu hã, où les divers événements sont ordonnés et relèvent d'une logique différente de celle présente dans le mythe d'origine. Maineno est en dehors de l'histoire ou son moteur même, à l'origine de toutes choses. Il est rendu responsable de l'innovation, il autorise les changements vécus par les hommes. Le temps des hommes est donc contenu dans le temps du héros et cependant, il s'en distingue objectivement. L'histoire des hommes est en partie mesurable par les noms des protagonistes - une mémoire généalogique restreinte - et par les événements extérieurs qui, nous étant connus, révèlent une dimension historique. Les récits à caractère historique se distinguent formellement des mythes de genèse, les premiers rappellent le souvenir d'événements passés, les seconds ont une valeur infinie. Mais le passé n'est jamais absolument révolu. Le temps des hommes court sans que jamais les personnes soient coupées de leurs origines : vivantes, elles rendent hommage à leurs ancêtres, défuntes elles visitent et conseillent leurs descendants. Les Mai huna vivent un temps cyclique et leur système rituel de reproduction est construit en boucle : tous les échanges sont orientés et jamais ne doivent être interrompus. La mort introduit une brisure fictive que les vivants s'attachent à surmonter par un traitement adéquat des morts.

Il est important de remarquer que le temps est symbolisé par des grands-pères, figures classiques de la durée matérialisant le temps, et que ces grands-pères sont mus par un principe "fécondant" qui est la raison même de leur existence. Ils sont des vitalisateurs. Ce sont des êtres masculins qui sont chargés de régler, d'incarner et de signaler le cours du temps. Tissu fragile entre les mains des hommes qu'il emporte vers la mort, le temps est une dentelle dont les points sont noués par les hommes, au moment des rites, génération après génération, sans jamais couper le fil.

Ainsi que le remarque F.Y Jacopin, l'espace-temps est "une projection sociale et chaque population le nomme et le mesure autrement; il est fonction du rapport au réel et chaque fois sa représentation ou plutôt la rationalité qui s'en dégage constitue une autre réalité." (1977 : 219).

Ce chapitre introduit le temps mai huna sous trois aspects : le premier concerne la représentation de la mort, le second présente les grandes divisions du temps et le troisième s'attache au symbolisme des êtres marqueurs du temps en relation avec la notion de calendrier.

### 5-1 : LA REPRESENTATION DE LA MORT.

La mort est une étape naturelle que l'on franchit de son plein gré, "il/elle veut mourir", ou que l'on subit par la malveillance d'autrui. Il s'agit dans le premier cas de la vieillesse et du suicide, dans le second, de la maladie qui

résulte du chamanisme agressif, de l'accident et de la mort subite. Les malades sont soignés par tous les moyens envisageables - cure chamanique, plantes médicinales, médecine moderne - s'ils consentent au traitement. Nul ne peut être soigné sous contrainte.

#### 5-1.1 : Les pratiques décrites dans la littérature.

Le père S. Tejedor évoque une coutume curieuse des Orejones/Cotos en 1927 : "Ils ne supportent pas que le malade souffre et n'ont à son égard ni compassion ni patience. S'il ne guérit pas, on l'invite à boire du poison, on l'abandonne ou encore on lui applique le despenador, "quitteur de peine": ceci consiste à allonger le malade par terre et sur le dos, à lui passer un gros morceau de bois en travers de la gorge sur lequel un homme de chaque côté pèse de tout son poids... Les inutiles, infirmes et paralytiques n'ont pas droit à la vie<sup>2</sup>." (1927 : 23). Cette version mai huna du garote vil n'a jamais été évoquée par eux, ni n'apparaît dans aucun mythe. L'empoisonnement au barbasco<sup>3</sup> est une pratique courante pour se suicider ou mettre fin à ses peines physiques : selon son état, le malade le prépare lui-même ou demande l'aide d'un parent.

A l'époque de Tejedor, les morts étaient abandonnés s'ils succombaient de la "peste" (maladie épidémique d'origine occidentale); mourant naturellement ou par euthanasie,

---

<sup>2</sup> Aujourd'hui les infirmes, attardés, anormaux sont entretenus par leurs parents.

<sup>3</sup> Longocarpus Nicou.



ils étaient incinérés dans leurs hamacs avec toutes leurs possessions - lances, fusils, massue, mortier, maison...- "pour que l'âme rejoigne le dieu Tanto (?) dans la sphère céleste." Certains - Tejedor ne précise pas lesquels, mais il pourrait s'agir des guerriers et des victimes de raids - ne recevaient pas ce traitement et les vivants devaient revenir par des chemins inconnus et effacer leurs traces pour que les morts ne les suivent pas (ibid : 24). Au même moment, Tessman observe des incinérations : "la crémation dure une journée, les os et le crâne sont complètement brûlés, les hommes, les "sorciers", les femmes et les enfants sont incinérés de la même manière. Quelques-uns enterrent les enfants, étendus sur une plaque d'Iriarte, dans la maison qu'ils continuent d'habiter. Le chien d'un mort reste en vie, la partie de la plantation du défunt proche de la maison est détruite, le reste appartient à la veuve en usufruit (on ne sait pas si le veuf hérite!)" (Cf. Tessman 1930 : 202. Trad. J. Marchand).

#### 5-1.2 : Le mythe du Chemin des Morts (M.8).

##### MAIGOGO HÉYARID : "Le pont des jambes de Maigogo".

Il a vu... Il y a longtemps...Voici le récit confié par celui qui s'est envolé pour voyager dans le ciel. Il a raconté ce qu'il a vu en se promenant lorsqu'il est parti voir le pont des jambes de Maigogo.

Il est monté voir comment les gens atteignent le pont des jambes de Maigogo. Il les a vu passer sur le pont ou tomber lorsqu'elle replie les jambes. Ase a vu cela en se promenant.

A leur mort, les personnes passent sur le pont des jambes. Sans rien dire elle replie ses jambes et les fait tomber. Elle ne fait pas plonger ceux qui ont vécu en traitant correctement leurs alliés. Ils

passent tranquillement. Ase raconte, il raconte ce que chante la mère des chants :

(Chanté):

"Maigogo dit : passez sur mes jambes. Ils vont en amont pour voir, ils parlent du pont des jambes peintes. Ils remontent la rivière et voit celle qui fait un pont en étendant les jambes. Elle se retourne comme le papillon Morphée (bleu intense) et les fait passer. Elle leur fait franchir le grand fleuve. Là se dresse la femme aux seins jaunes, au lait empoisonné. Là se dresse Maiguru. Maiguru frappe pour les attraper, prend ceux qui parlent bien, il les cueille comme des feuilles et les baigne d'un liquide rouge ou blanc-bleuté."

(reprise du récit)

Il verse un liquide bleuté sur ceux qui ont été enterrés, rouge sur ceux qui ont été brûlés. Il leur parle. Avec sa lance il pique les gisants pour les attraper. Il les redresse, il les transforme, il les fait revivre et l'on entend le tonnerre "guru guru guru guru...". Pour ce faire, Mai guru place dans une grande marmite tous ceux qui se sont posés sur la poutre maîtresse de la maison (métaphore des défunts). Il pique les morts avec sa lance lorsqu'ils partent au ciel en se traînant, il les redresse "guru guru guru", il les recrée.

Là aussi se trouve Yima ohetoyo, la femme au lait empoisonné. Elle cherche à tuer en proposant son sein. Elle se fâche pour obliger les morts à boire son lait empoisonné. Elle les regarde, debout, les seins jaunes, le lait empoisonné, elle dit : "Viens téter".

Quand Maigogo replie ses jambes pour faire tomber les morts, Maiguru les attrape à la raquette. Il les fait sortir, il pique les âmes trainassantes, il les redresse. Puis il baigne de liquide rouge les morts incinérés, bleu, les enterrés. Les âmes batina blanc-bleuté se redressent et brillent, les âmes incinérées s'illuminent de rouge. Elles brillent la nuit. Quand vient la nuit, les morts clignent.

Ase a raconté ce qu'il a vu en se promenant. Maigogo parle aux morts et les fait passer, elle replie ses jambes pour les faire tomber. Maiguru les rattrape et les relève.

Ceux qui tombent complètement se transforment en poisson bujurqui<sup>4</sup> : ceux-là ont mal parlé à leurs alliés, ils ont copulé avec leurs parents. Maigogo n'aime pas ceux qui ont vécu en pensant mal, ils ne lui font pas plaisir. Ceux qui ont bien traité leurs affins passent tranquillement sur le pont de ses jambes.

---

4 Famille des Ciclidés.

Quand ils sont passés, la femme au lait empoisonné se retourne pour les tenter, debout elle les regarde avec ses seins jaunes...

Maiguru pique les âmes qui se traînent, il les sort, les redresse. Elles commencent à parler. Il se pose sur la poutre maîtresse du toit, il les place dans une marmite qui bouillonne "guru guru guru" comme la marmite de manioc, comme le bourdonnement des abeilles. Ce sont les âmes qui parlent quand il les transforme et qu'elles se redressent.

Ase est venu raconter ce qu'il a vu en se promenant, quand il s'est envolé il s'est promené en bourdonnant. Il a vu ce qui se passe là-haut dans le ciel et il est venu raconter.

Il s'est posé sur le tronc des âmes, bati kumu, immense tronc qui s'allonge et s'illumine de blancheur, où se dirigent les personnes. Il allume ce tronc étendu qui est la maison des miña mai, "gens primordiaux". Là se trouvent ceux qui ne savent pas comment passer. Qui vient? Pourquoi vient-il?

"Je ne suis pas de ceux qui se dressent là-bas et pleurent "bio bio bio".

Les autres arrivent en courant et se penchent pour regarder ceux qui pleurent debout. Ase leur répond qu'il n'est pas de ceux-là. Les morts emmènent les nouveaux arrivants en les prenant par la main.

Celui qui s'est envolé là-bas raconte tout ce qu'il a vu, comment ils font là-haut, comment Maiguru les transforme en faisant tonner...

Ainsi font les gens à leur mort. Ils s'en vont sur ce large chemin que l'on voit aller jusqu'en haut. Ils vont au ciel se poser sur le tronc des âmes. Ils attendent en pleurant pour le franchir.

Ase a raconté sa vision du monde primordial, il s'est promené en volant, il est le conteur. Il a parlé, les autres ont écouté et racontent maintenant. Cela se passait autrefois, ce n'est pas de ce temps.

[ Lino le chamane répète plusieurs fois les diverses étapes et poursuit.]

Quand il est parti, Ase a vu un homme assis au bord de la rivière avec ses ornements d'oreilles. Cet homme est la cigale qui chante à la mi-année, son nom est Kuako. Ase qui se promenait seul, a vu le "père de la mi-année", Kuako, venir par ici, il l'a vu engrosser les créatures de ineyi, le père des pifuayos. Maintenant les fruits se dressent bien mûrs, au temps des pifuayos, inenu, leur face devient jaune, les fruits rougissent. En se promenant de la sorte le visionnaire a tout vu, il a tout raconté.

Il a entendu sonner les maracas quand il se promenait, il a vu secouer les sonnailles de l'autre côté. Il est revenu ici faire la même chose et voilà pourquoi nous vivons en faisant chanter les maracas.

Il a entendu le maître de l'autre côté se déplacer en remuant les sonnailles, il l'a entendu secouer les maracas. En se promenant, il a tout entendu, il a vu toutes sortes de choses.

Quand la cigale Kuako, père de la mi-année est allé parler aux Mai huna, il est allé écouter les gens discuter. Quand il entendit les gens parler, il chercha leur maison. "Il n'y a personne là où nous vivions, où sont-ils allongés dans leurs hamacs à discuter? Les maîtres de maison ne sont-ils pas là?"

La flûte est suspendue au milieu de la poutre faîtière. Il essaye de souffler, il veut donner le ton juste mais quand il souffle un son bien différent sortit "hui hui hui". "Ne touche pas! Ne fais pas cela à ton grand-père!" lui dit un homme [autre version; sa propre femme défunte l'avertit de ne pas souffler dans les os du grand-père].

Celui qui a tout vu en se déplaçant a raconté. Quand il l'entend lui parler ainsi il passe son chemin pour voir plus loin. Il voit un homme qui regardait courir l'eau, assis au bord du fleuve, avec ses ornements d'oreilles. Il va à sa rencontre sur une petite hauteur, là-bas, au port de sa maison il regarde courir l'eau...

Le mythe se poursuit sur l'inversion entre le monde primordial et le monde terrestre et une autre version fait le récit du rituel des prémices de pifuayos. Ces deux parties peuvent être séparées du corps précédent et racontées chacune comme un tout autonome. La version intégrale de M.8 se trouve en annexe 3.

Plusieurs mythes décrivent les aventures savantes du chamane Ase, appelé yao sanu ũiki, "gisant à l'intérieur de terre", dans la communauté de l'Algodon. Maître-chamane et modèle pour les hommes, sa chair fut dévorée par les esprits Ma bahĩ, "gens-rouges", ses os broyés par les dents de jaguar, son cœur remis entre les mains de sa femme défunte, iminuto. Rendu léger par ce traitement libérateur de l'esprit, il reprend forme humaine dans les mains des mêmes

esprits : des tiges de Brugmansia (toe) remplacent ses os, les fibres composent sa chair (cf. M.10, annexe 3).

Le mythe présente trois enseignements : le premier expose les voies du savoir chamanique, le second aborde le processus de renaissance des morts, le troisième témoigne des communications entre les différentes sphères cosmiques, entre les différents états de la personne. Certains locuteurs (ou certaines versions du mythe) introduisent la personne de Maineno qu'ils rendent responsable, en collaboration avec ou en substitution de Maiguru, de la transformation des morts muets en êtres de paroles lumineux, en étoiles. Ce mythe appartient au temps des hommes d'autrefois, doe baisenu hã, il situe l'origine chamanique de la parole sur l'au-delà, terre primordiale, terre non polluée, espace de gestation du monde. Le récit suit une forme originale, cyclique. La transformation des morts est racontée peu à peu, chaque épisode est repris en partie dans l'épisode suivant et régulièrement intervient le leitmotiv qui distingue les étapes; "Ase est venu raconter ce qu'il a vu". La forme illustre l'aller-retour entre les deux mondes que le mythe rend explicite en liant transformation des morts et rites de prémices du pifuayo. Aucun terme temporel n'apparaît pour indiquer la durée, le temps dans lequel se situe le voyage des morts, le voyage du chamane, ce qui rend plus important l'effet de cycle répétitif et consolide l'idée de communication des espaces. Avant la naissance de l'humanité, durant le temps rituel, après la mort de la personne, les

deux mondes se rejoignent, l'espace terrestre se fond dans l'espace miña.

### 5-1.3 : L'origine de la mort.

La mort est introduite dans la société comme un préliminaire incontournable de l'existence sociale. Le mythe de Jaguar Céleste (M.3) expose l'origine d'un héros culturel dont le père est défunt : il lie la socialisation de cet être à la vengeance du père et qualifie le héros de "porteur de mort"; il assortit le vol du feu de cuisine de l'augure de la mort du héros et de son incinération. L'expérience de la vie est d'abord l'expérience de la mort.

Le monde étant créé une première fois, l'humanité est détruite sous le déluge : "Et tous les hommes devinrent termites!" (M.7, annexe 3).

Fuis le monde étant créé une seconde fois, le fils de soeur de Maineno sépare le ciel de la terre, sur ordre de son frère de mère, et l'humanité coupable d'un excès de curiosité est tout entière enterrée. Le héros déclare alors : "Les personnes ne viendront plus me voir en chair et en os mais seulement en esprit" (M.2). La mort est officiellement reconnue.

Depuis, la mort est devenue le moyen de régler l'ordre cosmique : c'est ainsi par exemple que la nuit permanente est réduite à un temps raisonnable par la mort de l'homme dans le couple Naiyo, maître de la nuit. Elle règle l'ordre social et il apparaît que la mort est toujours le fruit d'un acte

humain, sanction d'une faute ou d'une agression, agression en retour.

Soumis à une existence brève, les hommes ont perdu l'immortalité par la faute d'une femme qui ne sut répondre à l'appel du démiurge "régénérateur" (M.12).

Antérieure à l'existence sociale, la mort précède la naissance des hommes. Miña bese, le monde primordial, vert, tendre<sup>5</sup>, qu'atteignent les défunts, est simultanément un espace de gestation et un lieu de repos.

#### 5-1.4 : L'accès à la terre primordiale.

Il existe deux moyens et deux chemins pour accéder à miña bese. L'un des moyens est lié à l'expérience chamanique, l'autre à la mort, l'un des chemins conduit du faite de la maison au grand "tronc des âmes", l'autre remonte le cours de la rivière. La transformation chamanique ressemble à une petite mort, car il est nécessaire que le corps meure ou se transforme profondément pour que l'esprit se libère et explore le cosmos. Ase, le chamane vole, plane, voit, écoute, apprend, transmet. Il est pur esprit, il répond à la condition formulée par le héros culturel pour passer d'une terre à l'autre. Il existe au faite de la maison un espace qui a la propriété d'être une zone de communication entre l'intérieur et l'extérieur, le microcosme et le cosmos. L'âme s'échappe par ce point, Ase et les chamanes utilisent ce passage, Maiguru vient y chercher les défunts, les os du

---

<sup>5</sup> Traduction du siona, wiña (miña). (cf. Cipolletti, 1985).

grand-père (soleil) y sont suspendus, les ancêtres, les chamanes défunts, les miña mai, "gens primordiaux", passent par cet espace pour participer au rite de prémices du pifuayo. Ce point est en correspondance avec le sommet du crâne (le sinciput) qui est ouvert à la naissance, dans les premiers temps de la formation de la personne (les fontanelles des bébés), et symboliquement ouvert au moment de la transformation de la personne chamanique. La fermeture de ce point est semblable à la pose d'un couvercle sur une marmite, Yĩöyi, vocable formé sur la racine, Yĩö, qui signifie "tête". La correspondance entre ces points conduit la personne en cours de transformation jusqu'à la marmite de Maiguru où elle renaît - rappel de la naissance de l'enfant-soleil - à la condition d'étoile.

Le chemin des morts est ouvert à tous, hommes, femmes, enfants, chamanes, et également semé d'obstacles. Maigogo, nommée Ačida sur l'Algodon, est une femme aux grands pieds formant pont, entièrement peinte au roucou. Elle est souvent appelée yočiko ago hai tēteqao "le grand papillon Morphée qui transforme". Elle fait le tri des bons et des mauvais, ces derniers recevant plus un avertissement qu'une sanction pour comportement délictueux puisqu'ils sont récupérés et transformés, comme les autres, par Maiguru. Pour certains informateurs, le passage de la rivière est semblable au franchissement d'une porte : "les hommes qui n'ont pas fait l'amour atteignent Miña bese et en reviennent, les autres ne



peuvent bouger. Les gens purs ont ramené du sable de leur voyage mais n'ont pu voir Maineno<sup>6</sup>."

La femme aux seins jaunes, au lait empoisonné, est une figure repoussante qui n'a ce rôle tentateur que pour mieux distinguer naissance réelle et re-naissance. Folle de maternité, la femme devient meurtrière en sortant du rapport particulier qui la lie à son enfant. C'est une autre image des dangers de la maternité que l'on a vus au chapitre trois. Le mythe de "la visite au ciel" (M.9) et tous les mythes traitant de Miña bese montrent que le monde de l'au-delà n'est, pour les vivants, qu'en apparence semblable au monde d'ici-bas : il y règne un froid terrible, le feu est le coeur des défunts incinérés, le manioc est du poisson, les poissons revivent après avoir été pêchés et mangés, pour pêcher il faut se harponner soi-même... Dans ces conditions, le lait d'une femme ne peut être consommable, il est au sens propre, passé.

Maiguru, l'esprit-tonnerre différent de Mĩhĩ, l'esprit-foudre, transforme les morts en étoiles. Le roulement-bourdonnement très particulier qu'il produit signifie aux hommes qu'un mort passe entre ses mains. Le roulement sourd du tonnerre "guru guru guru" est le bruit du manioc qui bout dans la marmite, métaphore sonore de la cuisson-renaissance, le bruissement des ailes d'abeilles,

---

<sup>6</sup> Cette anecdote est la vision mai huna du voyage d'Armstrong sur la lune qui leur fut raconté par un évangéliste nord-américain de l'I.L.V. Lino tenait absolument à l'idée que Maineno était hors d'atteinte des expéditions inter-sidérales des Blancs, mais l'idée de chasteté présentée ici est manifestement d'influence religieuse.

messagères de la mort entre les deux mondes, la parole des morts-vivants. Ce bruit s'entend dans les périodes très chaudes de l'été, à la saison des pifuayos, lorsque le grand-père cigale<sup>7</sup>, Ineyi, est présent sur terre et, Kũáko, père de la mi-année, présent à Miña bese, au moment où les hommes réalisent le rite de prémices du pifuayo.

Les morts deviennent des miña mai "gens-primordiaux" et développent des activités sociales semblables à celles des hommes sur terre. Ils sont intégrés dans ce nouveau monde en franchissant, bati kumu, "le grand tronc illuminé de blancheur" à l'aide de leurs parents, doihuna, "consanguins"<sup>8</sup>. Ce nouveau monde est "tellement meilleur" que le monde ici-bas que les Mai huna défunts baignent dans la félicité. Les pifuayos ne manquent jamais et la vie est une suite de fêtes dans la maison Miña de la mère primordiale Nukeo.

Les morts se transforment en étoiles, ils brisent avec le cycle de la vie diurne des hommes et s'installent aux côtés de leur père spirituel, Maineno-Lune. Les étoiles ne sont pas nommées mais spécifiées par leur taille et leur couleur : les grandes, hai tuku, sont les chefs, les blanches, bo tuku, sont les personnes ordinaires, les rouges, ma tuku, sont les incarnations des chamanes : "elles ne brillent que d'un oeil" à la différence des lucioles, tuku,

<sup>7</sup> Le jeu des grands-pères cigales est développé plus loin.

<sup>8</sup> Nous pensions que ce tronc symbolisait la voie lactée mais il n'est sans doute que sa partie finale. La voie lactée est le chemin des pécaris et des animaux, baima, depuis le monde souterrain - espace de la gestation des êtres animaux - jusqu'à Miña bese où se retrouvent les âmes des animaux tués à la chasse.

dont les deux yeux clignent et qui sont le support temporaire des âmes en partance vers Miña bese. Ces lucioles-âmes, batina, reviennent hanter leurs lieux de vie jusqu'à leur transformation. Les couleurs des étoiles ne signalent plus un traitement différentiel des morts, comme dans le mythe, mais un statut différent, les morts étant aujourd'hui tous enterrés.

#### 5-1.5: La difficile séparation des vivants et des morts.

Le principe de vitalité d'une personne est concentré dans son cœur, ãbi, siège de la pensée et de la raison. ãbi se transforme en âme ou esprit, bati, durant le temps du rêve et à la mort<sup>9</sup>. S'il est animé d'un désir de vengeance il devient ãĩko, une âme agressive dont le nom signifie "elle dévore". Le désir de vengeance d'un mort dépend des rapports qu'il eut avec les vivants, de la qualité de sa mort et des éventuelles souffrances endurées. Une personne dont l'agonie s'est prolongée, est réputée se chercher une âme de compagnie avant de se lancer sur le chemin des morts. Les manifestations des ãĩkona sont le plus souvent pacifiques, mais elles servent aussi de signes annonciateurs, ou explicatifs, de la maladie et de la mort. Elles se trouvent en tous lieux fréquentés par les hommes, particulièrement sur les chemins de forêt, mais elles hésitent à pénétrer dans les maisons protégées par une barrière chamanique. ãĩko est multiforme, elle prend forme et substance dans les

---

<sup>9</sup> Bati dérive de bate participe passé de "vivre".

descriptions particulières des gens : ce peut être une blanche forme aérienne, une feuille immobile dans le vent, un sifflement nocturne. Áiko est la raison de tout ce qui est étrange : un pot cassé sans motif, une poussée retournant la pirogue, une fermentation anormale de bière... Les gens ne peuvent se débarrasser d'elles tout au plus peuvent-ils, en rêve ou par l'intermédiaire d'un chamane, leur demander de les laisser en paix et se protéger de leurs actions. Les vivants se chargent de leur rappeler l'existence du chemin des morts et la nécessité de se retirer. Eventuellement, ils les guident et leur conseillent de ne revenir que lorsqu'elles sont invitées.

Habituellement, à la seconde où s'éteint une personne on entend le départ de l'âme qui prend une pirogue pour remonter le chemin des morts. Les jours suivants, les chamanes et les proches parents rêvent et dialoguent avec elle en prenant du yagé. L'âme apparaît dans son enveloppe corporelle, dans les vêtements qu'elle portait, mais elle est sans poids, ses pieds ne touchent pas le sol. Durant une semaine, il est interdit de faire de la bière car l'âme refuserait de partir et risquerait de contaminer la bière des vivants. Le dialogue peut durer près d'un an puis l'âme s'efface, elle se rapetisse, se tient à distance dans la vision onirique ou hallucinatoire, elle parle de plus en plus doucement et finit par ne revenir que de temps en temps. Sa transformation à Miña bese est achevée, ses parents l'ont aidée à passer "l'arbre de blancheur". Elle ne revient

désormais que sur invitation, lorsque les hommes offrent le rite de prémices du pifuayo à la mère primordiale.

Autrefois tous les moyens étaient mobilisés pour accélérer la séparation des morts et des vivants : la maison brûlait avec le propriétaire défunt, ses objets personnels disparaissaient, rien de ce qui pouvait attacher une personne à sa terre natale n'était conservé. Certaines pratiques particulières environnaient la mort des chamanes et notamment celle des "grands buveurs de toe", pei ũkučikina hã, pour éviter leur transformation en jaguar et leur rémanence terrestre : le cadavre était baigné dans l'eau de macération de son hamac<sup>10</sup>, du sel ou du piment était placé sur les yeux, le nez et la bouche pour l'empêcher de retrouver le chemin de sa maison. En devenant jaguar, le chamane perd le sens de la famille et dirige son agression indistinctement sur les responsables de sa mort et sur ses propres parents.

Les cendres des morts, pures de tout mélange, étaient consommées par les volontaires en garantie de longue vie s'ils les ingéraient sans tousser. Le moindre étouffement signalait une mort rapide et pour ce motif, nombreuses étaient les abstentions qui n'avaient aucune conséquence fâcheuse.

Aujourd'hui, les Mai huna enterrent leurs morts en suivant la coutume métisse des veillées funébres.

---

10 Le hamac est une propriété personnelle des hommes qui les soutient durant tous leurs voyages dans le monde miña, monde du yagé. Fait en fibre de chambira par l'épouse, le hamac ne résiste pas à l'eau. Ce procédé signale qu'il ne doit pas survivre à la mort du chamane, il ne doit pas abriter ses voyages qui de façon symétrique seraient des voyages en direction de la terre, en direction des vivants.

L'origine de l'enterrement. Hatire Kti hã (M.11)  
"Histoire de raie".

Au temps où la raie était une personne elle vint dire :

- Pourquoi ne pleurez-vous pas lorsque vous jetez vos morts à l'eau? Nous ne faisons pas ainsi, quand meurent nos frères nous pleurons, vous, vous ne pleurez pas et vous jetez vos morts là où j'habite. Elle est montée à terre dire cela, elle est sortie de l'eau pour leur apprendre.

- Il faut pleurer ainsi!

Elle leur montrait avec sa lance comment ils devaient se lamenter. Elle courait de-ci de-là avec sa lance :

- Voilà comment les vivants doivent pleurer les morts!

Maintenant les gens pleurent leurs frères. Ils ne savaient rien avant. Ils jetaient leurs morts à l'eau. Maintenant tous pleurent, les Blancs du Napo pleurent, les Mai huna pleurent aussi. La raie étant venue leur apprendre, les Mai huna se sont mis à enterrer leurs morts et à pleurer leurs frères.

Ce mythe retrace l'introduction d'une coutume blanche chez les Mai huna. Il convient de savoir que la raie est un personnage associé aux blancs, elle est, dans un autre mythe, le chapeau du blanc. Il faut noter l'inversion entre l'eau et le feu ,peut-être parce que le feu vient de l'eau (M.3) : les Mai huna n'ont jamais jeté leurs morts au fleuve mais toujours au feu. Le feu n'est à aucun moment associé aux Blancs.

Le corps est préparé, les paupières closes, le menton attaché. Recouvert d'un linceul, entouré de bougies, il est allongé la tête au soleil levant, les yeux tournés vers Miña bese. Un simulacre d'office chrétien est assuré par un métis qui récite une prière et distribue les bénédictions. La veillée funèbre dure plus de 24 heures et réunit l'ensemble

de la communauté : les femmes pleurent à grands cris, les hommes boivent, fument, plaisantent et les affins construisent le cercueil très ajusté au corps. Deux repas sont servis. La mise en bière a lieu à l'aube et le cercueil est scellé au lever du soleil. Une intense dramatisation accompagne ce moment, les pleureuses à la voix cassée forcent le ton, les hommes laissent tomber une larme, les petits enfants épouvantés sont passés au-dessus du cadavre pour leur assurer une longue vie... Puis tout le monde se dirige vers le cimetière et un nouveau moment dramatique accompagne le jet des poignées de terre et le remplissage de la fosse. Le corps est enterré profondément pour éviter qu'un animal ne cherche le cadavre, et durant plusieurs jours on observe le monticule pour voir si l'âme du défunt manifeste sa présence.

Tout étant consommé, chacun rentre chez soi se reposer. Plusieurs jours durant les femmes ne préparent aucune bière, les petits-enfants n'attrapent plus les lucioles...

La mort a changé de nature, elle est aujourd'hui devenue un problème marchand pour deux raisons. La première est que les objets de valeur des morts (machette et fusil principalement) sont conservés par les personnes qui expriment le désir de les posséder, ce qui tend à maintenir les défunts sur terre et éventuellement provoque leur colère. La seconde est que la mort est une affaire individuelle qui n'engage en aucune manière la solidarité économique des consanguins et des affins de telle sorte que le conjoint du défunt est amené à s'endetter lourdement pour assurer une

fête qui agréera à la communauté et au mort : s'il n'y a pas assez d'eau de vie, les hommes refusent ce qu'ils considèrent comme une contrainte (porter le cercueil par exemple...); si le mort n'est pas satisfait il refuse de partir, ennuie ses parents et prend des otages... Dans ces conditions les rapports entre les vivants et les morts sont temporairement déréglés ce qui induit un déséquilibre dans le cycle de vie de la société. Le temps *mai huna* est perturbé par le temps des Blancs.

#### 5-2 : LES GRANDES DIVISIONS DU TEMPS.

Le concept de temps est porté par le morphème, nu, placé en suffixe de divers déterminants qui modulent sa valeur. Il possède le sens de "temps de..., époque, saison," et indique la durée dans le temps abstrait comme dans le temps climatique.

- L'année en soi n'est pas nommée, mais le décompte des années s'opère à partir de la saison du pifuayo. Le temps du pifuayo, inenu, ouvre le cycle annuel et sert de date de référence dans le passé ou dans l'avenir. Ainsi par exemple : tepe inenu tayose, "il y a deux ans", "deux temps du pifuayo passés"; tepe inenu daakire, "dans deux ans", "deux temps du pifuayo venant".

- Le mois est nommé par le terme, mai, qui désigne la lune<sup>11</sup>. Les mois ne sont pas individualisés, ils ne possèdent pas de nom propre. La révolution de l'astre dans le ciel est 11 Le nom complet de lune est, mai ñami aki, "astre de nuit".



le passage d'un être animé parmi les hommes. La mention d'un mois s'accompagne toujours de la particule aq̄, "il est", uniquement applicable à un être animé masculin. Selon qu'il est complété d'une forme verbale passée, ou future on sait vers quelle direction se tourne le discours. Ainsi par exemple : mai tei aq̄ o kuakoqu, "il y a un mois j'ai cuisiné des bananes", mai tei aq̄ o kuakoyi, "dans un mois je cuisinerai des bananes". L'expression mai tei aq̄ pourrait très bien dans un contexte différent se traduire par "(c'est) un seul homme".

- L'année est divisée en trois saisons principales, fluctuant dans le temps en fonction des événements météorologiques. La première saison qui dure de décembre à mai est le temps du pifuayo, ɲenu, la seconde de juin à juillet est celle des crues et des hautes eaux, kuedakanu, la troisième d'août au retour des pifuayos est celle du "père de la mi-année", kũãkonu. Chaque saison est divisée en périodes qui peuvent à l'instar des saisons servir de références temporelles. Elles correspondent à des temps de maturation des fruits sylvestres, et aux temps de reproduction des animaux. Ainsi par exemple : ɲenu "temps de l'aguaje<sup>12</sup>", juin, octobre; ñukabɪ yianu, "ponte des caïmans", juin-juillet; mĩã yianu, "ponte des oiseaux", mars-avril; bai banu, "naissance des animaux", février-mars... Chaque temps est pensé précisément par rapport aux activités que les hommes peuvent développer compte tenu d'un certain état de la

---

12 Mauritia Flexuosa.

nature. Ceci est détaillé plus loin avec le calendrier saisonnier.

- Le morphème nu situe le locuteur ou l'auditeur dans l'espace-temps et la langue n'établit pas de distinctions morphologiques entre l'expression chronologique ou l'expression climatique du temps. L'été est "le temps de l'ensoleillement", ĩsinu, l'hiver "le temps de la pluie", okonu, notions élastiques qui s'adaptent aux changements climatiques fréquents dans la région. Ils ne désignent pas une saison au sens classique mais une durée variable d'ensoleillement ou de pluie qui peut revenir plusieurs fois dans un cycle annuel.

- Le jour et la nuit sont distingués par des morphèmes qui se réfèrent à la lumière ou à l'obscurité : mianu, "temps de l'illumination = jour", ĩami, "nuit". Mais les jours sont comptés en nuits de sommeil (périodes obscures). Ainsi par exemple : qĩõpẽ qĩõ kanisaohõĩ, "Dans 15 jours = 15 sommes étant accomplis". La journée de vingt-quatre heures est découpée en séquence : l'aube, ĩia nea, "encore obscure"; le lever du soleil et le matin, mai mihĩ; le midi, mai hora stikire, "quand l'astre est collé au milieu"; l'après-midi, neato, "vers l'obscurité", le coucher du soleil, mai tonehĩ, "l'astre tombe". Dans la journée, les heures sont indiquées par un geste de la main en direction de la position du soleil, dans la nuit, le temps est mesuré par le chant des animaux nocturnes qui se manifestent indépendamment de lune et avec une régularité plus certaine. Le crapaud, maguro<sup>13</sup>,

---

13 Non identifié.

chante à 9 heures du soir et à 1 heure du matin, le grillon, musu, chante à deux heures, une pénéllope et un hocco chantent à 3 heures, le mitu-mitu à 4, une espèce d'aigrette à 5. L'expression du temps nocturne est formulée en termes poétiques, la voix remplace le geste utile pour les heures diurnes : à l'heure où chante le mitu-mitu, à l'heure du silence, quand nulle voix ne s'élève (à minuit, bišimahĩ, "no suena", yĩmahĩ, "no canta").

- Le temps s'apprécie par un vocabulaire complet de lexèmes à valeur temporelle et à valeur aspectuelle que nous ne détaillerons pas ici mais qui permet de ranger les actions dans un ordre temporel sans grande profondeur dans le passé ou le futur. Ce qui précède avant-hier, keñamena, est "d'avant", doe, ce qui suit après-demain, kamañata, est "après", hete : les deux mesures pouvant être spécifiées par l'expression des jours ou des saisons. Le vocabulaire du temps (longtemps, soudain, aujourd'hui, encore, toujours...) est indépendant du morphème nu sauf dans les expressions indiquant la durée et les époques. Par exemple : doenu, "(il y a) longtemps", kanu, "(en ce) temps là", teanu, "(en) même temps", mai bainu, "notre époque", doe baisenu, "l'époque d'avant".

- Enfin, le temps est introduit par les désinences verbales qui situent l'expérience humaine, effective ou possible, des différents événements. Présent, passé et futur sont distingués à plusieurs niveaux avec une césure majeure entre accompli et inaccompli ce qui permet, par exemple, de

distinguer le défunt baičikič, "celui qui a vécu", du vivant, baihič, "il vit".

### 5-3 : LES MARQUEURS DU TEMPS.

Trois séries d'êtres marquent le cours du temps et servent de référence dans la pensée mai huna : quelques êtres nocturnes, en particulier des oiseaux, les astres, et les cigales. Ils ont en commun d'être animés et de genre masculin mais ils se situent chacun à un niveau différent. Les astres et les cigales sont traités de grands-pères et ils sont responsable du devenir des hommes. Leur place, leur rôle, si ce n'est leur origine dans tous les cas, sont définis dans la mythologie. Les oiseaux sont des horloges naturelles qui ont pour propriété de communiquer avec l'espace primordial, ils accomplissent un trajet régulier entre les deux mondes, comme les astres, les grillons et les cigales.

#### 5-3.1 : Les êtres nocturnes.

Il s'agit principalement des oiseaux mais les grillons et les crapauds servent aussi de "coucous" nocturnes. Les plus remarquées des horloges nocturnes sont les pénélopes, les hoccas, et les aigrettes qui chantent entre trois et cinq heures du matin. A ces heures se lève le chasseur ou le pêcheur pour aller chercher le premier repas de la journée. A ces heures se lèvent les femmes, soit pour se faire belles et se préparer à accueillir un amant (disent les chants), soit

pour commencer la journée. Tous ces volatiles sont de genre masculin, frères de mère ou fils de soeur de Maineno, le héros culturel. Leurs chairs sont très appréciées. Leur chant découpe le continuum nocturne mieux que les étoiles souvent cachées par les nuages. Un Mai huna sait l'heure sans regarder le ciel, il lui suffit d'apprécier les qualités de bruits et de silences qui l'entourent. De nuit, le danger se signale par le bruit, de nuit sifflent les oiseaux de mauvais augure, Beči, "satanas", et, Āiko, "âme dévorante" ou encore Manu, le grand incendiaire, qui ne retient le feu de son bec que si on l'exhorte à avaler des objets de fer. Le temps nocturne, comme le temps diurne finalement, n'est pas apprécié en soi mais par rapport à une activité humaine. Il existe donc des plages horaires sans autre nom que le temps du sommeil.

### 5-3.2 : Les astres.

Trois grands-pères astres se partagent le rythme du temps, trois êtres dont l'existence précède celle de l'humanité et transcende celle des hommes. Le statut d'astre exprime leur pérennité et le rythme de leurs occurrences.

Le premier, hiérarchiquement par sa position d'aîné, et par l'importance de sa personnalité est Lune, incarnation du héros culturel. Il ouvre le chemin du temps, il lui donne un sens, et son trajet détermine celui des autres responsables du temps. Le second est Soleil, son fils, transformé avant son père. Il suit Lune dans le ciel et règle

avec lui l'alternance du jour et de la nuit. Il est en relation duelle avec le grand-père, Okò bati, "esprit de l'eau" et règle avec lui les lumières diurnes et les pluies. Le troisième est ce grand-père "esprit de l'eau" qui n'est pas un astre, mai, comme les précédents, mais par certains aspects il incarne la constellation d'Orion.

Lune, mai ñami akí, et Soleil, mai mianu akí, sont unis dans la pensée mai huna par le concept mai qui identifie les hommes. Ils se déplacent dans le ciel sur un chemin identique. Chaque nuit, lune accomplit un trajet d'est en ouest mais au cours du cycle lunaire l'astre se déplace vers l'est. Ce n'est qu'à la pleine lune que les deux astres, père et fils, se ressemblant par le volume et la luminosité, suivent un chemin presque identique dans la nuit et dans le jour. Il est entendu que chacun poursuit son chemin sous terre en sens inverse de la route terrestre de telle sorte que lorsque lune paraît chez les hommes, son fils éclaire le monde des proto-mai huna souterrains.

#### A : Lune

Lune est un astre de première importance dans l'économie mai huna comme sa position de héros culturel le laisse entendre dans le mythe<sup>14</sup>. Il est responsable, dans le système des croyances, de la fécondité des femmes - il les déflore et provoque les règles -, et de la croissance

---

14 Une vision d'ensemble de la geste épique du héros culturel Maineno/Lune apparaît en annexe. Il est la création, la reproduction et la mort et leurs principes actifs chez les hommes. Il introduit le travail horticole et les plantes cultivées, il contrôle tous les arts.

(humaine, animale, végétale). Les phases croissantes de l'astre sont associées aux âges de l'homme symbolisés par le diamètre de leur disque d'oreille, ses phases décroissantes signalent le vieillissement et le déclin de l'énergie vitale. Chacune de ses phases nommées correspond à une activité humaine.

Lune verte : miniñi stihĩ, mai ċia miñi aqĩ, "l'astre est encore jeune, vert."

L'apparition de lune verte (invisible) déclenche les règles féminines. L'expression désignant les règles est miña mai ñiaqo, "elle a vu la lune verte". Ce temps est mauvais pour les semailles - les vers mangent les fruits -, pour la coupe des arbres - les termites rongent le bois -. Les hommes courent le danger de se faire mordre par les serpents. Il est temps de soigner les enfants rachitiques pour les faire grossir et les pères adressent des oraisons particulières à lune : "mai miibase heakaima..., "lune fais-moi la faveur de grandir pour faire lever...", mai mi mamaki heakaima ... "lune fais-moi la faveur de traiter ton fils...". Ce pouvait être à cette époque que les jeunes garçons avaient les oreilles percés, leur sang coulant comme celui des jeunes filles pubères.

Premier croissant : haikĩ hũhũhĩ, hai kuku aqĩ, "il grossit, il grandit".

Cette expression est la métaphore du premier agrandissement du lobe de l'oreille masculine, une tige plus large remplaçant l'épine du percement. Signe de début de croissance, cette expression peut s'appliquer à un vaste

champ sémantique. Le manioc, les bananes, d'autres plantes cultivées sont bouturées en lune croissante pour garantir leur bon développement.

Premier quartier : Yia ia hei aqi, doe totobi nehĩ, "il est encore de petite taille", "il a taillé son ailette d'arbre".

La première expression concerne tous les êtres susceptibles de croître et désigne une étape d'un processus. La seconde se réfère à une activité particulière, masculine, qui fait précisément songer à un épisode de la geste mythique.

"Maineno fait une autre femme. Il a coupé une ailette<sup>15</sup> du bois à rame pour créer une personne, doe totobi nehĩ." (M.7, annexe 3)

L'expression de la phase lunaire fait référence à un moment précis de la vie du héros culturel. Le mythe relate qu'il se taille, dans une racine tabulaire, une femme-sur-mesure pour le plaisir amoureux<sup>16</sup>. Elle désigne symboliquement le moment dans la vie des hommes où ils accèdent à ce même plaisir et "consomment" les femmes : la femme, Maiko, est transformée ultérieurement en poisson mojarrita<sup>17</sup>, paradigme du poisson comestible en toute occasion. Les

15 Certains arbres comme le remo caspi (Aspidosperma Exelsum, Apocynacés) cité ici, possèdent des racines très larges en forme d'ailes qui remontent à la base du tronc. Cette partie ligneuse sert à la confection des rames, dans l'usage de ce bois en particulier, dans d'autres cas, elles servent de caisse de résonance pour se communiquer des messages à longue distance en forêt.

16 La première épouse est la mère primordiale -la sexualité est soumise à la loi de reproduction-, la seconde est une femme qui démange et ne convient pas, la troisième est Maiko, les autres, femmes utiles dans une perspective économique, seront présentées dans les chapitres suivants.

17 Famille des Characidés.



hommes, accédant aux femmes, prouvent leur aptitude productrice et la rame est l'un des objets que le mari doit fabriquer pour son épouse au tout début de son mariage. A ce titre, l'expression fait référence à une activité masculine.

Lune gibbeuse : uetu totahĩ, "il plante le pilier"

Cette expression désigne à la fois une étape (masculine) dans la construction de la maison et la pénétration de la femme. Uetu est une métaphore de la verge érigée.

...Chemin faisant, Maineno tue une pénélope<sup>18</sup>. Il prend une plume de sa queue et fouille le vagin de Maiko. "Gane gane gane" il tourne et retourne, il flaire et renifle. Quand il sent que Magaro-Nao ne l'a pas touchée, il la pénètre. (M.7)

Dans les commentaires les Mai huna plaisantaient et employaient l'expression, uetu totahi, pour dire qu'il la pénétrait. Dans l'autre sens, un homme est censé construire sa maison dès qu'il prend femme<sup>19</sup>.

Fleine lune : mai gahõtika, "astre ornement d'oreille", "notre ornement d'oreille" : Hõbiti kuaht, mai hõkuagt, "il forme la rondeur", "il forme notre rondeur" : mai hõbiti "rondeur d'astre", "notre rondeur" : mai húhúsaogt, "lune/l'homme a totalement grandi".

La multiplicité des expressions révèle l'importance de la pleine lune pour les Mai huna. La plupart d'entre elles sont très explicites. La polysémie du terme mai permet de

18 Pipile cumanensis

19 Autrefois, les jeunes couples s'intégraient dans la grande maison dont l'existence précédait la constitution du couple et l'homme construisait la maison-moustique, mite ue, qui leur appartenait en propre. Aujourd'hui, les jeunes hommes construisent leur propre maison après un ou deux ans de résidence avec le beau-père.

substituer "homme, personne ethnique" ou "nous" à "astre". Lune est dans la version de l'Algodon de son origine, le disque d'oreille du Maineno : "c'est son disque d'oreille qui a brûlé". Dans les autres versions, Lune est Maineno tout entier et les hommes portent son symbole sous la forme du disque d'oreille : Maineno a brûlé, c'est le disque d'oreille (lui, í agí) que les hommes portent<sup>20</sup>. Ce disque est tâché de noir par l'inceste que Maineno commit avec sa soeur.

Celle-ci, curieuse de savoir quel amant la visitait chaque nuit, s'enduisit les mains de genipa. Lorsqu'il grimpa dans son hamac, elle attrapa son disque d'oreille qui dès lors porte la trace du forfait. (Résumé)

Les anciens mai huna portaient deux disques d'oreille en bois de balsa blanc, blanchi à l'argile, dont le centre portait une graine sombre<sup>21</sup> encastrée.

Les expressions sur la rondeur qualifient la forme réelle de l'astre et suggèrent le temps de véraison des fruits sylvestres et cultivés qui s'arrondissent et deviennent bons à cueillir. La dernière mention indique la fin du processus de croissance et par analogie successive signale que les hommes portent des disques d'oreille d'une taille maximale (ils ont atteint le sommet de leur vie), que les femmes sont enceintes, prêtes à accoucher, et que la végétation regorge. La grossesse est suggérée par le terme, kũäyi, qui évoque le processus de maturation qui se produit in utero.

---

20 Ce disque d'oreille est la figure métonymique du héros culturel.

21 Čira beto : Fruit de Astrocaryum Huicungo.

Lune gibbeuse, dernier quartier, dernier croissant :  
mai doe bogasaohõhĩ ihatoamaka nehĩ, "Lune est déjà dépensé  
 (comme le kérosène) et il ne fait qu'une petite lueur".

Cette expression condense toutes les phases décroissantes de la lune en l'associant à une diminution énergétique.

Lune disparue : yiha sanu kakaqĩ, "il est entré à l'intérieur de la terre".

Les Mai huna pensent que Lune séjourne quatre jours sous terre et refait en sens inverse le trajet qu'il a suivi sur terre. Les quatre jours forment le temps du passage d'un état à l'autre dans l'imaginaire et dans les rites : temps de la réclusion de la jeune fille pubère, temps minimum de repos de la parturiente, temps de la couvade paternelle... Après avoir opéré un homme pour lui faire un vagin, la femme de l'histoire de Hetu kone séjourne quatre jours dans la maison d'un chamane, "père des guêpes" (Bellier 1983 : 207).

Le vocabulaire des phases de la lune indique une claire opposition entre les phases, croissante et décroissante, et l'accent est placé sur la pleine lune. La phase croissante se développe sur le mode de la respiration : mai hũhũhĩ, "l'astre/homme grandit" peut évoquer métaphoriquement toute croissance, il pourrait être traduit par "l'astre respire". La croissance progresse avec le souffle et le souffle du chamane garantit la croissance. La décroissance est symétriquement associée à la perte d'énergie vitale. A partir d'un certain âge, niveau de maturité que chacun perçoit intuitivement autour de la cinquantaine, le

corps ne grossit plus. L'homme perd son souffle, dépense le stock énergétique qu'il a précédemment incorporé, il se consume "comme le kérosène".

Le temps lunaire rythme la nature et les activités des hommes bien plus que le temps solaire. L'inégale richesse du vocabulaire dans la mention des phases révèle que l'importance de lune repose sur son aptitude à symboliser la croissance et la maturation. C'est ainsi que lune - dans sa phase pleine - et les hommes qui s'identifient à lui sont porteurs et expression de la maturation au sens large. La phase croissante symbolise la venue au monde d'une nouvelle génération d'hommes et des produits nécessaires à leur reproduction. La phase décroissante évoque le vieillissement et la disparition de la génération supérieure. On observe que la lune verte affecte les femmes uniquement tandis que les étapes suivantes concernent les hommes ou leurs actions sur les femmes. L'opposition entre la femme marquée périodiquement par les menstrues de la lune verte et l'homme marqué définitivement, après le stade du changement périodique de disque-symbole, traduit une conception différentielle de l'influence temporelle chez les femmes et les hommes. Le caractère cyclique de la vie d'une femme, que les Mai huna interprètent comme une aptitude à la régénération, a pour effet d'effacer dans les représentations les points de départ et d'arrivée de sa vie que sont respectivement sa naissance et sa mort. Les femmes vieillissent et se régénèrent au rythme de leurs périodes menstruelles "lunaires", les hommes sont destinés au

vieillesse et à la disparition par combustion de leurs forces. Leur vie entière est illustrée par un seul cycle. L'origine et la fin d'une femme sont toujours très floues dans les mythes, sa naissance n'est pas bien précisée, sa mort peu décrite, alors que les références à la menstruation et à la gestation sont plus fréquentes<sup>22</sup>. La femme n'est mai que par l'homme qui lui donne cette identité, elle est soumise par dérivation à la condition temporelle impliquée dans mai et qui concerne évidemment tout être humain. Nukeo, la mère primordiale, l'image des femmes, est immortelle et immobile dans le temps, attachée dans son hamac à la "tête de l'eau". Elle n'évolue pas dans l'espace comme les astres, son mari et son fils, qu'elle a transformés.

#### B : Soleil

Saisissant est le contraste entre Lune et Soleil. Cet astre d'importance majeure chez les Tukano orientaux ou chez les Siona-Secoya semble n'avoir aucune autonomie chez les Mai huna. Son rapport bénéfique ou maléfique aux hommes est entièrement gouverné par son père, son influence se limite à trois positions/actions : brûler, pourrir, embellir. En dehors du mythe nulle glose sur le soleil. Le chemin de soleil n'indique pas le cours du temps dans les représentations, s'il le marque bien dans la réalité : la position du soleil indique l'heure dans la journée et hormis l'heure de midi, mai hora stikire, "quand il est collé au

<sup>22</sup> C'est par les règles et la maternité que les femmes se distinguent des hommes, cf. vocabulaire du cycle de vie, chap.4)

milieu", aucune expression n'indique le temps en incluant son nom, seul le geste dans sa direction théorique porte sens. Les deux extrémités de son chemin, mai m̄idudu, "côté du soleil levant", et, mai tomedudu "côté du soleil couchant" indiquent respectivement l'aval et l'amont dans une topologie imaginaire. L'aval est la terre des Blancs et la direction de la "tête de l'eau", okočĩõ, terre de Ñukeo, imaginée comme la mer, l'amont est la terre des ancêtres et le chemin vers la terre primordiale, miña bese. L'aval et l'amont réels sont nommés par le cours de la rivière, gahedudu, "côté descente" et, maidudu, "côté montée", où l'on note la récurrence de mai: l'amont et les sources des rivières sont l'espace des Mai huna depuis les temps les plus reculés, maidudu signifie "notre côté", "côté homme", "côté astre" en raison de la polysémie de mai déjà signalée.

Le rôle de Soleil s'interprète moins par rapport à Lune qui l'écrase que par rapport à "Esprit de l'eau" avec qui il entretient un rapport d'égalité et de complémentarité.

### C : Pluie

Le nom de "Esprit de l'eau", Oko bati, n'inclut pas le terme mai mais bati entité qui est la transformation post-mortem de l'esprit siégeant dans le coeur, ãbi. Bati est l'esprit de tout être animé, nature qui laisse entendre sa différence avec les astres majeurs, mais il appartient en tant que tel à l'ensemble des étoiles et des constellations qui symbolisent les personnes défuntées. Rien dans la pensée mai huna ne permet d'assigner une trajectoire au grand-père

Okobati. Il réside à Miña bese, la terre primordiale, céleste et occidentale. Les Mai huna commentent peu les étoiles et les constellations, les seules qu'ils nomment sont les étoiles blanches, rouges, grandes, et les constellations, Pléiades et Orion. Ancêtres des gens et gens primordiaux, les étoiles sont dans le ciel comme les mai huna sur terre, fixées dans un territoire. Ils ne se déplacent qu'en visite pour participer aux fêtes rituelles.

Okobati est un grand-père comme Soleil, et les deux se partagent l'ordre météorologique selon leur position et leur inclinaison par rapport à la terre. La version de l'Algodon de l'origine de soleil (M.5a) et le mythe de l'origine du rite de prémices du pifuayo (M.10), consolidés l'un par l'autre, exposent l'harmonie des positions des deux grands-pères.

Lorsque Soleil ramasse son bois à terre, il brûle les feuilles. Lorsque Okobati se penche en avant, il provoque l'été. Lorsque Soleil dépose son filet et se redresse, il apparaît comme un adolescent dans la fleur de l'âge. La position correspondante de Okobati est inconnue. Lorsque Okobati se relève en arrière et déclenche les pluies (qu'il porte sur son dos) parce que l'on a mal pensé ou parlé trop fort, Soleil se cache derrière les nuages pour punir les hommes de leurs discours à son égard.

Grand-père Soleil contrôle lumière et chaleur, Grand-père Eau règle le régime des pluies. Il suffit dans les deux cas de la parole insultante des hommes (ou des femmes) pour que le temps passe de l'été à l'hiver. Cette représentation

du temps météorologique illustre à nouveau le dualisme de la pensée mai huna. Chaque variation climatique résulte de l'action combinée des deux grands-pères : il n'y a pas de sécheresse si la pluie vient trop vite, il n'y a pas de pluie si le soleil n'a pas cessé de ramasser le bois de son jardin. Ces deux conditions sont commentées au moment des travaux horticoles de brûlis et de plantation. Le régime des pluies affecte considérablement les activités humaines. L'eau bien dosée favorise la pousse des plantes, les crues et les décrues modifient l'accès et la qualité des ressources animales, la pluie interrompt les activités humaines à l'extérieur de la maison. Toute l'économie mai huna repose sur l'alternance rapide des jours de pluie et d'ensoleillement plus que sur le rythme saisonnier, au sens où les Mai huna entendent la saison.

### 5-3.3 : Les cigales saisonnières.

Le chant de certaines cigales annonce l'arrivée des saisons. Périodiquement, mais sans régularité absolue, reviennent chanter les cigales mythiques. Bien qu'elles ne se laissent jamais voir, leur aspect est connu et nous n'avons pu savoir si les indications que donnèrent les Mai huna correspondent à une espèce réelle ou imaginée. Le chant, différent pour chaque espèce, est attendu, entendu et reproduit. Deux cigales divisent l'année en temps majeurs dits "temps des grands-pères", ueqinu : la première ouvre l'année, la seconde signale la mi-année. Chaque cigale



principale possède un compagnon, également considéré comme un grand-père. Ce sont précisément les cigales saisonnières que les Mai huna traitent de chefs ou de guides, da beki bakina hã, en raison de leur discours annonciateur.

Si l'on ne considère que l'alternance, mentionnée le plus souvent entre les deux grands-pères, de la nouvelle année (décembre à mai) et de la mi-année (juin à novembre), chaque période comprend une succession symétrique de périodes de pluie (okonu) et de non-pluie (okomanu). Première période: non-pluie, pluie, non-pluie; deuxième période: pluie, non-pluie, pluie. Le premier temps de la seconde période possède une caractéristique supplémentaire qui est la crue des rivières sous la poussée des eaux des grands fleuves Napo et Putumayo. A cette époque, de courtes pluies orageuses succèdent à la bruine de la Saint Jean et les eaux des rivières sur les berges desquelles vivent les Mai huna remontent lentement le sens du courant habituel ou stagnent à un très haut niveau. Cette particularité a donné naissance au troisième terme du temps, le temps des crues, kuedakanu, qui n'est pas nommé par une référence à une cigale comme les autres. Une hypothèse sur le décalage entre les représentations et la réalité peut être le changement de territoire. Les Mai huna sont passés des régions des sources plus encaissées où, disent-ils, chantent les cigales, à l'aval des rivières où les variations du niveau des eaux se font nettement sentir. Le compagnon de la deuxième cigale est, selon certains informateurs, chargé de conduire cette période.

Les grands-pères cigales sont originaires de la terre primordiale (ouest, céleste) et parcourant le chemin de lune ils s'installent temporairement sur terre. Dans l'année, Lune arpente trois chemins nommés par la cigale correspondante : chemin de pifuayo, inema, chemin de Sarí, sarima, chemin de KŪāko, kŪākoma. Ces chemins sont repérés sur un axe est-ouest qui traverse la maison dans sa largeur. Si la plupart des Mai huna s'accordent sur le fait que Lune suit trois trajets et que le chemin de pifuayo est un axe central, ils divergent sur les routes de KŪāko et de Sarí.

Les Mai huna font preuve d'une certaine originalité en exprimant l'alternance saisonnière, attribuée dans la plupart des mythologies aux constellations Pléiades et Orion (cf. Levi-Strauss 1964 : 232), par les mouvements de la lune et du soleil.

#### A : Le temps du pifuayo, inenu.

L'année s'ouvre avec l'arrivée sur terre du grand-père, ineyi, responsable de la croissance et de la maturation des fruits du palmier Bactris. Il est représenté par une cigale, inenu ako ago, "la mère du temps du pifuayo", qui mesure 7 centimètres et chante toute la journée "ine ine ine ine". Toutes les cigales de l'espèce sont les créatures de ineyi. Le chemin de Lune et de soleil, inema, passe au centre de la maison, les Pléiades, batakua, apparaissent à l'horizon nord-ouest, près des trois étoiles alignées en "bâton", tukutika qui représentent le baudrier d'Orion. Le temps du pifuayo court de décembre/janvier à mai, en moyenne.

En janvier apparaît le grand-père Yimatori, cigale noire, "mère des plants de poison", Yima, sur lesquels elle se pose. Elle chante de deux manières : les femmes entendent "yoqi yoqi yoqi", les hommes "toqi toqi toqi". Cette cigale occupe les anciens sites d'habitation mai huna, à l'amont des sites actuels, où les ancêtres des Mai huna cultivaient leurs poisons de chasse. La préparation du poison et la culture des plants sont aujourd'hui délaissées et la disparition de cet usage conduit à l'oubli relatif d'un repère dont la fonction devient dès lors difficile à cerner. Plusieurs Mai huna ne connaissaient pas Yimatori. Ce personnage est en relation avec le temps de la chasse et le temps du rituel.

Au temps du pifuayo, les fruits sylvestres mûrissent en abondance et les animaux débutent leur régime de "grossesse". Il est explicitement dit que les animaux commencent à grossir par amélioration de leur alimentation et que les femelles vont mettre bas en fin de période. Tout particulièrement, le singe laineux<sup>23</sup> prend une couche de graisse sur le ventre, hoko, qui est à son maximum en mai. La présence de ce singe, apprécié en toute circonstance, est requise dans le cadre du rite de prémices du pifuayo et l'espèce est très surveillée. Le temps du pifuayo est le temps de la reproduction des singes, des oiseaux, des mammifères, il est le temps d'une chasse sélective<sup>24</sup>. L'arrivée de la cigale "poison" annonce qu'il est temps de

<sup>23</sup> Lagotryx Lago-trichia.

<sup>24</sup> Les autorités d'Iquitos interdisent la chasse commerciale de décembre à avril pour protéger la reproduction des espèces.

préparer le poison pour chasser, en particulier, les singes laineux du rituel<sup>25</sup>.

Le temps du pifuayo est le temps de l'abondance et de la félicité, les fêtes de bières se succèdent les unes aux autres sans interruption. Il donne lieu à une pluralité de représentations ce qui est en soi un bon indicateur de sa valeur. Trois personnages s'occupent des fruits et de leur reproduction.

- Ine hoho, le crapaud-buffle est la "mère" des pifuayos. Ce fruit est une des premières espèces cultivées introduite dans l'économie mythique mai huna (M.14 annexe 3). Il n'existe pas sous forme sauvage et les Mai huna reconnaissent la main de l'homme, même inconnu, dans tout palmier de cette espèce. Lathrap (1970 : 57) a prouvé que le Bactris est la seule espèce de palmier du Haut-Amazone dont la reproduction n'est rendue possible que par la main de l'homme.

- Ineyi est le grand-père spécifiquement chargé de la croissance et de la maturation des fruits. Les peintures au roucou qu'il porte sur le visage sont les couleurs qui ornent la face des fruits. Les cigales sont à la fois les femmes et les créatures de Ineyi, ici et à Miña bese, car elles changent de résidence, selon les périodes et les informateurs. Elles sont fécondées par l'autre grand-père, Kuako, lorsque Ineyi est absent : sur terre lorsque Ineyi est

---

<sup>25</sup> Les Yagua ont une représentation similaire du temps du pifuayo. Dans son article "El tiempo de..." J.FrAYSSE-Chaumeil analyse soigneusement la fonction sociale du découpage du temps chez les Yagua (1985 : 109-121).

à Miña bese, à Miña bese lorsque Ineyi est sur terre. Les enfants qu'elles portent dans le mollet sont les fruits du pifuayo dont la paternité sociale est attribuée à Ineyi. Les deux grands-pères sont en querelle permanente. Ineyi accuse Kūāko de lui voler ses femmes et d'affamer les gens, mais il lui rend la pareille et joue exactement le même rôle à Miña bese où Kūāko est une figure plus importante. L'option de la fécondation terrestre correspond mieux au phénomène de pollinisation de l'espèce qui se produit au temps où Kuako fait souffler un vent violent.

- Nūkeo est la dernière, la plus importante et la plus admirée de toutes les instances protectrices. Elle est la "mère" du rituel de prémices et la responsable de l'harmonie dans la reproduction du monde et des hommes (cf. chap.7).

#### B) Le temps des crues.

Le temps qui suit chronologiquement la période précédente est annoncé - selon certains informateurs - par la cigale Sarī, nom que porte Maineno au temps du déluge. D'autres nomment le temps des crues par un terme descriptif, kuedakanu. Le mythe du déluge (M.7) fait le lien entre Maineno, Sarī et les crues.

#### L'origine des crues.

...Il dit à sa femme de poursuivre sa route pendant qu'il urine. Elle s'arrête au milieu du chemin. Maineno entre dans un large tronc, retire toutes les pustules dont son corps était couvert et les colle sur le tronc. Puis il se peint au roucou, peint ses disques d'oreille et revient en portant sa sarbacane. La sarbacane était merveilleuse, joliment peinte au roucou et parfumée. Lui-même est beaucoup

plus sympathique. Il revient voir sa femme et lui demande où est son mari.

Elle lui répond qu'il est allé uriner plus loin. Il lui demande de l'appeler pour voir à quoi ressemble son mari. Elle appelle "Tarí Tarí Tarí" et comme Tarí n'arrive pas il lui avoue qu'il est Tarí-Sarí. Se disant qu'il a bien changé, la femme le suit...

Pendant la nuit Sarí s'allonge sous le hamac de Magaro-Nao (le ravisseur d'une des épouses faites par Maineno dans une racine) et Totodebo (la soeur de l'épouse de Sarí). Il pleure "deo deo deo deo" "bien bien bien" et dit :

- Nao Nao Nao l'eau coule quand tu fais l'amour, l'eau coule Nao Nao Nao. Tu fais l'amour et tu fais déborder l'eau qui tombe goutte à goutte Debo Debo Debo Nao Nao Nao.

Quand le jour s'est levé, il pleuvait à verse. Trempé par la pluie, il s'en va. Il va au trou d'eau, à la source où surgit l'eau, il s'enfonce dans le trou et joue avec la boue de la rivière...

Il a cassé le récipient qui contenait l'eau. Plus l'eau montait plus il se réjouissait et il s'enfonçait "dogu dogu dogu". L'eau a beaucoup crû et elle a recouvert toutes les créatures animales, bainina, et toutes les petites femmes, meonina, qui existaient.

Sarí est représenté par une cigale de deux centimètres, blanche ou jaune, qui chante "Ķik Ķik Ķik Ķik Ķik" ou "sakí sakí sakí sakí" au moment des crues de juin-juillet. Sarí est perçu comme le frère de Kuako qu'il accompagne ensuite et même à qui il succède selon certains informateurs. Il est "le père des troncs" et il possède le maïs. Il partage cette propriété avec ÑukeĶikí, le grand-père caïman, qui garde le maïs originel dans sa maison sub-aquatique.

Le chemin de Sarí passe au nord ou au sud du chemin précédant et la cigale chante avant ou/et après le passage de Kũãko. Sous toute réserve car il existe un certain décalage des dates, Sarí annoncerait les équinoxes de printemps et

d'automne. A cette époque, les Pléiades et Orion sont absents de l'horizon et seules brillent les étoiles visibles en permanence.

Signalée par les hautes eaux, la période est dans l'ensemble assez sèche, entrecoupée de pluies orageuses. Le trait marquant est la vague de froid connue sous le nom de "froid de la Saint Jean" qui a lieu lors du solstice d'hiver de l'hémisphère sud (21 Juin). L'atmosphère est littéralement pourrie : une fine bruine alterne avec la grêle, les gens ont froid, faim et ils sont de méchante humeur jusqu'à la fin. Aujourd'hui la Saint Jean est fêtée à la mode métisse<sup>26</sup>.

Ce temps est aussi connu pour la maturation du kapok, yfinu : les fruits éclatent et laissent s'échapper des touffes de soie végétale qui flottent au fil de l'eau.

### C : Le temps de la mi-année.

Le troisième temps chronologique, premier dans la responsabilité des cycles est le temps de la cigale Kuako, kuakonu, ou le temps du grand-père, ueginu. Il est représenté sur terre par une cigale de 8 centimètres aux ailes bleutées; elle ressemble à une flûte verte et bleue. Elle chante "ti ti ti ti ti ti " dans les hauteurs, dans la région des sources

---

26 Pour la Saint Jean les maisons voisines préparent de grandes quantités de bière de manioc et de "juanas" -portions de riz farcies à la volaille ou de manioc râpé farci au poisson salé, cuites dans les feuilles de Heliconia. La fête commence au coucher du soleil, les maisonnées se réunissent dans le plus grand espace et la bière circule. A minuit les "juanas" sont distribuées par un homme à tous, mais chaque sexe constitue un groupe séparé pour manger. Le repas terminé les adolescents se battent symboliquement avec le feu et cherchent à se brûler la plante des pieds.

et elle se pose sur les branches effeuillées. La chute des feuilles indique que le grand-père cultive son essart, mais la chute des feuilles de menese ñi<sup>27</sup>, signale aux hommes qu'il est temps de planter le maïs.

Le chemin de lune, kūākoma, se rapproche du centre ou, selon d'autres informateurs, passe de l'autre côté du chemin de Inema. Les Pléiades et Orion paraissent à dix heures du soir, vers l'est, la voie lactée est claire.

Ce temps du grand-père, dit "temps de la faim et des maladies", est marqué par une petite production de pifuayo de la mi-année qui ne "rassure" pas les Mai huna : elle est limitée dans le temps et les fruits sont moins charnus, moins gorgés de graisse, plus aqueux et plus fades. Au cours du mois d'août souffle un vent violent qui porte Kūāko de Miña bese vers la terre, et le ramène à la fin. Ce vent est responsable de nombreuses maladies entraînant diarrhées et vomissements très dangereux pour les enfants en bas âge. Au début de la saison, les mères donnent à leurs bébés des raclures de pierre pilée mélangées à une boisson de bananes, et de la terre à leurs enfants plus grands. Les adultes sont censés être immunisés. Durant toute la saison les chamanes interviennent régulièrement pour modérer les influences de ce grand-père.

Dans l'au-delà, Kūāko est une figure positive. Il est le maître des pifuayos, il apparaît comme un être pacifique, occupé à regarder couler la rivière, et aimable car il distribue généreusement sa bière. Il est en dernière instance

---

27 Espèce non identifiée.



le père réel des fruits terrestres puisque c'est lui qui féconde les femmes de Ineyi. La saison qu'il conduit n'est pas si dramatique que le laisse entendre l'absence de vrais pifuayos car les animaux sont gras et faciles à chasser. La seule différence importante est la pénurie relative de fêtes: aucun rite ne se déroule sous les auspices de Kuako.

Dans le temps du grand-père KŪāko mûrit le maïs que son compagnon Sarî protège. Cette période en particulier s'appelle le "temps du maïs", beanu. Autrefois, les Mai huna réalisaient un rite de prémices du maïs (à la fin du temps de KŪāko) qui - pour autant que nous puissions en juger sur la base de descriptions laconiques - avait un rapport avec la guerre. Le départ et le retour victorieux de raids guerriers se fêtaient avec de la bière de maïs. Ce peut être par ce biais que KŪāko est associé à la mort et à la faim.

Les deux grands-pères sont des figures alternatives, contrastées et mutuellement dépendantes. Le côté positif de Ineyi est balancé par le pôle négatif de KŪāko, mais ce dernier est revalorisé sur la terre primordiale où n'apparaît pas le premier. Les deux hommes sont mobiles, circulent d'un espace à l'autre et échangent leurs femmes qui sont, elles, stables comme dans la réalité. Rien n'est dit de leurs femmes respectives sauf à propos de leur fécondation qui n'est peut être significative qu'en ce qu'elle précise que le temps est l'espace de la reproduction. En effet, les deux grands-pères, respectivement bénéfique et maléfique, vont et viennent, et leur retour s'accompagne toujours d'une régénération de la

nature comme en témoigne le calendrier des saisons et des activités.

#### 5-4 : LE CALENDRIER DES ACTIVITES SAISONNIERES:

De décembre à la mi-février, au début du temps du pifuyo a lieu la saison sèche, okomanu hã, "le temps de non pluie". Les rivières sont basses et nombreux sont les petits lacs et les portions d'eau faciles à barrer pour faire une pêche à la nivrée. La pêche à la ligne est aussi aisée mais les poissons ne sont pas très gros, les eaux charrient moins de nourriture que lorsqu'elles sont hautes et transportent tous les fruits qui tombent des arbres en bordure de rivière.

Les mois de février et mars sont pluvieux et les rivières ont des crues rapides qui dispersent les poissons dans le courant. C'est à la fin de cette saison que certaines espèces descendent les affluents par bancs entiers pour aller frayer dans le Napo.

Avril et mai sont des mois secs où de nouveau se pratique la pêche à la nivrée.

Durant toute la période, la chasse va en s'améliorant à mesure que les animaux s'assemblent pour manger les fruits sylvestres de toutes sortes qui mûrissent. Les animaux sortent de sous la terre à la saison de l'aguaje<sup>20</sup> au cours d'inenu et de kuedakanu.

Sur le plan horticole, les derniers essarts sont défrichés (décembre-janvier) et mis à sécher pour être brûlés

28 Fruits du palmier Mauritia flexuosa

juste avant la saison des pluies, okonu, de février-mars. La fin de la période (avril-mai) est marquée par les activités de semailles qui se déroulent dans une atmosphère joyeuse et festive, la bière de pifuayo coulant à flot.

En juin-juillet, les ressources de cueillette sont maigres. Restent les fruits du Mauritia (aguaie) du Jessenia (unqurahui), des Parinari (famille Chrisonalanacées). Les animaux sont en revanche gros de tout ce qu'ils ont consommé les mois précédents et ils sont faciles à chasser dans les zones non inondées qui servent de réserve (restinga). Les poissons remontent les rivières pour se nourrir des fruits tombés dans les hautes eaux stagnantes. La pêche est aisée dans certains endroits de la forêt inondée (tahuampas, kuegunu) où les poissons cherchent leur nourriture : fruits du palmier huiririma, biri, qui appâtent les sabalos, les barbudos et les cunchis; fruits du palmier chontilla, bi, dont sont friands les sabalos<sup>29</sup>. Les poissons pêchés à cette époque doivent être préparés spécialement car leurs branchies retiennent des épines de larves urticantes, bayuca, dévorées au fil de l'eau.

La principale activité est l'extraction du manioc des essarts qui risquent d'être inondés par les crues rapides, et la préparation de la farine de manioc, seul moyen de conserver le manioc. Certaines zones d'altitude sont défrichées et les essarts à maïs sont préparés.

---

<sup>29</sup> Huiririma : Astrocaryum Jauari; Chontilla: Bactris sp.; sabalo : Erycon sp.; cunchi : Fimélodidus sp.; barbudo : famille des Fimélodidés.

En août et septembre, il est temps de semer le maïs qui sera récolté trois mois plus tard (novembre-décembre). C'est le temps de la ponte des caïmans dont les Mai huna consomment les oeufs pleins de graisse. Le temps du maïs annonce le temps du poisson dans la logique des représentations mai huna : le maïs appartient au grand-père caïman qui est marié à la "mère des poissons". A cette époque les poissons sont très charnus, forts de ce qu'ils ont avalés dans la forêt inondée, et, la décrue des eaux facilite la pêche dans la rivière et surtout en amont où se réfugient les plus appréciés d'entre eux, les sabalos, biako, "la mère" en mai huna. Les ressources en gibier sont à un niveau moyen; les petits ont grandi et les adultes remaigrissent avec l'absence des meilleurs fruits. Les ressources de cueillette sont minces et les Mai huna ramassent à cette époque plus de plantes à usage domestique qu'à usage alimentaire.

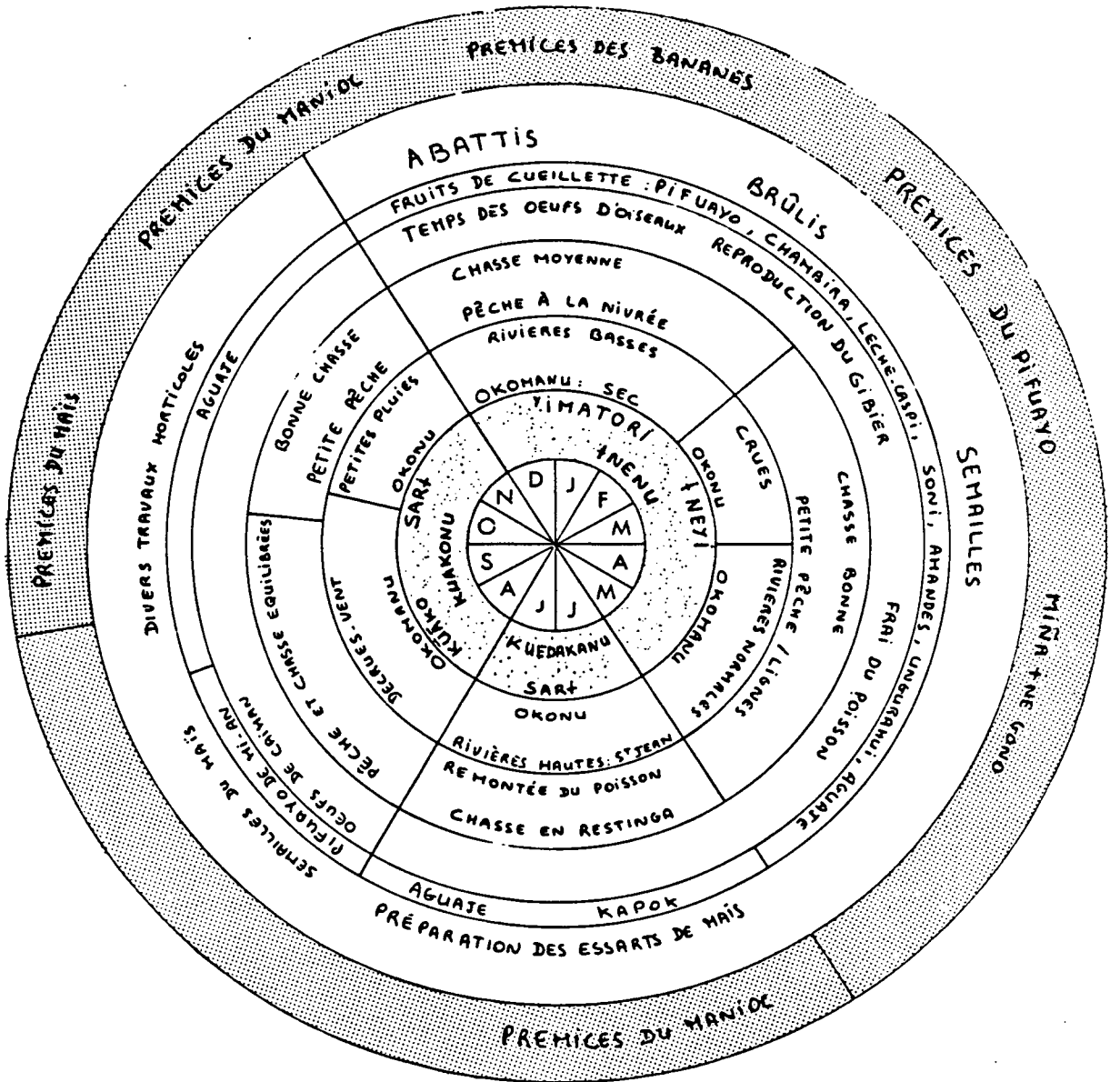
Les Mai huna développent leurs représentations du temps en opposition et selon une mesure à deux temps, qui en fait se développe en trois temps. Sous réserve des transformations liées au changement du régime des pluies, les Secoya du Haut-Napo et du Yubineto ont des représentations similaires (cf. Casanova 1975 : 132). La lune de pifuayo (janvier-mars) est marquée par l'abondance des fruits de collecte, de la chasse et de la pêche. Elle est suivie de la lune d'aguaie (mai-juillet) qui correspond à la saison des pluies et des inondations et permet la chasse en restinga. En août vient la lune de vent qui annonce la lune de la cigale

Kũãko qui marque la fin de la saison sèche, le temps du travail horticole et du maïs. Le cycle est clos par la lune des Pléiades en novembre-décembre.

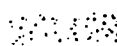

Le calendrier rituel mai huna ne suit que partiellement le calendrier saisonnier. Seul le rite des prémices du pifuayo est réalisé à date fixe - au temps du pifuayo -, annuellement dans la communauté et tous les deux ou trois ans pour chaque maître de fruits qui doit attendre d'avoir une production suffisamment importante de premiers régimes. Les années précédant le rituel, les premiers fruits qui ne peuvent être utilisés à cette fin sont laissés. Il est impensable de les manger sans faire le rituel, l'infraction pouvant être mortelle. De même, les premiers fruits d'un mort ou d'un absent ne sont jamais consommés par ses parents. La relation d'identification symbolique entre un individu et ses fruits est très puissante et le propriétaire des fruits a, seul, l'absolu contrôle sur leur consommation.

Le rite de prémices du maïs qui avait autrefois une périodicité stricte a aujourd'hui disparu. Les rites de prémices des bananes et du manioc sont réalisés à des dates variables, en fonction du moment où elles ont été plantées et du temps de maturation requis par chaque espèce. Toutes les maisons ne se sentent pas obligées de faire le rituel et celui-ci n'est possible que si les plantations sont faites dans la perspective de transformer en boisson collective plus d'une tonne de manioc, ou près de trente régime de bananes... Le chapitre 7 présente un développement sur les rituels.

FIGURE N°10 : Le calendrier des saisons et des activités.



Légende

-  Le "temps des cigales".
-  Le temps des rites de prémices.

5-5 : LE TEMPS SOCIAL.

Ainsi court le temps mai huna et la vision du grand-père Kuako, assis au bord de la rivière à regarder couler l'eau, rappelle cette réflexion qu'un Yukuna fit à Jacopin : "Pourquoi te presser, comme l'eau des fleuves, le temps coule, il ne s'arrête jamais." (1977 : 224).

L'eau est l'élément de rapprochement des mondes et des états séparés par la mort. Elle comble le vide métaphysique et elle introduit le temps du passage. Dans le sens du courant, de Miña bese à Oko ǃǃǃ, d'ouest en est, elle porte la croissance et la régénération : c'est le sens de l'influence lunaire. Dans le sens contraire, elle porte une transformation symétrique à celle de la vie, elle conduit les hommes vers une renaissance semblable à celle qu'expérimente l'enfant-soleil dans la marmite mythique. La blanche rivière des âmes, bo batigaya, qui coule dans le monde céleste de Miña bese, mêle ses eaux à celles de la rivière terrestre et jamais ne s'arrête le courant qui unit les deux mondes. En plusieurs endroits du mythe, l'eau est l'espace de la communication entre le monde naturel et le monde surnaturel, le monde des hommes et le monde des animaux, le monde terrestre et le monde souterrain. Naturellement porteuse, l'eau est conçue comme un espace vital qui, en elle-même ou par les êtres qu'elle abrite, fournit aux hommes la plupart des éléments pour construire la société (les plantes cultivées, la connaissance des toponymes, le feu...). L'eau est espace de renaissance, voie de passage d'une vie à

l'autre (pré-natale, post-mortem, bain symbolique des morts, cuisson par ébullition dans la marmite). Elle est espace de gestation plus que frontière.

Le rituel offre symboliquement les mêmes propriétés de communication, ce que Jacopin exprime ainsi : "le rituel qui permet de passer d'un monde à l'autre est un intervalle spatial : au sens propre du mot rite de passage, vers l'autre vie" (1977 : 222). Le rite des prémices du pifuayo ouvre le cycle annuel, célèbre les bienfaits de la régénération périodique, ravive les rapports entre nouveau monde et vieux monde<sup>30</sup>, entre les morts et les vivants. Cette dialectique de la mort est omniprésente et chez les Barasana : "Death is a prerequisite of continuity... The myths suggest that death is not final and that through death immortality is achieved." (C. Hugh-Jones 1977b: 215).

La mort introduit le temps, le rite instaure l'immortalité et garantit l'éternel retour. "Pour être assuré que l'équilibre du monde se perpétuera, il faut que ces rythmes soient investis socialement" pense Jacopin (1977 : 226). Cette socialisation du rythme temporel, les Mai huna la pratiquent par la personnification des différents termes de la périodicité et par le rite et les fêtes de boisson. Dans les deux cas de socialisation, ce sont les hommes qui sont les moteurs de l'histoire. Les grandes figures du temps sont masculines, comme les héros de l'histoire mai huna sont des hommes. Ce sont encore les

---

<sup>30</sup> Pour les Mai huna, le nouveau monde est celui que l'on atteint après la mort, le monde de Miña bese.



hommes qui formulent et portent les invitations rituelles, eux qui invitent leurs alliés, vivants et défunts, à participer à l'échange fécond que permettent leurs femmes avec la production de la bière. Ce sont les hommes qui ont les gestes décisifs : les chants, les danses, les offrandes, les services dirigés vers la communauté de l'au-delà sont purement masculins. Le rôle des femmes, nullement négligeable, est tout entier contenu dans les mains masculines. Sans bière de pifuyo, la reproduction sociale et symbolique du groupe est impensable. La bière est le produit spécifique des femmes mais elles n'agissent que lorsque les hommes leurs transmettent les fruits cuisinés. Et cette répartition des tâches répond à une finalité précise. Les hommes prennent en charge toutes les opérations liminaires par souci de baliser exactement l'espace dans lequel la participation des femmes est indispensable : c'est à dire le domaine réservé de la reproduction et de la transformation.

Les femmes portent dans leurs ventres la génération des hommes, les femmes des cigales mettent au monde la production annuelle des fruits de la vitalité, et, cet immense mérite est dû à l'influence de Lune. Les femmes transforment les fruits en bière pour que leurs époux en fassent l'offrande à la mère primordiale qui porte en elle le principe de la vie et le principe de la mort. "La femme en tant que pôle de vie renvoie dialectiquement au pôle de la mort." (E.Badinter 1986 : 58). C'est, en ultime instance, une femme qui gère la vie humaine : Ñukeo, la mère primordiale et le principe éternel, a formé Lune et Soleil pour qu'ils

rythment la vie des hommes et des femmes. Elle-même est le principe du tremblement de terre et des vieillards, l'augure de la mort. La distribution du pouvoir temporel se joue, depuis les temps mythiques, à la "tête de l'eau" que certains voient en aval, d'autres en amont. Les figures, masculine et féminine, incarnent chacune un aspect du pouvoir temporel que développent les acteurs sociaux. La configuration mai huna rejoint le modèle présenté par A. Wiener pour la société trobriandaise : "Le pouvoir des femmes opérant dans un continuum spatio-temporel an-historique revêt donc une importance toute particulière pour la conception et la mort..." La sphère masculine du pouvoir se situe dans un temps et un espace historique qui sont particulièrement importants lorsqu'il s'agit de relier les individus nommés à travers les générations" (A. Wiener 1983 : 38). L'intégration symétrique et complémentaire des deux aspects du temps et de l'espace produit un modèle d'interaction entre femmes et hommes que l'on voit jouer dans tous les types de transactions.

La masculinisation du temps est le moyen pour les hommes d'affirmer leur position dans le procès de reproduction de la vie et du monde. Ils sont les maîtres apparents des conditions symboliques de la procréation et de la transformation, ils agissent sur un univers de femmes et sur une nature très amplement féminisée comme le montre le chapitre suivant.

## CHAPITRE VI

## LE VISAGE FEMININ DE LA NATURE

Parler de "visage féminin de la nature" mérite au préalable que l'on s'entende sur le concept de Nature chez les Mai huna car ainsi que le révèle P. Descola à propos des Achuar (Equateur) l'expérience et la représentation de la Nature des sociétés amazoniennes sont particulières, riches et mal connues. "L'idée que la Nature est le champ des phénomènes qui se réalisent indépendamment de l'homme est évidemment complètement étrangère aux Achuar, puisque ceux-ci ignorent la coupure radicale entre le mythe et la physis par quoi la pensée rationnelle s'est trouvée inaugurée" (Descola 1983a : 125). De même les Mai huna ignorent cette coupure épistémologique et cependant il reste commode - puisque nous devons utiliser les outils conceptuels propres à notre culture - de considérer la Nature sous l'angle de son autonomie par rapport à l'homme, ne serait-ce que pour appréhender les notions de distance et de continuum existant dans la pensée mai huna entre la société des hommes et la société de la nature.

Il n'existe pas de terme en langue mai huna pour parler de la nature. Celle-ci recouvre divers espaces, règnes ou ordres, nommés, qui nous permettent d'approcher les relations pratiques et symboliques que les humains

entretiennent avec les êtres de la nature. Avant d'explorer ces catégories il convient de préciser quelques principes généraux des rapports entre les Mai huna et la Nature.

La genèse mythique montre que les hommes s'inscrivent dans un monde naturel, pré-existant, dans lequel ils isolent un espace, qu'ils défrichent et sur lequel ils construisent leurs maisons. Par ce processus, tout ce qui n'est pas un espace socialisé par le travail des hommes - la maison, le jardin, les jachères...- est conçu comme un espace naturel. Entre la forêt libre et la maison fermée, il existe une relation continue qui unit l'espace de la Nature dans lequel s'aventurent les humains, et l'espace de la culture dans lequel les forces de la nature font irruption. Le jardin occupe une position médiane sur cet axe.

Si l'origine de l'espace naturel précède l'existence des hommes dans la pensée mai huna comme dans la philosophie occidentale, l'origine des êtres de la nature est par contre dérivée de celle des hommes. La réflexion de P. Descola s'applique aussi bien aux Achuar qu'aux Mai huna : "Si les animaux d'apparence humaine possédaient déjà en puissance dans leur nom le destin de leur animalité future c'est parce que le référentiel commun à tous les êtres de la nature n'est pas l'homme en tant qu'être mais l'humain en tant que condition." (*ibid* : 126). Il existe entre les hommes et les animaux une relation sociale homologue à la relation que les hommes entretiennent avec leurs alliés.

Les manifestations de la Nature (pluie, foudre, tonnerre, vent...) qui s'imposent aux hommes peuvent être

symboliquement contrôlées par les Mai huna grâce à un ensemble de gestes rituels et de paroles appropriées. De fait, les cérémonies et les oraisons permettaient aux Mai huna d'influencer tous les mouvements naturels jusqu'à ce que les Blancs viennent altérer notablement le maintien de l'équilibre naturel par leur mode d'exploitation de la forêt amazonienne.

Il apparaît que les Mai huna sont indissolublement liés à une nature dont ils se distinguent de la même manière que les hommes coexistent avec les femmes dont ils diffèrent. Il est commun de rapprocher la femme de la Nature : "...et les femmes sont partout nature même chez les Bororo matrilineaires..." (Lévi-Strauss 1964 : 275); "Il est l'artisan; elle est la matière sur laquelle l'artisan oeuvre." (Badinter 1986 : 124). Mais comme le fait remarquer Godelier, la distinction nature/culture que fait une société indigène ne renvoie pas nécessairement à l'échelle des valeurs occidentales : "Si l'on voulait à tout prix employer métaphoriquement la distinction nature/culture, je dirais que pour les Baruya l'homme et la femme sont tous les deux du côté de la culture, mais contribuent de manière distincte au passage de la nature à la culture." (1982 : 120). Les Mai huna expriment clairement une relation de connivence entre la femme et la nature. Les traits communs qui unissent la femme aux êtres de la nature, végétaux ou animaux, font de la femme un modèle des représentations naturalistes qui alimente les métaphores du langage : le vagin est un lac, Kitara, les poils du pubis sont des buissons, sêsegakima, les jambes d'un

être surnaturel féminin sont des troncs d'arbres jetés en travers de la rivière, hěbi kumu hã. L'espace de la nature est marqué par les figures maternelles qui la protègent et par la marque du genre féminin dans les grandes catégories classificatoires.

La liaison intime entre la femme et la matière de la nature contraste avec la relation que les hommes entretiennent avec les astres et l'organisation du monde naturel. Ce rapport complète un ensemble de relations où le bas (féminin) alterne avec le haut (masculin), comme le négatif et le positif, le vagin et le pénis. Une telle déclinaison des valeurs incite à croire que ce qui est associé à la femme est négatif et que la féminisation de la Nature indique une subordination de la nature à la culture qui serait l'apanage des hommes. Cependant, les Mai huna sont loin de dévaloriser la femme (et la nature) en féminisant la nature. Il s'agit plutôt pour eux de satisfaire à l'exigence minimale de complémentarité par laquelle ils construisent leur monde. La nature végétale se distingue de la nature animale comme la Nature dans son ensemble se distingue de la société des hommes. L'association entre la femme et la matière naturelle, qui joue par rapport au monde végétal et au monde animal, est le moyen par lequel les hommes construisent la culture mais elle est aussi un hommage rendu à la puissance maternelle, responsable de la gestation, de la croissance, du renouvellement et de l'équilibre (tous principes qualifiant le personnage de Ñukeo, la mère primordiale). Toutefois, la loi de la consommation, alimen-

taire ou, par métaphore, sexuelle, axe important du rapport entre les hommes et la nature, divise les individus en prédateurs et en proies et l'association entre prédateur et sexe masculin, proie et sexe féminin est récurrente sinon absolument constante. Si le monde végétal suit un ordonnancement propre, chaque société, humaine ou animale, et, à l'intérieur de ces sociétés, chaque groupe, clan ou espèce, sont divisés en sexes, masculin et féminin. Les rapports entre les sociétés humaines et animales sont régis par la loi de la complémentarité économique qui anime les hommes. Il existe ainsi à la surface du globe une première répartition des espèces qui veut que, dans ses rapports avec la nature, la société humaine soit représentée par les hommes qui sont en position de chasseurs, tandis que la société des animaux, principalement associée au gibier est assimilée à un monde féminin, comme le monde végétal.

La personnification féminine de la Nature est le contrepoint des représentations masculines du temps et ces deux principes agissent de concert pour permettre à la société de se reproduire par les gestes quotidiens, symboliques et rituels, propres aux hommes et aux femmes. Nous avons vu au chapitre précédent que le temps cyclique des Mai huna mettait en relation deux espaces, l'espace terrestre et l'espace primordial céleste. Si le temps est incarné par des grands-pères et si les hommes sont les moteurs de la chaîne reproductrice, les femmes animent l'espace réellement et symboliquement. L'étude du visage féminin de la Nature nous conduit d'espace en espace - terrestre, souterrain,

aquatique et céleste - vers les représentations des êtres qui animent la nature, principalement les êtres végétaux et animaux.

### 6-1 : LES ESPACES DU MONDE MAI HUNA.

La Nature mai huna se laisse appréhender dans la notion d'espace, bese, que nous considérons ici dans un sens géographique. Chaque espace est peuplé d'êtres vivants, au sens mai huna du terme. Ce sont des êtres mythiques ou réels, végétaux, animaux ou surnaturels, qui partagent des conditions de vie homogènes, propres à chaque espace, et entretiennent avec la société des hommes qui occupent la terre, espace de référence, des rapports sociaux particuliers. Les Mai huna distinguent l'espace terrestre, yiha bese, l'espace souterrain, "intérieur de la terre", sanu yiha bese, l'espace aquatique, yiaya bese, et les espaces célestes, imí bese et miña bese.

#### 6-1.1 : L'espace terrestre.

L'espace terrestre est le territoire des hommes, occupé par différentes sociétés humaines et par les sociétés non humaines aux multiples figures représentatives. Il est l'espace de la vie physique et matérielle, où règnent le travail et la mort depuis le mythe du renversement du ciel et de la terre (M.2). Les Mai huna font peu de commentaires sur l'occupation territoriale des non mai huna, des étrangers,



indigènes ou métis. Leur existence est connue, leur présence, quelquefois pesante, est plus ou moins bien acceptée. Ce sont des acteurs périphériques dans la vie mai huna, situés localement, en fonction des connaissances personnelles des mai huna qui ont voyagé à la ville, hai ai kiro, "où vivent beaucoup de gens", ou sur les fleuves peuplés par divers groupes...

L'espace terrestre des Mai huna se compose de plusieurs domaines : le domaine des maisons, uema dadi hã, qui constitue le noyau de la définition indigène du territoire et l'espace social par excellence; le domaine des jardins des humains, lieu socialisé par le travail qui assujettit la nature à des finalités productives; le domaine de la forêt et des jardins des esprits, peuplés par des êtres de la nature et de la surnature. Cet espace communique avec les autres espaces par des points conçus comme des portes de passage, visibles et praticables par certains êtres. La colpa, point d'eau salifère, donne accès à l'espace souterrain, la rivière conduit à la fois, vers son monde intérieur, et vers le monde primordial céleste. Les êtres animaux et les chamanes, entre tous les êtres qui peuplent la surface du globe, sont les seuls à pouvoir passer d'un monde à l'autre durant leur existence physique. Les humains ordinaires ne pouvant séparer leur esprit de leur corps à volonté, à l'instar des chamanes, attendent la mort pour se dissocier de l'espace terrestre et rejoindre l'espace primordial céleste.

C'est principalement dans le domaine terrestre que nous étudions les relations entre les hommes et la nature puisque c'est là qu'ils exercent l'essentiel de leurs activités quotidiennes de subsistance. L'espace des hommes est partagé entre les hommes et les femmes, mais si l'on prête attention aux effets de la résidence uxori-locale ce sont les hommes qui circulent entre des micro-espaces centrés sur leurs épouses. Sans être propriété des femmes, la terre des humains est animée par les femmes. Ce sont elles qui restent le plus souvent à la maison et ce sont elles encore qui passent le plus de temps au jardin. Les hommes circulent entre les espaces féminins de leur société et de leur monde. Nous verrons plus loin comment sont féminisés l'espace de la forêt ou l'espace de l'eau que les hommes arpentent régulièrement.

#### 6-1.2 : L'espace souterrain.

L'intérieur de la terre est l'espace des proto-mai huna qui, au moment de la naissance de l'humanité, sont restés sous terre à cause d'une femme réglée qui s'est mise sur leur chemin. Il est la terre des femmes-pécaris et de la faune terrestre en gestation. Au regard des peuples souterrains l'espace intérieur de la terre est semblable à la superficie. Il est peuplé de proto-humains et de proto-animaux, il présente des forêts et des rivières et il est parsemé de jardins plantés de manioc doux. Aux yeux des humains, certains objets de la culture souterraine n'ont pas

la même valeur qu'en surface : le banc pour distribuer le yagé est un serpent, les couleuvres sont des plats à tabac et des poissons... Les Mai huna semblent n'entretenir aucune relation avec les proto-mai huna mais ils ont, depuis la visite mythique d'un chasseur dans le monde souterrain, des rapports d'échange rituels avec les femmes-pécaris. C'est une femme (femelle) qui garde la porte de sortie du monde souterrain, la colpa, par où transitent à la saison les pécaris, les tapirs et divers mammifères. De manière remarquable, la plupart des êtres souterrains sont féminisés. Le maître des animaux, da bai biaki aqi, est le seul être masculin et son importance est mineure en dépit de son titre. Tous les animaux, ses invités cérémoniels ou ses parents, sont pour lui des soeurs de père, des soeurs, des filles ou des épouses (cf. M 25 & M.26 en annexe 3).

L'ornement que portent, aujourd'hui, les femmes-pécaris sous terre est l'emblème qu'arboraient, autrefois, les femmes Mai huna dans le septum nasal : un bâton fin orné de coquilles d'oeufs aux extrémités. L'espace souterrain prend corps autour de figures féminines. Elles sont à la fois les chefs des sociétés résidentes, (ni animales ni humaines mais en devenir animales), et les intermédiaires entre les hommes (espèce et genre) et le mâle qui est leur maître, leur père. L'espace souterrain d'où viennent les humains est le centre de la gestation et de la naissance de la vie animale. Il est logique qu'il soit habité par des figures féminines et cette féminisation concorde avec la conception de l'animalité

par rapport à l'humanité. Le concept bai renvoie à un univers féminin, le concept mai à un monde masculin.

### 6-1.3 : L'espace aquatique.

Dans le monde de l'eau, les Mai huna distinguent la surface de la rivière, sillonnée par les poissons et les humains, de l'intérieur occupé par la maison des esprits de l'eau et la ville des Blancs. Le monde intérieur établit une communication entre les différentes strates cosmiques qui signalent divers états de l'être mai huna (à-venir, présent, devenu). Il prend naissance à la "tête de l'eau", oko čič, située (le plus souvent) à l'est et en aval, et il aboutit à la terre primordiale, miña bese, à l'ouest, en amont, après avoir sillonné la terre et l'espace souterrain. Le monde intérieur est en grande partie animé par Ñukečiko, la "mère" des poissons et du pouvoir chamanique de flegme, avatar de la mère primordiale Ñukeo qui occupe, elle, la "tête de l'eau" et la maison du rituel de la terre primordiale.

Le monde de l'eau ne se limite pas à la rivière mais inclut les lacs, les lagunes, et les poches d'eau, peuplés d'êtres vivants et, tous, propriétés d'esprits féminins. Le monde de l'eau étendue (les rivières, les zones inondées) est conçu comme un espace de vie et de re-naissance dans sa dimension intérieure, et un moyen de circulation dans son aspect extérieur. Il se distingue de l'eau de pluie qui n'est que l'épanchement temporaire de l'eau contenue dans un récipient céleste sur le dos de son maître Okobati, "esprit

de l'eau". L'eau de pluie sous contrôle d'une figure masculine ne crée pas un espace à l'instar de l'eau de rivière animée par une force féminine, elle est un signe entre l'espace céleste et l'espace terrestre.

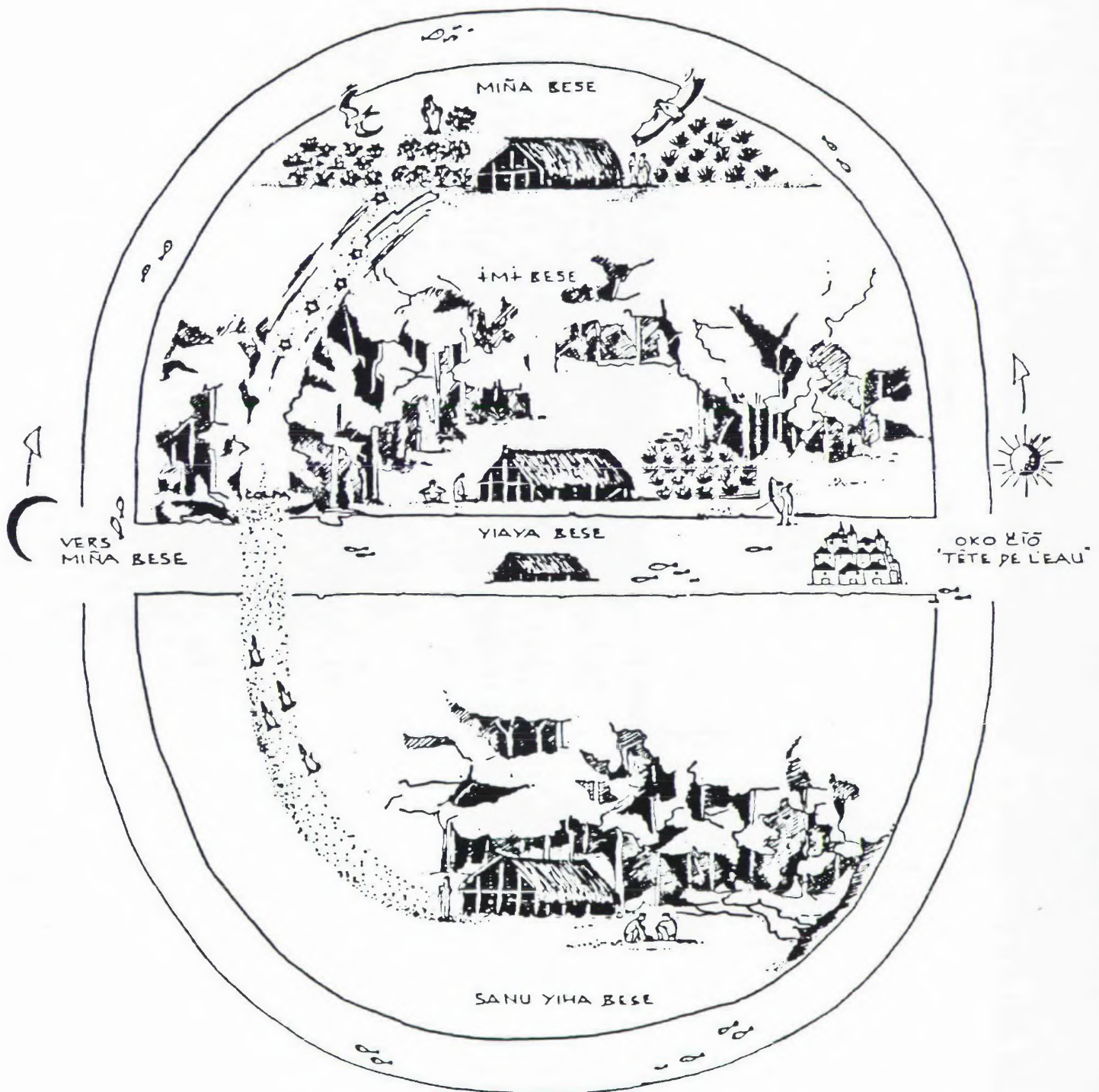
#### 6-1.4 : L'espace céleste.

Le monde céleste est composé de deux domaines. Le premier est la strate céleste, imí bese, peuplée d'oiseaux et à l'occasion traversée par un avion, "bateau à moteur du ciel", imí tou. Le second est la terre primordiale peuplée des âmes, batina, de tous les êtres (vivants sur terre) défunts, et habitée par la mère primordiale, au temps du rite des prémices du pifuayo, et par Maineno, le créateur-lune. Les deux domaines communiquent : les falconidés, les guêpes et les abeilles servent d'intermédiaires entre les vivants et les morts dont ils se nourrissent. Ce sont eux qui avisent les défunts, résidents célestes, qu'un des leurs vient de mourir sur terre, ils préviennent les vivants que leur défunt a été transformé en étoile. Dans cet espace, les gens vivent dans des maisons et font des fêtes de boisson, les animaux se déplacent librement dans la forêt. Etant tous au delà de la mort, les êtres miña mènent une existence libre de toute contrainte matérielle. Il ne leur est pas nécessaire de se nourrir pour vivre. Comme dans le monde souterrain, les apparences sont trompeuses aux yeux des humains qui s'y aventurent : ce qui semble un feu ardent est en réalité un coeur glacé, le manioc s'avère être du poisson, les poissons

sont des vers. Cet espace est le paradis des Mai huna : le mythe relate qu'il n'a jamais été pollué par les hommes. Tout le monde vit sur un plan d'égalité. Miña bese est le lieu de la culture plus qu'un espace naturel mais il convient de le présenter dans ce chapitre car son antichambre, la couche atmosphérique séparant la terre des hommes de la terre primordiale, est sillonnée par les oiseaux, les insectes et leur catégorie (imi akona, "êtres du haut") inclut les singes et tous les êtres arboricoles.

La connaissance des espaces qui divisent l'univers mai huna donne le cadre de "l'existentialisme" mai huna. Dans la pratique, les relations des humains avec les êtres de la nature se jouent sur la terre qui est l'espace de la vie des hommes. Dans la mythologie qui fonde l'origine des êtres et des gestes, les différents espaces communiquent, et par leurs pratiques symboliques, les hommes maintiennent les liens entre les espaces. La colpa est toujours le point de passage entre la terre et sous-la-terre, la voie lactée est le chemin qui conduit les pécaris de la mort sur terre à la renaissance au ciel, la rivière, quant à elle, irrigue tous les espaces. La notion d'espace n'a d'intérêt que par les êtres de la nature et de la surnature qui le peuple. Sa dimension est moins physique que sociologique, l'espace vide est une notion inconnue des Mai huna.

FIGURE N° 11 : Représentation des espaces mai huna.



## 6-2 : LES ÊTRES DE LA NATURE.

Les Mai huna distinguent les êtres de la nature selon qu'ils sont animés et sexués, ou inanimés et de genre neutre. Les animaux relèvent de la première catégorie, les végétaux et les minéraux de la seconde. Les pierres sont notoirement absentes du paysage actuel des Mai huna, mais tout ce qui est minéral, le sable, l'argile... est traité comme s'il était sans vie. Ceci a un certain niveau du discours car, dans la mythologie, les minéraux et les végétaux (qui suivent les mêmes règles grammaticales) constituent des sociétés, nommées par la désinence bahĩ, "vivant", à l'égal des clans humains ou des espèces animales. Dans les mythes, il existe des gens-feuilles, haña bahĩ, et des gens-pierres, gãta bahĩ, que les Mai huna traitent aujourd'hui simplement de feuilles ou de pierres sans que le mythe précise comment ils ont perdu leur humanité primordiale.

Le mythe ne décrit que très brièvement l'origine du monde physique, du paysage mai huna, ce qui révèle une différence de statut entre ce qui constitue l'environnement - les plantes sylvestres, le relief - et ce qui est en interaction active avec les humains, les plantes cultivées et les animaux. La mythologie introduit dans la création un ordre révélé par la priorité qu'observe le héros culturel dans le découpage du continuum primordial.

Dans le premier temps de la geste épique du héros, la création de la femme (M.4c) précède l'apparition du paradigme du gibier, le tapir, et toute la mise en place cosmique : par



ordre, l'installation de l'eau des fleuves, des astres, de la terre, du ciel, et des humains. Il est simplement dit que les arbres poussèrent sur terre à l'époque où le ciel était près de la terre et que les hommes se mirent à défricher la forêt dès qu'ils sortirent de terre (naquirent) (M.2). Le second temps de la geste épique est consacré à la création de la vie terrestre et de manière significative, celle-ci se réalise par la volonté du héros culturel, à mesure qu'il prend femme. Il commence par se façonner une femme sur mesure dans la matière ligneuse avant de s'unir à des femmes, qu'il transforme plus tard en animal, qui présentent un intérêt par rapport au travail. La première séquence associe la femme, le sexe (la différence des sexes), la procréation, l'ordre cosmique. La deuxième séquence unit la femme, le travail, la division des tâches, le principe de spéciation.

Les espèces végétales sylvestres sont créées pour servir de nourriture aux animaux qui alimentent les humains : "Maineno a distribué dans l'espace la nourriture des animaux que nous mangeons". Le mythe ne donne aucun détail mais les Mai huna savent que chacune des espèces consommées par leur gibier est une création de Maineno. Cette logique alimentaire indique un ordre entre les végétaux, les animaux et les humains. Un plus grand intérêt est prêté aux plantes cultivées qui, à la différence des plantes sauvages, ne viennent pas seules et ne sont pas censées alimenter les animaux. Leur origine est intrinsèquement liée à la pratique de l'alliance ce qui met l'accent sur le rôle social de l'horticulture et sur la finalité redistributive de la

production agricole. Les plantes appartiennent soit aux épouses successives du héros culturel (ou à leurs pères) soit à l'époux de sa soeur et, dans ce cas, la soeur et surtout son enfant sont les instruments de la récupération pour le compte des hommes.

De manière insistante la mythologie multiplie les relations entre la femme, l'horticulture et la nature, végétale ou animale. Si Leroi-Gourhan incline à penser que l'agriculture est une invention féminine (in Badinter 1986 : 66) les Mai huna considèrent que seule une figure féminine peut incarner le processus de vitalité et de fertilité présent dans tout être naturel. C'est pourquoi, semble-t-il, la création de la femme est, dans le mythe, un préliminaire nécessaire à la création de la part de la nature avec laquelle les hommes sont en interaction. Il s'agit principalement des plantes cultivées et du gibier, les animaux nuisibles ou incommestibles ayant des origines particulières que nous examinerons plus loin. Cette relation entre la femme, la nature végétale, lato sensu, et le gibier est marquée précisément par le concept de "mère", ako, que les Mai huna utilisent amplement. Ako désigne le lien génétique et il s'applique à la notion de "propriété", principalement définie par le "travail investi". Une mère biologique est appelée par le nom de son enfant complété de ako (par exemple : Hetu ako "la mère de Hetu"). Une propriétaire de jardin, de maison, d'arbre fruitier, de hamac, est nommée par cette forme, ako. Toute espèce animale, végétale, tout lieu, toute chose possède une "mère" qui

exprime son essence vitale et qui est nommée de la même manière, ako. Le masculin de ce terme, akí, existe et désigne les pères et les propriétaires mais il n'est jamais utilisé dans le monde naturel. Les animaux, les arbres, les herbes, les collines possèdent des "mères" mais pas de "pères". A l'exception de quelques éléments naturels qui appartiennent à des figures masculines, tels que la pluie, le tonnerre ou l'arc en ciel qui sont des signes entre des espaces, les "mères" animent tout. Les Mai huna nomment précisément certaines d'entre elles dotées de pouvoirs plus importants mais la liste n'est pas limitative : citons par exemple, la mère du rêve, da bfo ako, la "mère de la rivière", da yiaya ako, la "mère du vent", tutu ako, et toutes les "mères" des espèces animales. Certaines de ces "mères" sont indubitablement des êtres surnaturels et leurs descriptions sont très imagées, d'autres sont simplement les plus gros représentants des espèces, animales ou végétales.

Sachant que toute chose est animée par le principe de "mère" il est délicat de classer les êtres de la Nature en animé ou inanimé (sur la fonction de puissance animatrice, camac en langue quechua, voir G. Taylor 1980 : 12-13). Il existe une différence de statut entre les animaux, explicitement animés dans la grammaire mai huna, et les végétaux et minéraux, apparemment inanimés. Celle-ci repose sur la reconnaissance, ou non, de caractères sexués.

Rien dans la langue ou dans le mythe ne permet de reconnaître ou d'associer un sexe aux minéraux. Ils sont résolument de genre neutre et donc en apparence inanimés. La

langue ne spécifie pas le sexe des plantes mais il apparaît que l'ensemble "végétal" est féminisé par son aptitude à la reproduction. La distinction des individus mâles ou femelles, est exceptionnelle : un fruit de palmier sans noyau, dans un régime de fruits à noyau, peut être dit mâle.

Le sexe des animaux apparaît très précisément à de multiples niveaux. Les animaux sont collectivement féminisés, dans les grandes catégories classificatoires, et chaque espèce est caractérisée par un sexe, masculin ou féminin.

Sexe et société vont de pair chez les Mai huna et de tous les êtres de la nature, seuls les animaux entretiennent des rapports sociaux homologues à ceux des humains. Cette "identité" superficielle est due à leur organisme - comme les humains les animaux cherchent leur nourriture pour vivre - et à leurs facultés de communication. Chaque espèce possède une langue qui lui est propre, que les hommes comprennent et reproduisent. L'aptitude au langage et le goût alimentaire rapprochent les animaux des hommes et servent de critères classificatoires. Les animaux grégaires "qui s'expriment comme les hommes réunis dans une seule maison" sont plus estimés que les animaux solitaires, muets ou inaudibles. Les mangeurs de fruits sont plus appréciés que les mangeurs de sang ou de déchets.

Les êtres de la Nature ont une origine mythique qui explicite leurs rapports de plus ou moins grande proximité avec la société des hommes. Les différents critères sur lesquels nous reviendrons plus loin - le sexe, le langage, la nourriture - identifient les êtres en question par une

projection de l'ordre anthropocentrique. C'est ainsi que l'attribution d'un sexe à une espèce est indépendante de la morphologie réelle des individus (toute espèce est bisexuée) mais liée aux valeurs de la société des hommes. Cet ordre anthropocentrique rend explicite les rapports entre la femme et la nature comme nous l'examinons à la suite.

### 6-3 : LE MONDE VÉGÉTAL ET LA NATURE DES FEMMES.

Depuis que les hommes connaissent l'horticulture, le monde des végétaux est partagé en deux : le monde de la forêt, maka, qui représente la partie sauvage, libre de l'emprise de l'homme et le jardin, yio, qui désigne le monde cultivé. Le premier se reproduit indépendamment de la main humaine, l'existence du second dépend du travail de l'homme et de la femme. Le monde du jardin est féminisé par le rôle que jouent les femmes dans la mythologie et par leur travail continu d'horticulture. Le monde de la forêt est féminisé par les êtres qui l'occupent, les animaux, les végétaux et les "mères". La femme est une référence commune aux deux mondes parce qu'il existe entre la femme et le végétal, la femme et le principe de reproduction, un lien objectif dans la pensée mai huna.

#### 6-3.1 : La matière végétale des femmes.

La position de la femme dans la société mai huna est en partie établie par sa place dans la mythologie d'origine.

A deux reprises, le mythe trace un lien entre la femme et le végétal. La première épouse du héros culturel naît sous forme d'épine extraite du pied de son père, la seconde est façonnée par lui dans un tronc d'arbre. Cette consubstantialité entre la femme et le bois a deux conséquences : elle montre d'une part que la femme a un corps malléable et adaptable à celui de l'homme, d'autre part elle place sur un pied d'égalité les mutations internes des femmes (les règles) et externes des végétaux (les mues). Les mythes parlent d'eux-mêmes.

La femme-sur mesure de Maineno. (M.7)

L'âme de son père l'avait accompagné jusque là. Maintenant il se retrouve seul. Pour la première fois, il va faire l'amour.

Il ouvre le fruit de raca caspi<sup>1</sup> et fait un vagin. Il creuse, place une feuille de yanamuko<sup>2</sup> et un fruit de roucou. Puis il s'en va. La femme s'allonge, écarte les jambes et rit en ouvrant son sexe, "hahai popoi". Il a envie de faire l'amour et il pense qu'elle l'invite. Il fait l'amour et en retire de terribles démangeaisons. Il court se jeter à l'eau en pensant qu'un vagin ne peut être ainsi fait. Il décide de la changer en arbre, raca caspi, et d'un coup de talon, il envoie l'arbre vers le haut en lui disant d'être raca caspi. Les fruits de cet arbre sont suspendus en l'air comme les boules que forment les paresseux. Il donne des filles à ceux qui passent sur ses racines.

Il a fait une autre femme. Il coupe une racine ailée du bois remo caspi pour ce faire. Il creuse une nouvelle fois, place le fruit du roucou, la feuille de yanamuko, le bâtonnet pour se peindre, la laine de fourmi<sup>3</sup>, le peigne et le miroir. Il met tout en place, la résine de leche caspi<sup>4</sup>, la feuille pour limer les feuilles<sup>5</sup>. Il s'en va et s'arrête pour écouter. Il

1 raca caspi, nue hoho : espèce non identifiée urticante.

2 yanamuko, beoko : Neea Parviflora.

3 Les Mai huna appellent "laine de fourmi" un tissu, d'origine végétale ou animale, de couleur blanche qu'ils trouvent en forêt. Nous n'avons pu identifier la provenance.

4 leche caspi, bito ñi : Couma macrocarpa

5 Les Mai huna emploient la feuille de l'uvilla sauvage, Fourouma Ulei, comme lime, pour préparer les lèvres à recevoir la teinture noire de yanamuko.

l'entend se baigner dans la rivière, il l'entend plonger dans l'eau "ko ko ko". Se demandant qui fait ce bruit, il revient sur ses pas et la voit plonger dans l'eau. Magaro-Nao (autre personnage mythique d'origine indécise) a déjà pris une des deux femmes que Maineno avait faites. Il fait l'amour avec Totodebo "Ailette authentique". Maineno va vers la femme qui reste, Maiko. Il lui demande ce qu'elle fait et où se trouve sa soeur. Elle lui répond qu'elle attend Sari (autre nom de Maineno) et que sa soeur est déjà partie avec Magaro-Nao.

Le vagin est l'expression métonymique de la femme et le mythe le traite comme un visage. Il reçoit tous les instruments et tous les produits nécessaires à la beauté, qui n'est pas, chez les Mai huna, un apanage des femmes car les hommes se peignaient autrefois aussi soigneusement que leurs "belles". Comme le visage, le vagin possède une bouche, yo, des lèvres, yogani, des dents (imaginaires), des cheveux... Très explicite est l'épisode du mythe où le rire de la femme déclenche l'ouverture de son vagin. La première version de la femme contraste avec la seconde mouture, réussie, comme une "demi-mondaine" se distingue d'une "vraie femme". Le mythe ne dit évidemment pas que la première femme est une prostituée mais il montre qu'il s'agit d'une femme, mal fardée, raccoleuse, contagieuse, provocante selon les critères mai huna exposés dans le modèle suivant. Celle que Maineno prend pour femme est une femme complète. Elle est façonnée dans un bois tendre et lisse, couleur rose pâle, et elle dispose de tous les cosmétiques pour la beauté du corps. Son premier geste est de se baigner, le second est d'attendre son "héros" pour lui obéir en tout sans faire preuve d'aucune initiative.

La confection d'une femme à partir d'une statuette de bois est une opération unique dans la mythologie et en cela elle est significative de la différence de "nature" entre la femme et l'homme. Rien dans la mythologie ne nous renseigne sur l'origine du sexe masculin, l'homme est là, intègre comme le héros culturel. L'homme n'est pas créé pour compléter la femme mais la femme est faite pour satisfaire l'homme.

Le bois que travaille Maineno est employé par tous les hommes pour fabriquer leurs rames et celles de leurs épouses qui gouvernent les pirogues à l'arrière. Leur forme, très soigneusement équilibrée par un manche qui se prolonge finement sur le plat de la rame, symbolise une vulve<sup>6</sup>. Comme les jeunes filles ne doivent pas s'attarder au bord de la rivière, les nouvelles rames sont gardées par leurs possesseurs, en hauteur, dans la maison, elles sont cachées au regard et à la convoitise. Le vol d'une rame sème le trouble dans la communauté presque autant que la découverte d'un adultère.

Le symbole de la rame témoigne du triple lien entre l'eau, le végétal et la femme. Ce lien reparaît dans le mythe du rajeunissement d'une vieille femme.

---

<sup>6</sup> Le terme mai huna pour rame est yori. La racine yo peut être rapprochée de yo "bouche" comme le symbolisme graphique de la rame le laisse accroire.



La femme de Ñukečiki (M.12)

Une vieille femme aux cheveux blancs sort écailler le poisson que lui a apporté Ñukečiki<sup>7</sup>. Elle n'a pas encore fini que Ñukečiki lui touche la peau. Tout le corps de la vieille a été pelé. Il lui a retiré toute la peau et l'a formée à nouveau...

Dans la maison où vivait un bois sec, il y avait maintenant une jeune fille aux seins durs...

Sur le chemin de la maison de la vieille femme, les petites filles voient la peau de leur grand-mère qu'avait retirée Ñukečiki. Il l'avait déposé exprès sur le chemin... Les fillettes racontent à leur mère ce qu'elles ont vu et celle-ci arrive à la maison de la vieille en portant ses enfants dans les bras. Elle voit que beaucoup de poissons, tous les poissons de la rivière, sont mis sur le boucan... Celle qui boucanait son poisson dit à la femme qui venait d'entrer : -"Fille, viens manger, je boucane les poissons qu'il m'a apportés!"

Ñukečiki qui était allongé avec son grand nez dit alors :

- "Quand je vais emmener ta mère, à l'heure du froid, je vais t'appeler, réponds!"

- "Oui" dit-elle "Je répondrai".

- "Ne dors pas! Répond à l'heure où vient le froid, à l'heure où chantent les cigales "cie cie cie", à cette heure-là j'emmènerai ta mère, je plongerai avec elle !"

Mais elle n'entend rien quand il l'appelle. Les arbres répondent "iiiiiii", les serpents répondent "hi hi hi hi", le lézard, l'iguane, tous les animaux qui ne valent rien répondent. Elle dort, elle ne répond pas.

Si elle avait répondu, les personnes aussi auraient changé de peau. Tu vois comme le bois de capirona (Rubiaceé) change de peau, nous aurions changé de peau si cette femme avait répondu...

Le mythe traite la femme comme un poisson. C'est au moment où la vieille femme écaille le poisson que son corps pèle. Sa jeunesse nouvelle signe l'abondance des poissons dans la maison et elle finit par vivre dans la maison en compagnie de Ñukečiki, comme Ñukečiko, la "mère" des

---

<sup>7</sup> Ñukečiki est un grand caïman, "père/mère" du maïs, son nom signifie "celui qui fait trembler". Il est le jumeau de Ñukečiko, la "mère des poissons". Dans une autre version du mythe il est remplacé par le dauphin, bibi.

poissons. Sa fille qui ne répond pas à l'appel est transformée en dauphin, métamorphose liée à sa position de mère chargée d'enfants : la femelle du dauphin a, en effet, pour caractéristique de posséder un appareil génital très semblable à celui de la femme.

Il existe entre la vieille femme du mythe, les poissons à écaille et les végétaux à mue un lien qui aurait pu se prolonger par l'immortalité des hommes. Aujourd'hui les humains sont mortels et à défaut d'une mue extérieure les femmes vivent un changement de peau intime qui est pour les Mai huna, un élément régénérateur et un pas sur le chemin de la maturité. Une autre version du mythe commence ainsi : " Le dauphin vient dire à une très vieille femme "Pourquoi es-tu allongée en train de devenir "mûre" avec tes règles ?".

Les métaphores du langage comparent la vieille femme à un bois sec. Jeune fille elle redevient vivace comme un poisson dans l'eau. L'eau est l'élément de la femme féconde : la mère primordiale, Ñukeo, occupe la "tête de l'eau", son avatar, Ñukečiko, est la "mère de la rivière et des poissons", le vagin et le lac sont en relation métaphorique, le vagin primordial abrite des piranhas, enfin le vagin de bois de la jeune épouse de Maineno ne devient femme désirée qu'après le bain dans la rivière.

Les relations entre la femme et le végétal d'un côté, la femme et le poisson de l'autre, se complètent d'une relation directe entre le végétal et le poisson. Les poissons, sont, avec les oiseaux, les seules créatures animées issues d'un végétal. La plupart des poissons

proviennent de champignons jaillis sous la pluie et jetés dans la rivière par Maineno lors de son voyage créateur (M.21). Les autres sont la transformation des protagonistes du mythe du déluge (M.7: Magaro-Nao, Totodebo, Maiko). Les autres êtres aquatiques, également de genre féminin, ont pour métaphore des objets végétaux : le caïman est un mortier à bière, grand tronc creusé, la raie est une écorce d'arbre, la tortue est un banc de bois...

L'eau que recèle épisodiquement la femme-mère dans son corps alimente les métaphores du discours et les figures mythiques (cf. Durand 1984 : 110-112). La femme est associée symboliquement aux deux classes d'êtres naturels qui dépendent particulièrement de l'eau pour vivre. Hors de l'eau, le poisson meurt, privée d'eau, la plante sèche. Jeune, la femme est semblable au poisson, vieille, elle ressemble à un bois sec. La relation entre la femme et le végétal qui caractérise chacune des parties par l'attribut de l'autre - vitalité féminine de type végétatif, féminité de la végétation par son aptitude à la reproduction - ne doit pas être comprise dans le sens péjoratif que nous associons à la catégorie "plante verte" dans la culture occidentale. Les Mai huna vivent en plein coeur d'une forêt luxuriante, exubérante, qui présente une force réelle. Les humains vivent en symbiose étroite avec l'univers végétal qui leur procure la majeure partie de leurs moyens d'existence. La forêt nourrit les Mai huna, au même titre que les plantes cultivées, et ce trait justifie le rapprochement avec l'univers féminin et maternel. Femmes et plantes sont

associées par leur position sociale sans qu'il y ait d'équivalence entre elles : la femme n'est pas une plante mais la femme et les plantes circulent dans le même sens comme le révèlent les mythes d'origine des plantes cultivées.

### 6.3.2 : Le monde du jardin.

Les Mai huna entretiennent des rapports très étroits avec le monde du jardin, yio. L'horticulture, yio babase, occupe une grande partie de leur temps, elle fournit l'essentiel des produits, ãõ, accompagnant les viandes et les poissons qui constituent la base du repas, elle permet de préparer les bières, gono, sans lesquelles ils ne peuvent se réunir. L'horticulture et le traitement des produits du jardin - cuisine et bières - sont à la charge principale des femmes. Ce trait est très présent dans la mythologie que nous présentons ici sous forme résumée. L'importance de l'horticulture est, en effet, marquée par la multiplication des mythes d'origine des plantes cultivées et du travail horticole. Tous les gestes du procès de travail, toutes les plantes, ne sont pas cités, mais les constituants de base de la relation à la nature domestique sont traités. L'introduction de l'horticulture est liée au développement des échanges et cette perspective donne un nouvel éclairage à la relation entre les femmes et les plantes.

**A : Les mythes d'origine des plantes.**

Une première mention des plantes cultivées apparaît au début de la geste épique du héros culturel lorsque Bekitu, beau-père de Maineno, demande à sa fille, au moment où il est transformé en tapir, de lui apporter la bière du premier manioc qu'il a planté (M.4)

Maineno, Ñukeo, et, Bekitu arrivent près des aquajes, tellement mûrs qu'ils produisent de l'écume. Ñukeo ramasse quelques fruits qu'elle jette à son père. Allongé, ce dernier les mange en avalant tout. Allongé il goûte la douceur des aquajes.

"Allons-y" dit Ñukeo, "il est tard, partons!"

"Fifille, si tu t'en vas, prépare-moi une bière avec les premiers tubercules du manioc que j'ai cultivé! Prépare-la et viens m'inviter ici à la boire!"

- "Oui papa, je ferai la bière pour t'inviter ici".

Elle repart après avoir dit cela. Elle extrait le manioc et prépare deux jarres de bière qu'elle porte le lendemain. Elle arrive là où elle avait laissé son père. Mais quand il l'entend arriver, il se retourne "tuk tuk tuk" et s'enfuit. Ainsi fait le tapir maintenant.

"Papa, tiens voilà ta bière! Pourquoi m'as-tu demandé de la bière si tu ne viens pas la boire? Tu m'as trompée et tu t'enfuis. Si tu pars c'est que tu n'en veux pas!".

"Toi toi" Elle jette la jarre contre l'arbre. "Toi" la jarre se brise<sup>8</sup>. Il n'en voulait pas... Quand elle jette la bière, il entend et revient près de sa fille. Il court à quatre pattes voir sa fille qui a jeté la jarre. Le bruit l'a fait venir...

Les origines conjointes du manioc et du paradigme du gibier de chasse que représente tapir, dans la première partie de la geste centrée sur l'ordre cosmique, sont des figures exemplaires qui amorcent les développements de la

<sup>8</sup> Dans une autre version de ce mythe ce geste explique la formation des colpa, point d'eau salifère, très prisé des tapirs et autres mammifères.

seconde partie, consacrée à la mise en place des conditions d'existence des hommes. Pour vivre les hommes doivent se nourrir, aussi le héros se met-il en quête des plantes cultivées et transforme les êtres animaux en gibier pour l'homme. Mais cette nourriture n'est pas simplement une condition de l'existence physique. Introduite comme un objet d'échange, la nourriture devient une condition de l'existence sociale. La relation entre la construction de la société et l'horticulture, se manifeste de deux manières dans la mythologie. En premier lieu le mythe fait remonter l'origine du travail horticole à l'emploi d'une épouse : jardin et mariage vont de pair comme semailles et procréation. L'horticulture repose sur la relation sociale de base qu'est l'échange de travail entre les hommes et les femmes dans la société mai huna. Les mythes d'origine du défrichage, du brûlis et des semailles sont présentés au chapitre suivant sur le travail. En second lieu, les plantes cultivées sont toutes issues d'une relation sociale. Le mythe ne relate pas l'histoire de la domestication des plantes mais celle de leur conquête et ce, de quatre manières.

Premier exemple (M.13 et M.14).

Les taros (Colocasia sp) et les pifuayos (Bactris sp) sont volés par Maineno à ses beaux-pères, respectivement rat et crapaud, qu'il tue. Aucune vengeance ne suit le vol des taros (M.13), mais la "mère des pifuayos", l'une de ses épouses, se venge de la mort de son père et du vol des fruits: elle élève le palmier dans le ciel et colle sur le tronc ses poils pubiens qui se transforment en épines (M.14).

Second exemple (M.15).

Les bananes, les ananas, et les fruits cultivés en général dans la chacra<sup>9</sup>, sont obtenus difficilement par le mariage de la soeur de Maineno à Bauoko (M.15). Cet individu dont le surnom, Ñõ Ñse, signifie "l'avare", est invité à vivre dans la maison de son épouse avec qui il a un enfant, en une semaine. Il garde pour lui les galettes de manioc et de maïs sans partager avec ses alliés qui, à l'époque, consomment de la farine de terre torréfiée<sup>10</sup>. Le forfait est évidemment découvert et la soeur de Maineno décide de suivre son mari qui rentre manger chez lui. Elle découvre le jardin et se présente à ses beaux-parents qui sont ravis de découvrir le petit-fils qu'elle a pris la peine de peindre joliment. L'avare cherche à tuer son fils et son épouse sans succès. Cette dernière repart chez elle pour faire goûter les bananes à son frère, Maineno, et celui-ci décide d'aller chercher les bonnes nourritures. Ils reviennent vers la maison de l'avare mais comme celui-ci a caché son jardin, ils ne voient à sa place qu'un gigantesque aguajal<sup>11</sup>. Maineno choisit alors de transformer le fils de sa soeur en pic, malgré les objurgations de celle-ci qui craint qu'il ne meure. Il le transforme, l'orne, le peint et lui enseigne à échapper aux fléchettes de son père pour l'envoyer chercher

9 Chacra : terme d'origine quichua désignant le jardin en Amazonie péruvienne.

10 La fariña, ao yise, résulte de la torréfaction du manioc après rouissage, essorage et tamisage. A cette époque les personnes mangeaient de la farine de terre, yao yise, préparée de la même manière.

11 aguajal: lieu de forêt marécageuse où poussent en abondance les palmiers Mauritia Flexuosa, aguaje, dont les fruits sont très appréciés des hommes et des animaux.

le jardin dans la forêt, par la voie des airs. Quelques obstacles sont surmontés et les plantes sont acquises aux hommes. L'avare et ses parents sont transformés en aigle, sarigue et crabe.

Troisième exemple (M.16).

Le maïs est volé par un homme (un peu chamane) à son propriétaire, le grand caïman, qui est étendu, saoul de bière, dans la maison de l'eau que balaye la "mère des poissons", "mère" du chamanisme de flegme. Alors que le caïman reprend son bien sur terre, l'homme parvient à sauver deux grains de maïs qu'il avait coincés sous une molaire. Il les plante et utilise le premier épi pour planter un grand jardin. Le temps venu, il distribue la première récolte à ses compagnons qui plantent chacun un jardin. Grâce à cette opération, les hommes ont, jusqu'à maintenant, assez de maïs pour faire une chicha épaisse<sup>12</sup>.

Quatrième exemple (M.17).

L'usage du yagé (Banisteriopsis sp<sup>13</sup>) et du tabac est concédé aux hommes par Dekobí, le premier chamane, qui les a découverts dans le ciel. Il fait goûter ces produits, aux enfants, aux femmes, aux vieillards et aux hommes en quantités différentes selon les groupes. Et il les emmène tous, avec leurs maisons, dans un grand voyage au lieu céleste primordial. Les descendants de ces personnes font une

---

12 Chicha : terme d'origine cuna (?) employé au Pérou pour désigner les bières fermentées. Les femmes Mai huna en font deux sortes : l'une liquide (ordinaire) et l'autre épaisse, de la consistance d'une purée qui a un usage exclusivement cérémoniel.

13 ayahuasca en Amazonie péruvienne.



bière de pifuyo pour prendre l'hallucinogène et le tabac et, à cette occasion, Dekobî vient énoncer un précepte clé : "seul le propriétaire d'une plante peut s'approprier les premiers fruits produits sous peine de "mort". Cette règle s'étend, aujourd'hui, à tous les fruits cultivés.

Tous ces mythes, trop brièvement évoqués ici, sont cités en annexe trois.

### **B : Classification des plantes cultivées.**

L'origine mythique des plantes confirme que les végétaux relèvent de la classe "inanimé". Aucune plante n'est la transformation d'un être humain et ce trait prend son sens par rapport à l'origine des animaux, autrefois humains, qui appartiennent à la classe des "animés".

Les plantes croissant dans le jardin et destinées à être cultivées sont désignées par le terme mehe. Les expressions, mehe babayi et yio babayi, "cultiver le jardin" s'emploient en alternance : yio a une valeur englobante et contient měhě. Le morphème gè désigne l'origine d'un produit et, accolé au terme yio, yioqè désigne tout ce qui provient du jardin, en général les plantes cultivées. En vieillissant, un jardin n'est plus entretenu (babayi), il se couvre d'arbres (classificateur ñi), de plantes adventices et épineuses (classificateur mĩõ), de lianes (classificateur me). Le terme měhě est remplacé par aiyio "vieux jardin"<sup>14</sup> ou ineyio "pifuyal s'il contient encore des palmiers bactris sp.

---

14 purma en Amazonie péruvienne.

Les plantes sont strictement ordonnées par des classificateurs qui n'ont pas été étudiés. Le travail d'E.Gomez sur les classificateurs en langue tatuyo (tukano oriental) révèle l'importance de ces morphèmes dans la construction de la pensée indigène (1982 : 121-128).

Chaque cultigène possède un nom propre, nom de base qui se rapporte à une espèce botanique dans la classification occidentale : hãso, "manioc", o, "bananes", kãhõ, "taro", bea, "maïs", yãhĩ, "patate douce", ãaho, "igname"... (La liste des cultigènes et leurs identifications sont données en annexe 5). Chaque variété est spécifiée par un déterminant, accolé au nom de base, qui précise la couleur, l'origine, une caractéristique morphologique ou une propriété particulière : par exemple, ãki nea kiyi hãso, variété "occidentale noire de manioc".

Les plantes peuvent être classées selon deux modes de reproduction. Les Mai huna distinguent les plantes qui se reproduisent par voie germinative à partir : 1) de graines de petite taille, assimilées à des oeufs, yiamaña, (piment, tabac); 2) de noyaux, assimilés à des corps, gamaña (graines de palmiers, de inga...). Et les plantes qui se reproduisent par voie végétative à partir : 1) des boutures de tige, kiu tikama, kiyima, (manioc, canne à sucre, yahe); 2) des rejets, mamakina, "enfants", (bananes, ananas, ignames, patates douces, taros). Les boutures sont enfouies en position oblique dans le sol percé par le bâton à fouir, huayi et huheyi, "piquer une fois" "piquer plusieurs fois". Les rejets et les graines sont enterrés, tãyi et tãtayi, "couvrir de

terre" et "recouvrir de terre". Le maïs suit un régime particulier car la graine est le fruit que l'on mange. Elle est humidifiée et déposée dans le sol sans être recouverte de terre. Le verbe désignant cette opération, bea oteyi, signifie "danser le maïs". Oteyi pourrait s'appliquer au riz si les Mai huna n'employaient pas un hispanisme adapté à un cultigène récemment introduit, arroz sembrayi, "semer le riz".

Les plantes cultivées sont également distinguées selon leur mode de consommation. Les Mai huna font une distinction entre le "manger/mâcher (salé)", ãiyi, (tous les féculents bouillis, kuakose et grillés, bóóse), le "manger/ faire fondre (sans sel, sucré)", akueyi, (tous les fruits crus et cuits, les purées de fruits et de manioc, le tabac chiqué...), et le "boire/fumer", ũkuyi, (le tabac fumé, le yagé, les plantes à bière, manioc, bananes, pifuayo).

### **C : Femmes, plantes et échanges.**

L'origine des plantes cultivées annonce un nouveau lien entre la femme et le végétal. Il ne s'agit plus ici d'identité de matière, de vie végétative ou d'aptitude à la reproduction qui, selon Testart (1986 : 6) sont des associations simplistes, marquées par les idées occidentales du 19ème siècle. La femme est présentée, dans la mythologie, comme un intermédiaire obligé pour accéder à la connaissance d'un bien culturel qui est en même temps un bien économique. A part les plantes hallucinogènes et narcotiques qui ont un statut spécial, inhérent à leur usage réservé aux hommes, les

plantes cultivées à usage alimentaire sont obtenues par l'intermédiaire d'une femme. La femme n'est pas propriétaire de ces biens, elle y donne accès :

1) en vertu de la filiation patrilinéaire, elle représente le bien avec lequel s'identifie son père qui agit pour sa reproduction (M.13, M.14).

2) en raison de l'enfant qu'elle donne à son mari, son groupe revendique un droit légitime sur les plantes que celui-ci possède (M.15).

3) la femme possède la maison dans laquelle est stocké le maïs.

La relation d'échange ne se noue pas entre homme et femme mais entre hommes alliés. Par leur alliance, les hommes échangent deux types de produits de valeur : des femmes et des produits de consommation, plantes cultivées et gibier.

La valeur économique des plantes cultivées se juge à leur importance dans le processus de reproduction matérielle et symbolique. Outre leur place dans l'alimentation quotidienne, elles circulent entre les unités domestiques et les plantes de base sont - c'est là un point fondamental - consommées collectivement lors des fêtes cérémonielles et rituelles. Elles acquièrent aujourd'hui une valeur marchande avec l'insertion de l'économie mai huna dans la société régionale.

La valeur de la femme prend deux formes principales. La première est la valeur de son travail productif qui se manifeste dans un ensemble d'activités économiques ("travail domestique", travail horticole, cueillette, pêche, petite

chasse...)). La seconde est la valeur de son travail reproductif qui se traduit par le maternage et un ensemble de gestes "transformateurs" qui participent à la reproduction du groupe. Dans le cadre d'une certaine division sexuelle du travail, toutes les femmes sont en situation d'égalité devant le travail, mais toutes les femmes ne sont pas, pour les mêmes hommes, des reproductrices. L'ensemble "femmes" est composé de deux sous-ensembles, celui des femmes de qui un homme peut espérer avoir un enfant et celui des soeurs, ou de toutes les femmes interdites. La valeur principale de la femme se définit par la maternité (cf. chap. 3) et la circulation des femmes est organisée dans l'optique de reproduire les groupes masculins qui transmettent la filiation. C'est essentiellement face à la perspective de reproduction physiologique que les groupes alliés mai huna sont dans l'obligation de réciprocité (ou de compensation) qui fonde l'échange.

Dans la mythologie, le héros culturel représente les intérêts des hommes (espèce et genre) et l'alliance, qu'il pratique pour lui-même ou qu'il décide pour sa soeur, représente deux formes classiques de l'alliance qui, chez les Mai huna, ne repose pas expressément sur l'échange des soeurs (cf. chap. 2). Dans le cas des taros et des pifuayos, l'alliance de Maineno produit un fruit, végétal plutôt qu'humain. La femme épousée est remplacée par ce qu'elle vaut symboliquement; la plante et le travail associé. Dans le cas des fruits du jardin, l'alliance est productive, mais pour qu'elle soit intéressante pour les hommes, il faut que

l'enfant, donné au groupe des preneurs de femmes, soit remplacé par ce qu'il vaut symboliquement : les fruits du jardin. Cette valeur symbolique provient des catégories de filiation : issu du "maître du jardin", il est jardin. Cette substitution bénéfique pour les hommes dérive d'une forme atténuée de sacrifice. La soeur de Maineno refuse de donner son fils à ce qu'elle pense être la mort et, de fait, la reconquête des plantes cultivées s'accompagne pour elle de la perte de cet enfant devenu pic, oiseau amateur de jardin. Pour illustrer la double valeur des femmes et des plantes, et leur commune origine de l'univers affiné (donneur de vie, bahuna) le mythe ne pouvait employer d'autre image. Il ne pouvait pas notamment présenter un héros épousant une femme qui lui donnerait simultanément un enfant et les plantes. Que donnerait-il en échange? Les produits issus du monde animal? Une telle position aboutirait à la reconnaissance d'une relation de consubstantialité entre les hommes et les animaux semblable à celle qui unit les femmes et les végétaux. Une telle relation n'existe pas.

Sur la réciprocité des échanges, remarquons que dans ces mythes agraires, les alliés sont violentés et contraints par la force de céder ce qu'ils possèdent. Les alliés de Maineno se caractérisent par leurs gestes rétenteurs. Les donneurs de femmes gardent pour eux le secret des plantes dont le héros ne connaît que la valeur d'usage, et cette attitude va jusqu'à la stérilité. Les preneurs de femmes gardent pour eux l'usage des plantes alors que le héros leur a permis, via sa soeur, d'avoir un enfant. C'est précisément

cette ultime absence de réciprocité qui légitime la violence, de façon récurrente, dans toute la mythologie mai huna (et certainement dans la société). Le premier exemple est à l'origine même du héros culturel dont le père avait épousé une soeur de jaguar céleste, maître du feu de cuisine. Cet homme avait eu un enfant, Maineno, mais en l'absence de contrepartie, les jaguars célestes l'ont mis à mort<sup>15</sup>.

Les alliés représentent dans la société mai huna, comme c'est souvent le cas ailleurs, l'étranger proche (ou le parent lointain) avec qui il est nécessaire de pactiser (ou de guerroyer) pour vivre en société. Dans cet ensemble de mythes, ils représentent également "l'ailleurs" avec lequel "l'ici" compose pour se définir. Cet "ailleurs" s'exprime spatialement dans les mythes d'origine du maïs et des plantes hallucinogènes et narcotiques.

Dans une société où l'homme réside chez ses beaux-parents après son mariage, il est compréhensible que "ailleurs" et "alliés" soient des catégories superposables.

Le maïs est issu de l'eau, il est en relation d'équivalence symbolique avec les poissons<sup>16</sup>. Il n'est acquis

15 Cette situation est présente à l'esprit du conteur des mythes "agraires" où les alliés sont mis à mort, car il déclare : "le père de Maineno avait fait la même chose. L'histoire du père de Maineno n'est pas encore terminée".

16 Une version du mythe d'origine du maïs se poursuit par l'obtention de pouvoirs chamaniques de flegme, concédés par la "mère de l'eau". Cette entité surnaturelle, également "mère des poissons" est mariée au caïman, "mère du maïs". Elle transmet son pouvoir aux humains par l'intermédiaire d'une tige de maïs. Les écailles de poissons sont comme les grains de maïs et les épis de maïs qu'elle stocke dans sa maison sub-aquatique sont comme des poissons. Cette association symbolique se retrouve chez les Yagua où les poissons sont le maïs des gens de l'eau (Chaumeil 1983 : 174).

aux hommes que par un procédé long et complexe où sont soulignés les deux traits sociaux importants pour les Mai huna: le principe de redistribution et celui de consommation collective.

L'ayahuasca et le tabac viennent du ciel, leur usage est divulgué aux hommes qui se le transmettent en ligne masculine.

Ces plantes, obtenues indépendamment de la présence féminine et qui n'appartiennent pas à des alliés dans la mythologie, sont des plantes sous contrôle masculin. Elles sont en rapport avec l'univers du chamanisme.

#### **D : Le rôle de la femme dans le jardin.**

Le rôle principal qu'ont les femmes dans l'horticulture correspond, dans la société, à leur position dans la mythologie. En effet, le mariage donne à l'homme l'occasion (si ce n'est le devoir) d'ouvrir son essart personnel, dans le voisinage de celui de ses beaux-parents où sa femme prend les boutures et les graines nécessaires à l'ensemencement de son jardin. Dans cette optique, le monde du jardin n'est pas strictement féminin. C'est un espace social partagé à l'instar de la maison. La féminisation que l'on perçoit à la lecture du mythe, et qui est réelle, résulte de "l'animation" que les femmes exercent sur les plantes cultivées, particulièrement celles qui possèdent une valeur culinaire et couvrent la plus grande partie du jardin. Nommée, da yio ako, "la mère du jardin", la maîtresse du jardin s'occupe du jardin et des plantes avec un soin



maternel. Elle surveille attentivement la croissance, la maturation, les déprédations, les maladies. Elle soigne les plantes, retire les vers qui rongent l'intérieur, étaye les bananiers. Ce travail, réservé à la femme, complète l'oeuvre d'essartage, de défrichage et de plantation qu'elle accomplit en coopération avec l'homme. Il correspond à la définition du rôle des "mères" chez les Mai huna, ces entités surnaturelles qui incarnent l'essence vitale de toutes choses et sont chargées de leur protection.

Dans l'univers du jardin, chaque plante possède sa "mère" et particulièrement importantes sont les "mères" de trois "plantes à bières" : la "mère du manioc", da hãso ako ou hãso bako aqo, "celle qui possède/élève le manioc" dont le pouvoir s'étend sur toutes les plantes du jardin et dont l'agressivité potentielle se déploie contre les humains qui ne lui font pas d'offrande rituelle; la "mère du pifuayo", da ine ako, qui protège les essarts anciens encore chargés de fruits (pendant au moins 10 ans); et la "mère du maïs", da bea bako, qui ressemble à un petit enfant mai huna et s'attaque aux enfants qui boivent la bière de maïs, la chicha<sup>17</sup>. Toutes les mères des végétaux sont dangereuses au moment de la maturation des premiers plants de chaque espèce et pour calmer leurs velléités agressives qui atteignent les enfants en bas âge des propriétaires du jardin, ces derniers réalisent des rites de prémices.

---

17 Les mères nommées ici pour ces deux dernières plantes sont les "mères" du végétal cultivé, non de la plante en tant que telle qui est protégée respectivement par dame-crapaud et caïman, ni de son usage rituel protégé par Nukeo et Nukeciko.

Ainsi, les femmes s'occupent de plantes comme s'il s'agissait d'enfants adoptifs, les véritables "mères" (entités surnaturelles) les sacrifiant à l'usage des humains sous réserve de recevoir une contrepartie symbolique qui prend la forme d'une offrande à la "mère du manioc" lors du rite de prémices du manioc qui ouvre le jardin à la consommation générale. L'absence d'offrande induit la vengeance de cette "mère" qui reprend son bien en la personne d'un enfant. C'est pour cette raison que les petits enfants ne sont jamais emmenés sur le site de la chacra au moment de l'extraction rituelle des tubercules car leur "mère" est, à ce moment-là, outrée et non encore apaisée par l'offrande. Dans ce schéma les femmes mai huna ne sont pas terminologiquement considérées comme les "mères" d'"enfants-manioc" comme le sont les femmes barasana (C.Hugh-Jones 1979: 27). L'enfant et le manioc, paradigme des plantes cultivées, sont dans la relation d'équivalence symbolique qui apparaît dans la mythologie. Les femmes mettent au monde des enfants qu'elles élèvent, de la même manière qu'elle prennent soin du manioc et des plantes, leurs enfants adoptifs. De même, chez les Achuar, Descola observe que "le peuple du manioc se constitue en enfant paradigmatique..." (1983a.: 283).

Le droit des hommes à utiliser les plantes pour leur reproduction est acquis par l'offrande d'un produit hautement chargé de symbolisme féminin; la bière épaisse de manioc, de mais ou de pifuayo. Ces bières représentent des enfants

symboliques<sup>18</sup> transmis aux hommes par les femmes. L'offrande de bière douce épaisse à la "mère" du manioc, destinée en première instance à apaiser la soif de celle-ci, a pour but de garantir aux hommes une bonne productivité du manioc et du jardin. Elle fonctionne comme un charme rituel. La petitealebasse de purée de manioc est préparée par la maîtresse du jardin ou sa fille et l'offrande, faite sur le chemin du jardin par le gendre du maître du jardin, précède la distribution à l'ensemble du groupe. Le maître du jardin prononce l'incantation suivante : "J'ai sorti mon plant de manioc, viens goûter le manioc. Fais-moi la faveur d'approcher, fais moi la faveur de t'approcher doucement pour goûter."

L'oubli de l'offrande, qui réveille la vengeance de la "mère" offensée, induit un processus où l'enfant symbolique qui n'est pas donné est "repris" par la "mère" sous forme d'enfant d'humain qu'elle destine à mourir. La magie propitiatoire des Mai huna rappelle certains éléments de la magie des jardins achuar et aguaruna. Nous pensons notamment aux charmes nantag qui sont dotés de "propriétés vampiriques" et mettent à mal les enfants lorsqu'ils ne sont pas satisfaits ou convenablement traités (Descola 1983a : 285). "The planting ritual and its associated songs protects the gardener and her family from the nantag by slacking their dangerous thirst" (Brown 1981 : 151). La "mère" du manioc mai huna est beaucoup moins exigeante que ne le sont les pierres

---

18 La logique de la reproduction symbolique est examinée au chapitre 7.

nantag, mais le principe du retour qui fonde l'acte de jardinage (Chaumeil 1985 : 156) et alimente la logique de l'échange est présent. Les gestes des femmes et des hommes prouvent que le jardinage n'est pas une prédation mais un échange symbolique qui unit les hommes entre eux, et avec la surnature. L'alimentation mutuelle des hommes et des "mères" protectrices des plantes est garantie par les femmes chez les Achuars, et les deux sexes chez les Mai huna pour qui l'échange rituel repose sur les alliés alignés derrière les paires cérémonielles du beau-père/gendre et de la mère/fille. La production des fruits et des bières, essentiellement aux mains des femmes, requiert certains gestes décisifs masculins tels que l'abattage des grands arbres, le percement du sol au bâton à fouir, l'extraction des plants, la cuisson rituelle des tubercules de manioc, et enfin l'offrande à la "mère". Par ce dernier geste les hommes contrôlent la condition symbolique de la productivité du jardin et de la reproduction des hommes. A ce titre, nous rejoignons l'opinion de C.Hugh-Jones sur le caractère sacré du manioc (1979), bien qu'il existe de notables différences entre la culture du manioc amer barasana et la culture du manioc doux mai huna.

### 6-3.3 : Le monde de la forêt.

Le terme générique pour désigner la forêt est maka, lorsqu'il s'agit d'une forêt familière, airo, lorsqu'il s'agit d'une forêt profonde et mal connue, telle qu'elle est en amont et à plusieurs heures de marche des sites occupés

aujourd'hui par les Mai huna. La forêt présente différents biotopes nommés selon la morphologie du lieu : en bordure de rivière, yiaya qunu, yiaya koti; vallonné, ai tĩti (bonnes à cultiver en monoculture pour les premières, en polyculture pour les secondes) ou selon les espèces végétales dominantes: aquajales, nekuaru hã, peuplés de palmiers mauritia flexuosa, (impropres à la culture); yarinales, mĩbĩ hã (faciles à défricher), où abondent les palmiers Phytelephas; irapayales, mĩbĩ hã, dominés par l'espèce Lepidocaryum<sup>19</sup>; shapajales, erikuaru hã, où se trouvent les palmiers Scheela Cephalotes.

Hommes, femmes et enfants sillonnent la forêt non cultivée pour la chasse et la cueillette. En compagnie de leurs enfants, les femmes parcourent la forêt familière, maka, proche des sites d'habitat et de culture. Seules, elles se hasardent plus loin à la recherche de produits de cueillette ou dans une chasse aux petits rongeurs. Mais ce ne sont que les hommes qui vont dans la forêt lointaine, airo, découvrir de nouveaux lieux de chasse. La fréquentation assidue d'une même région de forêt, l'installation d'un camp de base de chasse, l'ouverture d'un petit essart de bananes et de manioc pour les chasseurs, intègrent progressivement la région inconnue dans le domaine familial. Autrefois les Mai huna déplaçaient facilement leurs principaux sites de résidence pour respecter les contraintes de reproduction des ressources naturelles. Aujourd'hui, leur résidence principale

19 L'accent tonal permet de distinguer les palmiers de basse terre (yarina), mĩbĩ hã, des palmiers de haute terre (irapay), mĩbĩ ha.

reste fixe, les essarts s'éloignent des maisons, et les résidences de chasse<sup>20</sup> bougent régulièrement.

La forêt n'est pas perçue comme un lieu dangereux, ce qui ne signifie pas que les Mai huna n'aient aucune crainte. En forêt inconnue, ils marquent leurs chemins en brisant des arbrisseaux, hiyoyi. Les entailles qu'ils font à la machette le long des arbres leur sert tant à signaler leur passage qu'à repérer, à l'odeur, l'espèce végétale. Enfin, au cas où une recherche est conduite à plusieurs, les personnes communiquent leurs positions en cognant sur les racines hautes, dites "ailettes", toto hã.

Les Mai huna n'ont pas de mythe d'origine de la forêt. Lino, conteur du Yanayacu, dit simplement :

Maineno a tout fait. Il a fait ce que mangent les animaux que nous mangeons, les feuilles que mangent les "maîtresses de la forêt", maka akona hã, toutes ces feuilles qui sont les nourritures des animaux, tous les arbres fruitiers que mangent les singes laineux, tous les fruits que mangent les animaux. Il a fait les aguajes. Avec quelle nourriture vivrait la faune s'il n'avait fait cela? Elle vit de ces fruits qu'elle mange. Il a créé toutes ces choses pour qu'elle mange des feuilles et des fruits.

Les Mai huna n'ont pas de terme spécifique pour désigner l'univers végétal. Ils ont recours au terme vague de "feuille", hao (pl. haña), pour parler d'une plante en

---

20 Une résidence de chasse est souvent isolée à l'intérieur des terres, en amont des rivières. Elle se caractérise par l'importance des constructions nécessaires au fumage et au salage des viandes et des poissons qui entourent une petite maison semblable à une très petite maison ordinaire, yari ue. Surpris par la nuit en un lieu éloigné, les hommes construisent des abris hâtifs de branchages et de feuilles, sans plancher et ils suspendent leurs hamacs pour dormir.

général, et d'une plante non identifiée ou inutile en particulier.

Les plantes sont classées par type et le pluriel de chaque type représentatif constitue la notion de catégorie. Les Mai huna distinguent les arbres, sũki ñiama, les lianes et épiphytes, bišimta, les buissons et arbrisseaux, gakima, les plantes croissantes, sama. Le nom propre de chaque espèce est complété d'un classificateur indiquant le type auquel elle appartient : ñi, pour les arbres et les palmiers, biši, pour les épiphytes sans racines-lianes, me, pour les lianes, sa, pour les pousses... Les mousses sont nigo, les fougères, bibi, les arbres à écorces utiles au portage incorporent le morphème ka, les lianes employées dans le tressage des paniers et pour les ligatures incluent l'affixe yahi dans leurs noms...

Les plantes sont regroupées par familles qui donnent le nom de base. Celui-ci peut être complété de déterminants variés. La liste des plantes utiles est donnée en annexe 5.

Sur certains points, les plantes ont une morphologie semblable à celle de l'être humain. Les bosses et verrues sont comme des articulations, šikama, les racines allongées paraissent des colonnes vertébrales, seuma, les cimes sont des têtes, šĩõmaña, certaines espèces possèdent des yeux ñakuamaña. Les plantes cultivées présentent les mêmes caractéristiques, et tous les végétaux sont également asexués et "inanimés", si ce n'est par des "mères". Le terme, ako, "mère" désigne dans l'univers de la forêt deux classes d'êtres que nous examinons maintenant.

#### 6-4 : LES "MÈRES" MAÎTRESSES DE LA NATURE.

Les "maîtresses", akona, de la Nature sont tous les êtres animés, naturels et surnaturels, non humains, qui vivent dans les divers espaces de la nature. Ils (elles) forment pour la plupart des sociétés, bahĩ, organisées à l'image des clans humains. La féminisation collective qui apparaît dans les grandes catégories classificatoires témoigne du sens de la relation qu'entretient avec les peuples de la nature, la société des hommes mai huna, nommée, elle, par un terme viricentré (cf. chap. 2). Nous remarquons à propos de l'identité sexuelle (chap.4) que la féminité est chez les Mai huna une construction de l'altérité à partir d'un référent masculin. Cette perspective se retrouve dans les rapports entre les hommes et les êtres de la nature pour marquer la différence générique dans la classe des "animés", à un certain niveau d'opposition collective.

Le lien entre la féminité et les êtres de la nature et de la surnature repose sur deux ordres d'idées. Le rapport entre la féminité et le monde animal s'établit dans l'optique de la consommation. La catégorie "animal" se construit à partir de la catégorie "gibier", bai, qui est une notion féminine (bai ago). La relation entre les hommes et les animaux, MAI/BAI, est marquée par le rapport dominant entre prédateur et proie qui recouvre l'opposition entre les genres masculin et féminin. Il n'existe pas de commune origine entre les femmes et les animaux mais une communauté de destin entre



la femme et le gibier, également voués à la consommation. Cette perspective est illustrée dans les métaphores du langage et dans divers mythes : l'un d'entre eux, en particulier, montre qu'une femme risque, par ses mésaventures en forêt, d'être l'objet d'une consommation sexuelle-alimentaire (Bellier 1983). Du côté de la surnature la relation se présente différemment. La forêt est peuplée de "mères", akona, qui incarnent l'essence vitale des espèces végétales et animales et de tous lieux. Instances protectrices de leurs créatures, les "mères" sont dotées de pouvoirs agressifs qu'elles mobilisent contre les hommes, par elles-mêmes, et par l'intermédiaire des chamanes. Sous l'aspect "essence vitale", le concept de "mère" renvoie aux notions d'engendrement et d'animation qui sont typiquement féminines. Mais leur capacité agressive révèle un aspect qui est habituellement en dehors de la sphère féminine. Le partage entre les hommes "preneurs de vie" et les femmes "donneuses de vie" est une notion reprise et discutée par de nombreux auteurs pour définir les sexes dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs-essarteurs (cf Rosaldo & Atkinson 1975 : 43, A.C. Taylor 1979, Brown 1981 : 160-161, Testart 1986 : 25). Cette opposition n'est pas simple et notamment chez les Mai huna, les hommes peuvent à juste titre être considérés comme des "donneurs de vie" (voir la définition des affins bahuna) tandis que les femmes ne sont pas exclues de la "prise de vie", celle de leurs enfants dans certains cas d'infanticide, celles des animaux qu'elles chassent souvent...Toutefois, dans la société, les femmes sont plus

valorisées par leur côté "donneuses de vie", et la virtualité agressive et létale, qu'elles possèdent indubitablement, est attribuée aux "mères" surnaturelles qui, depuis la mère primordiale Ñukeo, sont toutes capables de mettre à mort les humains si elles ne sont pas satisfaites rituellement par des gestes précis. Le rôle des "mères" surnaturelles renverse les perspectives humaines et montre que, dans certains cas de déséquilibre cynégétique et social, les humains, et les hommes, servent de gibier aux "mères" comme aux âmes errantes, qui sont également féminisées, ãĩkona.

#### 6-4.1 : Les mythes d'origine des animaux.

Trois types de mythes d'origine des animaux reflètent la position occupée par les différentes espèces dans le schème sociologique construit par les humains.

1) La geste épique (seconde partie) indique l'origine d'un ensemble de créatures animales transformées par le héros culturel (M.21). Ce sont les animaux du créateur, maineno bai hã, qui se divisent en deux sous-ensembles. Le premier regroupe les êtres animaux d'origine animée dont les transformations spécifiques sont clairement décrites : tapir, pécaris, coati, singes, mitu-mitu, toucan... Le second inclut les êtres animaux d'origine inanimée et végétale, collectivement transformés : les poissons et les oiseaux. Le mythe ne relate pas la formation individuelle des innombrables espèces d'oiseaux et de poissons qui peuplent la forêt mai huna. Les oiseaux naissent de chaque copeau qui

s'envole sous la machette du héros, les bandes de poissons proviennent des champignons que Maineno jette dans la rivière, un jour de pluie.

Sauf quelques exceptions telles que l'engoulevent (M.22), l'aigle et la sarigue (M.15), qui étaient autrefois humains et ne sont pas comestibles, les créatures de Maineno représentent, espèce par espèce, la catégorie du gibier bai, terme qui signifie "viande".

2) Une série de mythes indépendants de la geste de Maineno retrace l'origine des animaux dotés de pouvoirs agressifs, chamaniques par certains aspects, et qui sont tabous. Ces transformations du type animé ----> animal se produisent du temps des hommes et elles suivent toutes le même modèle. Le prototype de l'espèce est mis à mort pour ses exactions envers les hommes. Par vengeance excessive, les hommes le découpent en morceaux, et de son sang qui jaillit "en étincelles" naissent tous les individus de l'espèce qui, jusqu'à maintenant, est dangereuse pour l'homme. Il s'agit des écureuils, des paresseux (M.23), des jaguars (M.24), des cervidés, des chiroptères et des sangsues, tous assimilés à des chamanes agressifs, dits dabina.

Les origines des caïmans et des aigles, considérés comme des chamanes sont différentes. Ces êtres, issus de multiples transformations, sont identifiés par l'espace qu'ils occupent; le monde de l'eau et le monde primordial.

3) Un ensemble hétérogène regroupe les mythes d'origine de divers animaux, tabous ou nuisibles, mais non assimilés à des chamanes. Ce sont, entre autres, les

moustiques, les serpents, les saros qui sont des personnes mythiques transformées, chacune de manière différente.

Les mythes sont présentés en annexe trois.

Le gibier terrestre est qualifié dans la classe des êtres animés par quatre traits, présents dans le mythe, qui les rapprochent des humains.

a) Les animaux sont socialisés et les différentes espèces ont un mode de vie, individuel, familial ou grégaire. Elles ont des habitudes semblables à celle des hommes : elles se peignent le corps au genipa et au roucou, elles font des fêtes de bière de manioc.

b) Les mammifères qui constituent le noyau de l'ensemble "animal" ont une morphologie semblable sur certains points à celle des êtres humains. Le tapir, le coati et le singe laineux possèdent des organes génitaux très remarquables. Le bon gibier se distingue du mauvais par le fait "d'avoir des yeux comme les humains".

c) La plupart des animaux sont des êtres de communication, doués de langage. Les espèces grégaires s'expriment "comme les hommes réunis dans une seule maison". Les espèces solitaires ou conjugales ne parlent pas ou peu. Les hommes communiquent avec les animaux dans la langue de chaque espèce, et ils savent tenir à des fins de séduction chasseresse le discours du mari, de l'épouse ou de l'enfant. Les espèces ne communiquent pas entre elles.

d) La comestibilité du gibier s'accompagne de précisions sur l'alimentation, végétale, des espèces

appréciées par les hommes. Cette notation explique a contrario que les Mai huna ne mangent pas les animaux d'élevage qui se nourrissent de déchets humains.

Seuls, les deux critères de l'alimentation et du langage s'appliquent aux poissons, considérés comme de la "petite viande", yaribai, et aux oiseaux.

Le terme bai qui désigne le gibier, et l'animal en général, semble dériver de la racine du verbe baiyi, "vivre, exister", dans le même sens où le mot viande vient du latin populaire vivenda, "ce qui est nécessaire à la vie"<sup>21</sup>. L'animal est qualifié comme un être doué de vie, et le gibier constitue une catégorie alimentaire indispensable à la vie, en raison des goûts mai huna. Sans viande, les Mai huna meurent de faim, au sens littéral de ãõ hunihoyi.

#### 6-4.2 : La classification des animaux.

##### **A : Les grandes modalités de la classification.**

Le mythe détermine deux catégories d'animaux. Ceux qui sont comestibles et forment le gibier bai, ceux qui sont prédateurs et possèdent des pouvoirs de chamanes, les dabina. De nombreux animaux ne sont pas inclus dans l'une de ces catégories, ils forment une catégorie non nommée.

Ces trois catégories sont autrement nommées par des expressions qui font référence à la pratique des hommes et sont caractérisées par la marque de genre féminin. Le "gibier", bai ãĩkona hã, "celles que mangent les hommes", les

<sup>21</sup> Larousse étymologique 1971 : 791.

"chamanes", mai āikona hã, "celles qui mangent les gens" et les derniers sont "les êtres simples ou mauvais", quasa akona hã ou "quakona hã". Dans la classe du "gibier" sont classées toutes les espèces comestibles en permanence et les espèces prohibées à l'occasion (rites, femmes enceintes, apprentissage chamanique) : coati, tapir, pécaris à lèvres blanches et à collier, paca, acouchy, cabiai, fourmilier, tamandou, presque tous les singes, plus de quarante espèces d'oiseaux, la plupart des tortues et des poissons, les rats, les fourmis et les larves... La classe des "chamanes" comprend des espèces tabou en permanence, tels les grands félins, les falconidés, les serpents, le caïman noir et celui à tête rouge, et les espèces dont la consommation est déconseillée sans être expressément interdite, en raison de l'évolution des habitudes alimentaires. Ce sont les cervidés<sup>22</sup>, singe hurleur, paresseux, tatou à 6 bandes et ocelot. Elle compte également des espèces incommestibles telles que les hyménoptères et les chiroptères. La classe des "mauvais" regroupe les animaux nuisibles tels que le tayra (autrefois consommé), la sarigue, tous les insectes et d'autres moins nuisibles tels que le kinkajou, le coendou, le douroucouli, le marmouset-pygmée...

A l'intérieur de ces catégories, les Mai huna nomment précisément toutes les espèces qui animent la nature.

---

<sup>22</sup> Dans son essai sur les cervidés amérindiens, F.M. Renard-Casevitz a montré la position ambiguë du cerf dans de nombreuses sociétés amérindiennes "apparié et opposé à chacun des termes qu'il disjoints ou unit, il est l'être des volte-faces..." (1979 : 101).

En premier lieu, ils distinguent les animaux par les biotopes qu'ils occupent :

1) maka akona hã, "les maîtresses de la forêt". Cette classe est divisée en imi akona hã, "les maîtresses du ciel" qui englobe la catégorie des oiseaux, miñakona hã, en la distinguant des singes, tãkena hã, et, yiha akona hã, "les maîtresses de la terre", qui inclut tous les animaux terrestres.

2) yiaya akona hã, "les maîtresses de l'eau", regroupe l'ensemble des poissons, yaribaina et d'autres espèces aquatiques, toña akona hã, caïmans, "celles qui ont des écailles"

Ces grandes catégories féminines sont employées par euphémisme pour ne pas nommer une espèce en particulier qui pourrait s'offenser, et pour désigner des grands ensembles.

En second lieu, chaque catégorie est divisée en ordres nommés par des taxons qui entrent dans la composition des noms d'espèces. Selon les cas, le taxon désigne :

a) un ordre, dans la zoologie occidentale. Il peut être désigné par le nom d'une super-famille (yai, super-famille des félidés inclut la super-famille des Canidés) ou par le nom d'une sous-famille (tãke, désigne l'ensemble des primates par le nom de la sous-famille des Cébinés, singe capucin). Dans ce cas précis, il existe des sous-taxons qui désignent soit, d'autres sous-familles (Náso, sous famille des Atélinés), soit des genres appartenant à différentes sous-familles associées par les mai huna (xiši, désigne le

genre saimiri de la sous-famille des Cébinés et les genres Saquinus et Cebuella de la famille des Callithricidés).

b) une famille dans la classification zoologique occidentale. Par exemple, toto, famille des Dasypodidés (tatou) ou sisiko, famille des Sciuridés (écureuil).

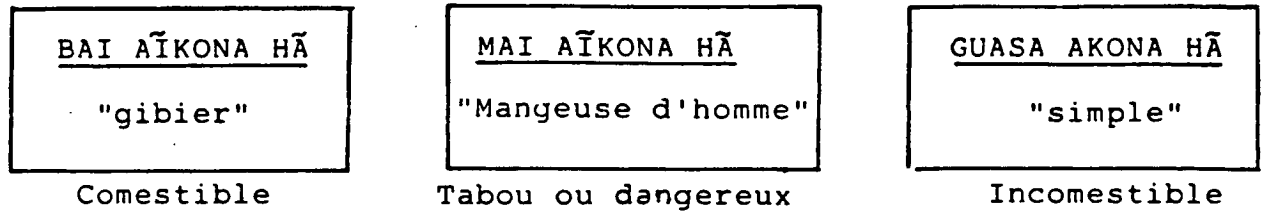
c) un ordre et une famille associés. Par exemple oyo regroupe l'ordre des Chiroptères et la famille des hirondelles.

Les félins, les primates, les écureuils, les paresseux, les tatous, les cervidés, les oiseaux et les poissons sont classés de la sorte. Dans quelques cas, la différence entre les ordres, les familles et les genres, associés dans un taxon, est portée par la marque de genre grammatical qui complète le nom de l'espèce. Par exemple dans l'ordre yai, les félins sont masculins, yai aqi, et les chiens sont féminins, hoya yai aqo.

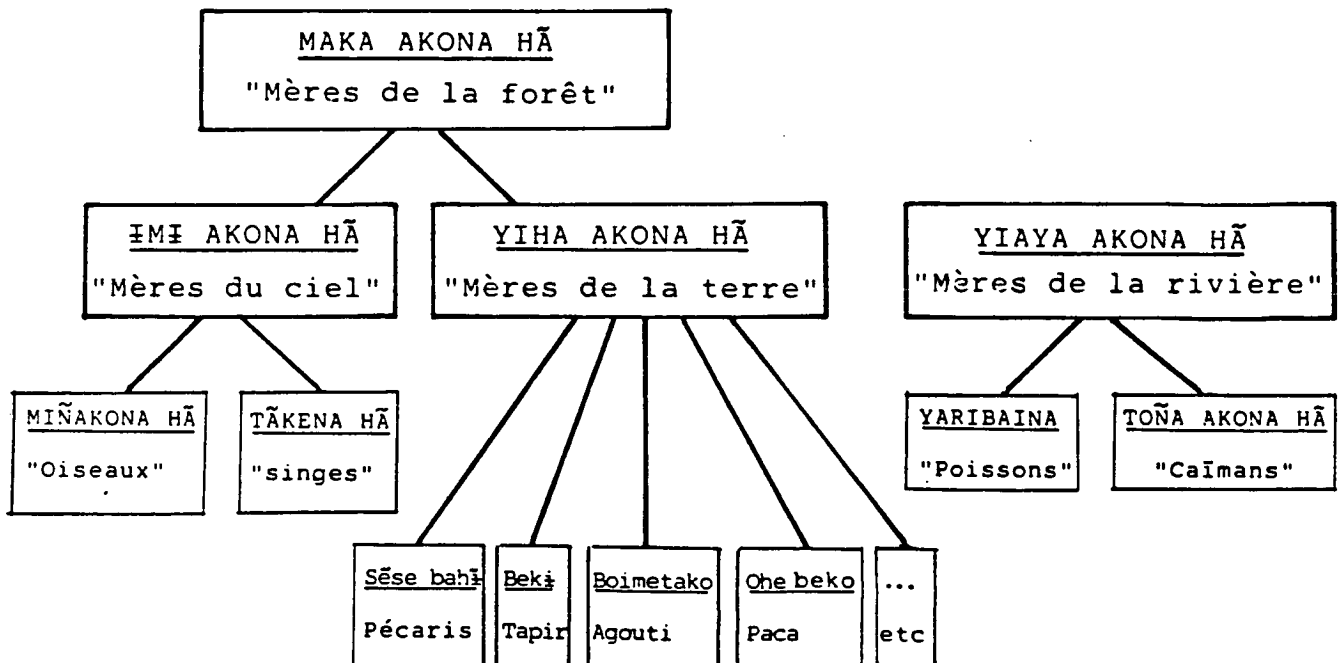
De nombreuses espèces ne sont pas regroupées en "familles" nommées par un taxon, et notamment les plus prisés des animaux sont identifiés par des noms propres multiples. Si tamandou, cabiai et acouchy portent un seul nom, coati, tapir, pécaris, agouti, paca et fourmilier possèdent deux à quatre noms, sans parler des différentes hardes de pécaris qui constituent un ensemble de 11 noms. Le tableau n°3 rappelle les points principaux de la classification des animaux.

Toutes les espèces portent un nom, simple ou complexe, qui comprend un qualificatif. Les qualificatifs précisent la



TABLEAU N°3 : La classification des êtres de la nature animée.

## 1) Classification par la pratique.



## 2) Classification par le biotope.

couleur, la taille, un trait physique, le lieu occupé, l'occurrence saisonnière, la similarité avec un objet de fabrication artisanale, avec un végétal, avec un geste humain ou enfin l'habitude alimentaire de l'espèce.

La liste de tous les noms et les identifications zoologiques sont données en annexe 6.

Notre intérêt pour l'ethno-zoologie s'est porté sur un aspect particulier des classifications mai huna qu'est l'usage du genre grammatical dans la désignation des catégories et des espèces.

#### **B : L'usage du genre grammatical dans la désignation.**

Saussure est le premier à avoir posé la question de l'arbitraire du signe linguistique " [qui] unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique". L'arbitraire résulte de ce que le signe n'a avec le signifié "aucune attache naturelle dans la réalité" (1922 : 100, in Benveniste 1966 : 50). Comme le remarque Lévi-Strauss, Saussure admet que le signe puisse être relativement motivé et il distingue "deux courants opposés qui se partagent le mouvement de la langue; la tendance à employer l'instrument lexicologique, le signe immotivé, et la préférence accordée à l'instrument grammatical, c'est à dire la règle de construction" (in Lévi-Strauss 1962 : 207). Pour Benveniste "ce n'est pas entre le signifiant et le signifié que la relation en même temps se modifie et reste immuable, c'est entre le signe et l'objet; c'est en d'autres termes la motivation objective de la désignation, soumise comme telle,

à l'action de divers facteurs historiques". La question du genre s'inscrit dans le domaine des motivations de type grammatical et le nom d'une espèce se comprend dans l'ensemble lexicologique. Les deux vont ensemble et font écho à des images précises qui renvoient au mythe et à la pratique humaine<sup>23</sup>.

Les grandes catégories qui constituent des super-ordres sont féminines par la relation d'appropriation naturelle et surnaturelle qui unit les espèces animales à leur territoire et par la construction de l'altérité qui érige, dans la classe des animés, "ce qui n'est pas homme" en "femme".

Chaque espèce est identifiée par un genre, masculin ou féminin, marqué par les morphèmes, aqi ou ago, mais les espèces ne sont pas divisées en individus, mâle ou femelle. Elles sont composées d'êtres socialement marqués : époux, ihĩ, épouse, nihõ et enfant, mamaki. Dès lors les Mai huna parlent d'un "mari-tapir", beki ihĩ, pour évoquer un adulte mâle, ou d'une "épouse-pécari", sese nihõ, pour un adulte femelle.

Les espèces se partagent en genre masculin et genre féminin et il existe des traits récurrents qui, à nos yeux, motivent le genre.

---

<sup>23</sup> G. Taylor fait remarquer que s'il est difficile de prouver que les formes grammaticales sont motivées par la culture, dans la philosophie ou dans la manière de voir le monde, les contraintes grammaticales peuvent s'associer à un ensemble de critères mythiques pour caractériser la vision du monde de ce groupe. (Com.pers.)

A) Relèvent du genre masculin, tous les êtres dotés de pouvoirs mortifères -fléchettes et dards-, et d'appendices contondants -dents et griffes rétractiles-, ceux qui sont réputés pour leur vélocité et ceux qui font office d'horloge naturelle. Ce sont les animaux carnivores, les serpents, les gros mammifères terrestres, les coureurs de fond de rivières (tatous), les simiens dont la sociabilité est centrée sur le rôle des mâles (singe hurleur, capucin, singe laineux), les oiseaux-horloges et la plupart des oiseaux (71% des 104 noms d'espèce recueillis), les poissons les plus grands, les plus allongés, les anguilles, la plupart des insectes qui mordent ou qui piquent (moustiques, abeilles, guêpes, fourmi atta et autres, les diptères, les larves urticantes. Mais aussi, les cigales et les grillons qui indiquent l'heure et les grosses larves comestibles qui dévorent l'intérieur des arbres pourris.

Les plus représentatifs de ces animaux ont une origine mythique et ils sont en position de frère de mère ou de fils de soeur pour le héros culturel.

B) Relèvent du genre féminin les êtres brûlants par contact, les déprédateurs de jardins, les êtres lents, paresseux, vains parleurs, les nains et la plupart des êtres aquatiques. Ce sont les animaux à peau urticante (lézard, batracien), les rongeurs, les tortues, les paresseux, les petits oiseaux, les petits singes, la majorité des poissons (75% des 134 noms d'espèces recensés). Par exception à la logique de la grande taille ou de la force, masculines sur terre, les loutres, saros et caïmans sont des êtres féminins.

Les papillons, les arachnidés, les acariens, les poux et les puces sont féminins. Les démangeaisons particulières que provoquent ces derniers animaux sont une cause de paresse associée, par les Mai huna, aux femmes qui sont chargées de les retirer. Quant aux araignées, c'est leur habilité tisserande qui motive le rapprochement avec les femmes qui tissent les hamacs.

Les animaux qui ont un rôle mythique sont des soeurs de père, des filles de soeur de père ou des grands-mères pour une héroïne.

A propos des Desana (Tukano orientaux) Reichel-Dolmatoff a montré que : "une division en catégories déterminées par leur caractère sexuel" recoupe "la classification tripartite des animaux". "Les grandes catégories incarnent des principes masculins ou féminins" et dit-il "le modèle de cette pensée doit être cherché dans la société humaine" (1968 ed.1973 : 240).

Les espèces humaines et animales ont des rapports sociaux d'un tel ordre qu'ils légitiment l'interprétation du système des désignations animales à l'aide de critères humains. Il existe des affinités par l'occupation de l'espace: la masculinité dominante des animaux aériens et arboricoles est à rapprocher de la relation entre les hommes et les astres; la féminité dominante des êtres aquatiques renvoie à l'affinité entre la femme et l'eau. Mais il existe aussi des affinités par le travail et la modalité d'existence: les prédateurs carnivores qui chassent le même gibier que l'homme, si ce n'est l'homme lui-même, sont

identifiés à des chasseurs; les déprédateurs de jardin que sont les rongeurs ruinent le travail de la femme qui est en droit de les chasser, ce qui renforce une affinité entre les deux "espèces".

Pour tout animal, il est possible de comprendre la raison de son genre ce qui nous permet de saisir à l'intérieur d'une opposition Homme/Animal qui recouvre l'opposition masculin/féminin, des rapports particuliers entre homme et mâle, femme et femelle.

#### 6-4.3 : Les autres "maîtresses de la nature" : les "mères"

Tous les animaux sont protégés par une "mère" nommée par le morphème ako, qui suit le nom de l'espèce, ou par un nom propre. Toutes les "mères" animales sont sous la protection de la toute-puissante "mère de la colpa", Tuara ako, et cohabitent dans la forêt avec d'autres "mères" végétales auprès de qui les chamanes cherchent leurs pouvoirs. Tuara ako est blanche, petite comme une fillette de 4 ans, elle a les yeux blancs et ses cheveux sont verts, couleur de lichen. Elle garde la porte de sortie des pécaris et des tapirs qu'elle protège en particulier. Elle envoie "ses créatures" sur terre, au temps où les fruits de palmiers mûrissent, à la saison des pifuayos (janvier-mai) et à la mi-année (octobre). Elle surveille tous les animaux, les rétablit lorsqu'ils sont blessés. "Elle fait comme les hommes lorsque le jaguar attaque les cochons". Sa colère naît de ce que les hommes parlent inconsidérément du gibier qu'ils

dépècent ou de la viande qu'ils mangent. Elle prend alors les hommes à la gorge et leur fait vomir de la boue (la boue est sa bière de manioc). Elle les asphyxie, stoppe la circulation du sang et fait durcir le sang dans les veines et le coeur. Elle possède une "sorcellerie", dabí, couleur de sang, qu'elle utilise quand elle veut. Le chamane peut guérir ses attaques avec une thérapie particulière à base de yagé et de bière de manioc qu'il mâche lui-même car elle refuse toute boisson faite par une femme. Si elle accepte de recevoir le "pouvoir", dabí, que lui tend le chamane, le malade guérit, sinon, le mal est sans rémission.

Aima Hiyotu "vieux chemin défriché" est un autre esprit protecteur du gibier. Ce petit homme aux pieds minuscules est considéré comme une des nombreuses "mères des pécaris à lèvres blanches". Il ne se laisse voir de personne, bouge sans cesse dans la forêt et il accompagne tous les animaux dans leurs déplacements, comme le ferait un pasteur. Il se fâche lorsque les chasseurs blessent le gibier sans le tuer et il envoie sa malédiction sur les mauvais chasseurs. Le chamane ne peut agir qu'en entamant des négociations particulières avec les "mères" des animaux blessés qui acceptent, ou non, d'apaiser Aima Hiyotu. De même que les hommes ne mangent pas les prédateurs de leurs animaux d'élevage (jaguar, sarigue), Aima Hiyotu ne mange pas les hommes.

Goqobai est la "mère de la forêt". Tous les animaux sont ses créatures personnelles. Elle ressemble à une femme et le buisson jaune de ses poils pubiens est caractéristique.

Son habitude est d'enlever les chasseurs solitaires : elle les séduit en se peignant joliment, et les perd en forêt. Elle mange cru, mais accepte que ses compagnons d'errance (enlevés) mangent cuit. Il lui arrive de laisser repartir le chasseur chez lui où il reste obsédé par elle et finit par devenir fou, best yoyi, "agir sans savoir". La convivialité dure le temps qu'elle dévore l'âme du captif ou le temps que le groupe des chasseurs, aidés d'un chamane, organise la défense de leur parent.

Les poissons sont sous la protection de Yiaya ako, la "mère de la rivière". Ce personnage complexe, connu sous le nom de Ñukečiko, est un avatar de Ñukeo, la "mère primordiale" qui réside à "la tête de l'eau". Elle est quelquefois assimilée à l'anaconda, comme Ñukeo, et toutes les deux sont des forces sismiques, symboles de la maternité. Elle se présente sous les traits d'une ravissante jeune fille merveilleusement peinte très attirante pour les pêcheurs. Elle est responsable des mouvements des poissons, de leur remontée, pour frayer ou après le frai, et de leur retenue, lorsqu'elle veut priver les hommes des joies de la pêche. Elle possède les pouvoirs chamaniques, dabi, les plus virulents et elle n'accepte de les transmettre au chamane que sous certaines conditions d'ascèse et d'abstinence sexuelle. Elle emmène, sous l'eau, le cœur (le siège de la vie et de la raison) des hommes qui ne savent pas résister à la tentation et tentent de la violer.

Ce sont principalement ces êtres qui veillent à l'harmonie des rapports entre les hommes et les animaux,



laquelle dépend largement des rapports des hommes entre eux (cf. chap.7).

Les "mères" des espèces végétales telles que Miayacu ãiko, "mère du tornillo caspi" (Lauracées), Haisũkiñi ako, "mère de la lupuna" (Chorisia sp), et de nombreuses autres<sup>24</sup>, sont des entités réservées à la vision chamanique. Elles donnent du pouvoir au chamane et l'aident dans ses actions et exactions. Elles n'ont pas un commerce actif avec les hommes ou les femmes, ordinaires, et ne se laissent ni voir, ni approcher. On ne peut donc les considérer que comme des instances de régulation des rapports entre les hommes, au même titre que le chamane.

A côté des "mères", il existe de très nombreux esprits. Certains, comme les ma bahĩ, "esprits du chemin" ou "gens rouges", aident le chamane à acquérir du "pouvoir", d'autres sèment le désordre et la maladie. Les plus importants sont Mẽhẽ botagi, "esprit du jardin brisé", Bati Ćiri, "écume de l'âme", qui pousse les gens à la guerre" et Iĩkore qui enlève les jeunes filles. Leurs interférences avec les hommes sont très exceptionnelles et leurs actions sont combattues par un traitement chamanique simple. Le tableau n°4 présente sous forme synthétique les grands traits de la classification du monde de la Nature.

<sup>24</sup> ohe okobi ñi ako, la "mère" de la lupuna rouge (Cavanillesia Umbellata), yiibi ñi ako, la "mère" du kapok (Bombax aquaticum), ĩĩyĩ ñi ako (Bombax Munquba), la "mère" du chuchuhuasi, mahaye sũki ñi ako, (Erytroxylum Catuaba), la "mère" du renaco à larges feuilles, hai haña maso ñi ako, (Ficus sp), etc.

| ESPACE   | ORDRE                          | SOCIETES (BAHĪ)   | GENRE DOMINANT<br>(genre représenté)                           |
|--|--------------------------------|---|--|
| <u>Miña bese</u><br>"Terre primordiale"          | Surnature                      | Ñukeo, Maineno<br>Morts<br>Falconidés                         | féminin, masculin<br>indéfini<br>masculin                      |
| <u>Imi bese</u><br>"Ciel"                        | Nature                         | Oiseaux<br>Hyménoptères<br>Singes                             | masculin (féminin)<br>masculin<br>masculin (féminin)           |
| <u>Yiha bese</u><br>"Terre"                      | Culture<br>Nature<br>Surnature | MAI HUNA<br>Animaux terrestres<br>Esprits, Mères              | masculin (féminin)<br>féminin (masculin)<br>féminin (masculin) |
| <u>Yiaya bese</u><br>"Rivière"                   | Nature<br>Surnature            | Animaux aquatiques<br>Ñukečiko, Ñukečiki<br>Blancs            | féminin (masculin)<br>féminin, (masculin)<br>indéfini          |
| <u>Sanu yiha bese</u><br>"Intérieur de la terre" | Surnature                      | Mai huna de la terre<br>Femmes-pécaries<br>Faune en gestation | masculin<br>féminin (masculin)<br>féminin                      |

TABEAU N° 4 : L'organisation du monde de la Nature.

6-4.4 : Les rapports entre les hommes et les animaux.

La société des hommes est unie à la société des animaux par une parenté mythique et rituelle qui n'apparaît pas dans les relations quotidiennes, profanes, de chasse et de consommation.

**A : La parenté mythique et rituelle.**

Le héros culturel est en relation de parenté croisée et affine avec les êtres animaux : tapir, paradigme du gibier est son beau-père (M.4 et M.20). Une femme perdue en forêt est, dans un autre mythe, sujette à l'équivoque dangereuse de parents croisés qui veulent la consommer (sexuellement et/ou alimentaires). Toutes les créatures de la forêt, maka akona, sont les parents consanguins, doihuna, d'un "Maître des animaux" à qui les Mai huna donnent le double titre de bai baki aqi, "l'éleveur", et bai biaki aqi, "le père du gibier". Cet individu est marié à une femme, humaine, qui lui demande de mettre à mort ses parents pour la nourrir elle et ses enfants (M.25, annexe 3). Une autre figure de "Maître des animaux" apparaît dans le mythe d'origine du rite des prémices du manioc analysé au chapitre 7.

Un homme qui faisait un piège à pénélope dans un palmier huasai (euterpe sp.) s'est retrouvé catapulté dans le monde de sous-la-terre, posé sur un arbre inga. Une femme pécarri le prend pour époux et le présente à son père qui l'invite à célébrer l'union par une fête de manioc, avec yagé. L'homme devient le gendre du "Maître du gibier, père des pécaris à lèvres blanches" qui est le frère (doihuna) de tous les animaux et en particulier de jaguar, tapir, pécarri, hocco et tortue). Mais l'homme ne peut se résoudre à rester sous terre et décide de rentrer chez lui. Il suit alors une harde de pécaris qui part manger les aquajes en forêt. Un beau jour, il

retrouve les traces de sa maison, prend contact avec ses compagnons humains et décide de tuer les pécariis.  
(Résumé de M.26 présenté en annexe 3).

Dans le rite de prémices du manioc, le maître du manioc invite formellement toutes les femmes épousables et tous les animaux de terre et d'eau à participer à sa fête. Les animaux sont traités comme des femmes alliées.

### **B : Les rapports entre les hommes et les animaux.**

D'un côté les hommes entretiennent avec les animaux une alliance mythique qu'ils réactualisent lors du rite du manioc, de l'autre, les animaux sont collectivement classés avec les femmes épousables.

Les pratiques de chasse ne soulignent pas une telle relation. Contrairement aux indiens desana, les Mai huna ne séduisent pas le gibier pour le mettre à mort, ils ne sont pas impliqués dans le circuit énergétique que Reichel Dolmatoff a mis en évidence (op.cit : 254). Cependant les hommes et les animaux contribuent à leur reproduction mutuelle par des mécanismes assez particuliers.

Le "Maître des animaux" n'est pas l'instance de contrôle et de protection des animaux, ces charges reviennent aux "mères". Les chamanes ou les hommes n'entretiennent aucun rapport particulier avec lui, et il apparaît comme un modèle éthique. L'histoire (M.25) indique qu'il est contraint par sa femme de tuer ses parents pour la nourrir, mais lui-même s'abstient d'une consommation qui serait cannibale. Là, se nichent les deux mécanismes par lesquels les hommes se

reproduisent en société et contribuent à la reproduction de la société qui les nourrit.

Les relations qu'entretiennent les hommes (chasseurs) avec les animaux s'interprètent à la lumière des mythes traitant des "Maîtres du gibier". Dans un cas, la chasse (aux pécaris) est la conclusion d'une relation d'alliance entre un chasseur et la société des pécaris. Dans l'autre, la chasse est imposée par la femme et les enfants du "Maître du gibier" qui est obligé de mettre à mort ses parents croisés sous peine de perdre sa famille. Nous avons vu au chapitre 2 que c'est dans la catégorie des parents croisés que se trouvent les alliés potentiels d'ego. Dans le mythe, le "Maître du gibier" met à mort des individus qui pourraient être pour lui des alliés (soeur de père -> belle-mère, fils de soeur -> gendre). La mise à mort prend la place de l'alliance dans un mythe, dans l'autre, l'alliance précède la mise à mort. Il apparaît une différence dans les relations qu'entretient l'homme avec l'animal vivant ou avec le gibier chassé. Cette différence est homologue à celle que l'on trouve dans les rapports de parenté entre les alliés potentiels que sont les parents croisés et les alliés effectifs qui sont (ou étaient) choisis au sein de cet ensemble. Dans les rapports entre les hommes et les animaux, la chasse se substitue à l'alliance qui unit les hommes entre eux. Mais elle peut être symboliquement traitée de la même manière et elle contribue à entretenir les rapports d'alliance, comme ceux-ci entretiennent les rapports de chasse.

La coutume veut que le chasseur s'abstienne de consommer sa première prise et qu'il transmette son gibier à ses alliés. Ce geste que doit, en principe, avoir un chasseur toute sa vie est, pour les Mai huna, la condition de la reproduction du rapport de chasse. Ainsi disent-ils : "Si un chasseur mange son premier gibier, et tout premier individu d'une espèce chassée, il ne trouvera plus jamais de gibier. S'il garde son gibier pour lui sans le donner à ses alliés, le gibier disparaît."

La consommation alimentaire prend, dans les rapports avec les animaux, la place que tient la consommation sexuelle dans les rapports entre les hommes.

Les alliés se considèrent mutuellement comme des donneurs de vie, bahuna, l'échange de femme assurant la reproduction des groupes patrilineaires. Or l'accès à une femme est lié aux dons de gibier qui précèdent le mariage et entretiennent la relation avec les parents de l'épouse. Il existe un principe d'équivalence entre la femme et le gibier, qui constituent deux sources de vie, l'une parce qu'elle met au monde des enfants, l'autre parce qu'il donne ses calories et ses protéines. Cette équivalence est claire dans le rite du manioc où les animaux sont invités comme s'ils étaient des femmes alliées. L'interdit pesant sur le chasseur qui ne peut consommer son premier gibier, et idéalement tout son gibier, a deux conséquences. En premier lieu, il lève le doute sur le type de consommation dont peut être l'objet un animal identifié à une femme alliée. L'animal est mis en dehors du champ de la consommation alimentaire ou sexuelle, il est

placé dans le circuit d'échange et de reproduction. En second lieu, il rend les hommes dépendants de leurs échanges et les oblige à la réciprocité. L'avarice entre les hommes a pour résultat de faire disparaître la source de leur richesse : le gibier. Dans l'imaginaire, c'est l'animal qui ne se laisse plus voir, dans la réalité c'est le refus de donner une femme, la femme qui ne se laisse plus avoir. Sans gibier, pas de femme, sans femme, pas d'enfant. Le chapitre 3 a montré que dans ce type de société les enfants sont la seule "richesse" des hommes. Il est donc vital d'échanger.

Si le gibier contribue à la reproduction des hommes en leur permettant d'entretenir des rapports d'échange, par quoi les hommes contribuent-ils à la reproduction des animaux et du rapport d'alliance qui les unit?

La déontologie de la chasse, combinée à la menace que représente la colère des "mères", sont des gardes-fous pour que la chasse ne détruise pas la société animale en vain. Les femelles et les petits sont préservés à certaines époques, et les chasseurs ne tuent que ce dont ils ont besoin, sous réserve des distorsions introduites par la commercialisation du gibier. Mais quels sont les mécanismes symboliques que mettent en oeuvre les Mai huna pour favoriser la reproduction de la société qu'ils ponctionnent ?

Rien ne permet de croire que les hommes fécondent les animaux, ni même ceux (celles) qui sont invité(e)s au rituel, et le déséquilibre semble entretenu depuis que l'homme qui a épousé une femme-pécari a mis à mort ses beaux-parents. Le système, qui semble fermé par les conclusions du mythe

-l'homme meurt, la porte est fermée - se perpétue : les animaux continuent de sortir régulièrement. La deuxième partie du rite du manioc, dite "bal des pécaris à lèvres blanches", bai oteyi, montre comment les hommes ont résolu cette question. Les hommes se convertissent en pécaris, mâles, femelles et enfants, les femmes se transforment en hommes, chasseurs de pécaris. Cette mise en scène est littéralement un théâtre de l'égalité, impossible dans le monde réel. Puisque les hommes ne peuvent avoir de réelle réciprocité avec les pécaris, en raison de leur différence objective de condition, ils se mettent à leur place le temps du rite et ce renversement fondamental entraîne une inversion non moins importante, les femmes prennent la place des hommes. Cette logique est liée à la conception de la réciprocité mai huna. Seuls deux partenaires égaux peuvent échanger des produits identiques, c'est le cas des alliés. Des individus inégaux échangent des produits différents, c'est le cas des hommes et des femmes. Le rapport entre les hommes et les animaux pose une question très particulière puisqu'il s'agit d'organiser une réciprocité entre des partenaires inégaux sur le terrain de l'espèce, humaine-animale, et du genre, masculin-féminin. Le rite organise de façon très symbolique une fiction d'égalité à partir d'un transfert des identités.

Le chapitre suivant est consacré à la logique des rapports d'échange de travail, de produits, et de symboles.



## CHAPITRE VII

## L'ORGANISATION DU TRAVAIL ET LE PARTAGE DES FRUITS.

L'organisation du travail est, chez les Mai huna, en grande partie régie par une grille culturelle qui affecte à chaque sexe des tâches spécialisées. Dans ce sens, la première forme de division sociale du travail est une division sexuelle, et les caractéristiques de celle-ci s'imposent à d'autres formes de division du travail que l'on observe aujourd'hui : il s'agit en particulier du travail collectif, qui se réalise au sein de la minga<sup>1</sup>, et du travail salarié, qui se multiplie depuis le début du siècle.

Le développement des échanges avec la société marchande a transformé les grandes lignes de l'économie mai huna, principalement centrée sur la chasse, la pêche, la cueillette et l'horticulture. La pénétration des outils de fer fut, en son temps (17ème-18ème), une véritable révolution technologique (Gros 1976) qui s'est accompagnée de profonds changements dans le domaine de la consommation. Aujourd'hui, les Mai huna subviennent à leurs besoins alimentaires, quotidiens et cérémoniels, et dégagent un surplus, inégal selon les individus et les unités sociales productives, pour

---

1 minga: Ce terme, d'origine quechua, désigne une procédure collective employée communément en Amazonie péruvienne pour les grands travaux. Les Mai huna l'ont apprise au contact des populations métisses et quechua du Napo.

satisfaire leur demande de produits marchands : cartouches, outils de fer, fusils, tissus, bimboleteries... Dans une société marchande, les Mai huna ne parviennent pas à maintenir l'égalité qui résulte des mécanismes de leur propre société où la "production" est mise au service de la "consommation". Deux termes sur la définition desquels nous reviendrons en raison de leurs connotations occidentales.

La notion de "travail" a un sens différent si l'on se situe dans le secteur "traditionnel" de la société où chaque activité est nommée par un terme précis évoquant un processus technique : par exemple, chasser au fusil, hãsoyi, à la sarbacane, húúyi, au piège, hĩãyi, pêcher à la ligne, noqi yi, à la nivrée, eo yi, au harpon, hĩsoyi, cultiver un jardin, babayi...; ou dans le secteur "moderne" où les mêmes activités, qui sont accomplies pour le compte d'un patron<sup>2</sup> sont nommées par l'incorporation de particules bénéfactives dans le verbe et le nom du bénéficiaire (patron) : "bûcheronner pour le compte de Don Romeo", Don Romeore sũki tarama kũẽkaiyi.

Le verbe yoyi signifie "faire" dans un sens assez général : par exemple, "que fais-tu?" ĩgere yokĩ mĩ? C'est le verbe qu'emploient les Mai huna pour parler du travail obligatoire auquel ils ont été contraints par les patrons. : "Combien de temps as-tu travaillé là? (question posée à une femme)" yočikoqa keso ine baki ĩti dadi?, "j'ai travaillé pour elle jusqu'à cette époque", kã yigo yotiko ñore.

<sup>2</sup> L'expression mai huna est "celui qui ordonne" da quaseki aqi.

Ce verbe se distingue de neyi, qui signifie "faire" dans le sens de "construire" (you neyi, ue neyi, "faire une pirogue, une maison"), d'"engendrer" (ñi neyi, "faire un enfant"), de "transformer" (toña akona nehěãhĩ, "elles sont faites/deviennent caïmans), et enfin de "créer" (maineno na neki, "maineno a créé"<sup>3</sup>). Ce verbe désigne une autre qualité d'action et ne peut être employé pour le travail en général. Les Mai huna traduisent couramment yokaiyi par "travailler" et nekaiyi par "aider ou faire par faveur". La particule kai se combine avec de nombreux verbes et installe une relation particulière entre le bénéficiaire et le bénéfacteur. Son usage est réservé, hormis les cas de travail "salaarié", aux membres proches de l'unité domestique qui s'entraident dans le travail et aux relations avec les "mères" surnaturelles dont on se concilie la faveur pour garantir le résultat de "travail physique" : yi inegara biyoasakaima, "fais-moi la faveur de goûter la bière épaisse de pifuayo (afin que repoussent les fruits!).

Le fait que le travail fondé sur un échange marchand - dont la finalité échappe aux Mai huna - soit traité sur le plan lexical par une construction appropriée à l'échange non marchand, montre que la représentation du travail s'est transformée sous l'influence des Blancs jusqu'à pouvoir être considérée, dans un secteur au moins de l'économie, comme une

<sup>3</sup> Neyi dans le sens de "transformer, créer" se distingue de debayi qui révèle un processus intérieur de transformation, tel qu'il se produit par exemple dans la croissance de l'enfant : "il grandit" ai debahĩ. La création du héros culturel relève plus souvent du processus debayi qui indique que les choses ou les êtres prennent leur forme définitive à partir d'une matière déjà donnée.

entité autonome. Cette évolution montre jusqu'à quel point la réalité des Blancs transforme le monde mai huna. De façon inverse, les Achuar qui ont une expérience limitée de "l'extériorité nouvellement acquise de leur force de travail" n'ont rendue possible la coexistence de "deux représentations contrastées d'un même type d'activité technique... que par l'usage de deux termes (takàt et trabajo) appartenant à des lexiques distincts et renvoyant à deux types de réalité incompatibles" (Descola 1983b : 64).

Dans le secteur traditionnel, le travail possède une finalité immédiatement "reproductive" et redistributive et les individus sont liés par la réciprocité des prestations (échange de travail ou échange de produits). La majeure partie de la "production" est destinée à la consommation alimentaire, et divers mécanismes jouent pour ajuster les consommations individuelles et collectives et éviter la pénurie. Dans le secteur moderne, le travail implique certaines formes d'aliénation. Le revenu des produits, extrêmement aléatoire et dépendant de la volonté des patrons, ne fait jamais l'objet d'une consommation collective, exception faite de l'alcool (cachaza) et il n'est pas redistribué au delà de la sphère domestique.

La pénétration de l'économie marchande a pour effet de valoriser les productions traditionnelles des Mai huna - certaines peuvent être commercialisées - et de transformer la part relative des produits qui sont consommés dans le circuit des échanges non marchands. La valeur potentielle du produit, qui n'est pas un critère jouant en permanence, ni

pour toutes les personnes, donne un sens à la notion de "production", bien qu'aucun terme mai huna ne puisse rendre ce concept. A propos des Maenge de Nouvelle Bretagne, M. Panoff s'interroge : "Comment la production pourrait-elle être conçue comme telle quand, dans l'ensemble des pratiques sociales, elle n'est distinguée ni des échanges ni de la consommation? (1984 : 34).

La société mai huna présente une situation de "transition" où se transforment progressivement les notions de "travail", de "production", d'"échanges" et de "consommation". Un comportement individualiste tel que la "production" n'est plus mise au service des échanges avec les alliés ou avec les forces surnaturelles, tend à se développer, alors que ces mêmes échanges sont la condition même de l'existence de la "production" dans l'optique "traditionnelle". Cette tendance récente influence les représentations du travail sans les bouleverser radicalement.

Selon leurs conceptions, les Mai huna sont les "maîtres", les "propriétaires" (akina, akona<sup>4</sup>), de tous les produits auxquels ils appliquent un travail continu, mais ceux qui sont destinés à un patron ne peuvent être appropriés selon les mêmes modalités. Le sens traditionnel de la propriété donne au "propriétaire" moins un droit de consommation

---

<sup>4</sup> aki, ako : Ce terme est fréquemment traduit en espagnol par dueño, dueña. Il s'emploie dans plusieurs contextes de paternité (maternité) et de possession matérielle ou spirituelle.

exclusive qu'un droit d'usage, qui le conduit à mettre le produit de son travail à disposition de la collectivité<sup>5</sup>.

Les Mai huna considèrent le travail comme un fait social "dont la dureté est propre à la condition humaine."

Cette réflexion qui montre l'influence du discours chrétien, accompagne toujours les commentaires sur la vie dans l'au-delà, sur la terre primordiale, Miña bese, où la vie et la mort sont abolies et où "il n'est pas nécessaire de travailler". Cette terre n'étant accessible aux humains qu'en esprit (cf. chap.5), c'est l'existence matérielle des hommes qui est la raison du travail sur cette terre. Le travail est une malédiction à un second titre car il y eut un temps où "le travail se faisait tout seul". Il s'agit précisément du travail du jardinage et le mythe (présenté plus loin) rend les femmes responsables de la pénibilité et de la durée des différentes opérations dans ce domaine.

Cette représentation particulière du travail horticole permet de distinguer à l'intérieur d'une grande catégorie "travail", yoi hã, les activités qui sont plus du travail que les autres en raison de la peine, ñamidea, qu'implique leur réalisation et de la fatigue, yabihōyi, qui s'ensuit. Le travail horticole des hommes et des femmes et le travail salarié (principalement masculin) sont les plus grands motifs d'expression de cette peine et causes de fatigue. Les autres activités apparaissent plus plaisantes parce qu'elles sont

---

<sup>5</sup> Le terme "collectivité" possède ici un sens générique et désigne une entité dont les frontières varient : ce peut être la "famille", la maisonnée, l'ensemble des maisons d'un groupe de voisinage, ou la communauté.

moins pénibles (pêche), parce qu'elles sont interrompues à tout moment (artisanat) ou parce qu'elles ont une charge symbolique plus puissante (chasse, activités rituelles).

Chaque personne apprend dès le plus jeune âge les tâches afférentes à son sexe dans la perspective de collaborer à la reproduction du groupe de parenté auquel elle appartient. Sous réserve de la différence sexuelle, qui introduit des spécialités et une inégalité, tous les Mai huna sont "égaux" devant le "travail".

Le "travail" est un acte vital que chacun doit accomplir de sa propre volonté. Cette notion est révélée par le terme qui désigne les paresseux, ñami aq̄ ñami aqo, "celui/celle qui ne veut pas". Un mythe raconte que la paresse, conçue comme un amas de débris, de résidus menstruels et de matières fécales, est déposée sur la tête des paresseux par "le paresseux". Cet homme, Ñami aq̄, parcourt le monde et passe son temps à collectionner les déchets des Blancs, des Etrangers et des Mai huna. Un autre mythe relate que la paresse est due à la collection invraisemblable de poux que les paresseux ont dans les cheveux. Elle est si lourde qu'ils ne peuvent se lever et qu'un traitement chamanique s'avère nécessaire pour combattre l'inaction et la mauvaise volonté. Comme l'indique sa composition, la paresse est considérée comme une manière d'être inutile et les paresseux sont décriés. Personne ne peut vivre sans travailler.

Ce n'est que depuis peu de temps, sous l'influence des missionnaires, que les inactifs sont entretenus. Les

vieillards contribuent dans la limite de leurs forces aux activités du groupe mais tout repos prolongé de leur part est interprété comme un signe de leur "désir de mort" : hunihōkī yoki "il a envie de mourir"<sup>6</sup>.

Trois points sont examinés dans ce chapitre. Le premier traite de la sociologie du travail; le second développe les caractéristiques de la division sexuelle du travail; le troisième expose les différentes modalités du partage social.

### 7-1 : LA SOCIOLOGIE DU TRAVAIL.

La paire matrimoniale constitue l'unité d'échange minimale grâce à qui peut se construire et se reproduire la société mai huna. Les conjoints sont liés par des droits, des obligations et des prestations de services mutuels dont les caractéristiques forment l'armature de la division sexuelle du travail. Le caractère central de la cellule conjugale dans l'organisation du travail tient à ce que les enfants sont la seule richesse<sup>7</sup> des hommes et à l'importance de la reproduction comme mécanisme de valorisation sociale. Dans la pensée mai huna, la logique combinatoire qui préside à la conception d'un enfant est celle qui fonde tout acte reproducteur (physiologique, social et symbolique). Les

6 "Il travaille (yoki) pour mourir". La même expression est employée pour parler du suicide, acte très volontaire.

7 Cf. "Sexe et politique", chap.3. Nous nous situons ici par rapport au secteur "traditionnel" de la société car d'autres richesses et d'autres comportements sont introduits par l'échange marchand.



hommes et les femmes sont des êtres complémentaires par "nature" et/ou par "culture" et ce principe de complémentarité sert, d'une part, à répartir les activités entre les sexes, d'autre part, à organiser les tâches. La division sexuelle du travail a moins pour effet d'exclure un sexe d'un domaine d'action que d'organiser la coopération des deux sexes pour tous les travaux d'intérêt commun, ce qui concerne la plupart des activités.

#### 7-1.1 : Les échanges de l'unité conjugale.

Le mariage lie les hommes et les femmes par deux types d'échanges. En premier lieu, les conjoints échangent les produits de leur spécialité : les hommes fabriquent les paniers, les tamis, les rames, les objets de bois pour leurs épouses; les femmes tressent les hamacs, les filets de portage, les cartouchières et les cordes de leurs maris. En second lieu, chaque individu (homme et femme) est tenu d'apporter sa contribution particulière à l'entretien du groupe : les hommes introduisent dans la sphère domestique la plupart des produits de chasse et de pêche, et ils accomplissent les travaux les plus durs de défrichage ou de construction; les femmes apportent la majorité des produits de culture et de cueillette et s'occupent de tous les travaux "légers" du jardin et de la maison. Les échanges du premier type reposent sur une spécialisation artisanale des individus en raison de leur sexe. Il est très rare, mais non impossible, qu'une personne produise un objet ne relevant pas

de sa spécialisation "culturo-sexuelle". Les échanges du second type témoignent de la souplesse pratique du système des attributions de telle sorte que la reproduction du groupe n'est jamais remise en cause par l'absence d'une personne du sexe requis.

Les objets artisanaux qui sont véritablement des spécialités sexuelles sont presque tous des moyens de production. Ils ont une durée de vie assez longue et ne sont pas fabriqués régulièrement mais au fur et à mesure des besoins, et de leur disparition. Les travaux de spécialisation souple sont immédiatement productifs et ils sont destinés en priorité à l'alimentation du groupe. L'inégale durée de vie et la finalité différente des productions expliquent le caractère rigide ou souple de la division sexuelle du travail qui préside à leur existence.

Les hommes produisant la plupart des moyens de production, les leurs et ceux des femmes, les femmes sont dans la dépendance technologique des hommes. Cette inégalité, organisée par la société, renvoie à une certaine vision du monde et à la volonté de maintenir la femme dans une place secondaire par rapport à l'homme. A long terme cependant, tous les procès de production reposent sur le travail des deux sexes. Mise à part l'ingérence masculine dans le travail féminin qu'implique la concession des moyens de production des hommes aux femmes, les gestes masculins et féminins s'enchaînent régulièrement pour élaborer un produit fini et ils vont de pair dans un certain nombre d'opérations. Nous détaillons plus loin les modalités de l'enchaînement productif.

La fabrication masculine des drogues rituelles, la mastication et la confection féminine des bières sont, de toutes les activités "laborieuses", les seules qui ne peuvent jamais être accomplies par l'autre sexe. Ces deux productions, chargées de symbolisme, ont valeur exemplaire dans une société où les travaux des deux sexes ne sont pas strictement séparés. Elles représentent dans le domaine du "travail", l'atome de cette logique de la complémentarité des hommes et des femmes que nous observons dans les champs social et symbolique.

La cellule conjugale s'intègre dans le réseau de parenté qui la fonde et les Mai huna entretiennent divers rapports d'échanges, en travail ou en produits, avec leurs parents consanguins, leurs alliés et leurs parents spirituels. Différents cas de figures se présentent en fonction de la proximité résidentielle. Ce sont en premier lieu, les rapports internes à l'unité domestique constituée par l'ensemble des co-résidents d'une maison, tea ue huna hã; en second lieu, les rapports internes à l'ensemble résidentiel<sup>8</sup>; en troisième lieu, les rapports plus distants, à l'intérieur de la communauté. Nous ne considérons pas ici les rapports entre les communautés dont les échanges, très limités et occasionnels, suivent la forme des échanges entre alliés

---

8 L'expression "ensemble résidentiel" désigne le regroupement de plusieurs maisons uni- et pluri-familiales sur la base du voisinage (ensemble résidentiel étendu) et de la "proximité relative" dans l'ordre de la parenté (ensemble résidentiel restreint). Le problème des unités résidentielles est traité au chapitre deux. Tous les "niveaux" de résidence regroupent des personnes de sexe et de clans différents, en relation d'alliance ou de consanguinité.

telle qu'elle se présente dans l'unité domestique ou dans l'ensemble résidentiel.

### 7-1.2 : Les échanges dans l'unité domestique.

Au sein de l'unité domestique, composée de une ou plusieurs familles nucléaires, regroupées par le choix d'une résidence uxori-locale ou viri-patrilocale, se présentent plusieurs formes d'échanges. Différentes sont les relations entre partenaires consanguins ou affins<sup>9</sup>, entre individus de même sexe ou de sexe différent.

#### **A: les échanges entre consanguins.**

Un principe de solidarité et d'entraide mutuelle unit les consanguins de même sexe dans le travail quotidien pour la réalisation duquel ils peuvent se remplacer librement, en fonction de leur disponibilité. La coopération, non obligatoire, dépend du caractère mutuel des prestations car personne ne travaille en vain pour autrui. Mère et fille, père et fils, soeurs entre elles, frères entre eux, s'aident dans l'accomplissement des tâches qui leur reviennent.

Un principe de complémentarité et de coopération unit les consanguins de sexe différent, comme s'ils formaient des paires matrimoniales, sur le plan de l'organisation du travail exclusivement. Avant le mariage, la relation entre un frère et une soeur préfigure la relation conjugale à travers l'apprentissage des comportements, des attitudes et des tra-

---

<sup>9</sup> Les définitions mai huna de la consanguinité et de l'alliance sont données au chapitre deux.

vaux qui leur permettent de s'affirmer plus tard comme des hommes et des femmes accomplis, aptes au mariage. Une telle relation se brise avec le mariage de chacun des germains et ce n'est que si l'un des conjoints meurt que, temporairement, un frère et une soeur peuvent de nouveau travailler ensemble. Un père et sa fille, une mère et son fils, peuvent cohabiter et travailler ensemble, sans tenir compte de leur différence de génération, dans certaines circonstances d'absence ou de disparition du conjoint. Cette coopération entre parents de sang garantit que des personnes isolées, par veuvage ou par divorce, survivent sans être marginalisées. Elle montre le caractère fondamental et l'ancrage social de la division sexuelle du travail puisque aucun individu ne choisit de vivre seul ni n'accomplit en permanence les tâches réservées à l'autre sexe. Cette situation ne peut durer pour les personnes jeunes car elle n'est que la transposition d'une relation normale entre des êtres unis par des liens conjugaux, dans une perspective de reproduction matérielle et physiologique. Elle est fréquente pour les personnes âgées.

Ce même type de relation peut se développer dans un cadre tripolaire dans le cas, par exemple, où la personne isolée décide de vivre et de joindre son travail à celui de l'un de ses parents mariés. Un géniteur peut rester avec l'un de ses enfants mariés, et réciproquement un enfant peut rester avec l'un de ses parents remarié ou avec les deux. Le travail de la personne "isolée" complète le travail de la personne de son sexe. Ceci fonde la possibilité de détourner à l'extérieur de l'unité domestique une partie du travail

vers le marché régional ou vers d'autres individus de la communauté avec lesquels s'établissent des relations d'échanges, principalement d'objets artisanaux.

### **B : Les rapports d'échanges entre alliés.**

Les rapports d'échanges les plus formels unissent les alliés, l'essentiel des contraintes laborieuses se portant sur le gendre dans cette société qui privilégie la résidence uxorilocale. Le travail du gendre est le seul cas de travail réalisé sans stricte réciprocité dans l'ensemble des relations entre alliés régies par la loi de la réciprocité. Un système d'obligations lie un gendre à son beau-père et à sa belle-mère en supplément du travail qu'il doit à son épouse dans le cadre de l'unité conjugale. Ceci dure jusqu'à ce qu'il soit beau-père et récupère à son tour le travail de son gendre. Il doit par exemple, couper le bois pour sa belle-mère, lui faire un mortier<sup>10</sup>, travailler au jardin de ses beaux-parents et accomplir tout ce qu'ils peuvent lui demander par l'intermédiaire de leur fille. La contrepartie est rendue en la personne de son épouse qui travaille pour lui et porte les enfants de son groupe clanique. La bru n'est pas liée à ses beaux-parents par des prestations de service car il est inhabituel, de fait, qu'elle réside avec eux. Lorsqu'elle vit dans la "famille" de son mari elle est relativement isolée et ne reçoit de l'aide de ses belles-soeurs que pour les travaux internes à l'unité domestique :

<sup>10</sup> Le mortier mai huna, tou est un grand tronc de palissandre, évidé, dans lequel les femmes broient les fruits à l'aide d'une planche, tobati, (percussion verticale), ou pilent le manioc avec un pilon, totetika.

elle est seule responsable de la culture de son jardin mais elle peut être aidée pour les préparations culinaires complexes telles que la production de farine de manioc ou l'extraction d'huile d'ungurahui<sup>11</sup>.

Dans tous les autres cas, les alliés s'échangent, généralement à l'extérieur de l'unité domestique, des produits et des services sur la base de la réciprocité strictement calculée.

**C: L'organisation du travail et des échanges au sein de l'unité domestique.**

Au sein de l'unité domestique, chaque unité conjugale et chaque ensemble bi- ou tripolaire (unités de base) est à même d'accomplir sa part de travail de façon autonome. Cependant, la préférence est accordée au travail collectif, par les femmes qui ont la charge de travaux longs et répétitifs, et lors des grands travaux horticoles où toutes les énergies de la maison sont mises à contribution dans le cadre d'une mini-minqa.

Toutes les productions des unités de base sont également consommées par l'ensemble des co-résidents, sauf une partie qui peut être commercialisée pour le compte de l'unité conjugale productive. Les produits de chasse, de pêche, de cueillette et de culture sont à la disposition de tous mais le couple producteur est toujours identifié par la manière dont les produits pénètrent dans la maison et entrent dans le circuit de consommation : l'homme rapporte le gibier qu'il

---

<sup>11</sup> ungurahui : Jessenia batana. Cette huile a un usage cosmétique capillaire.

donne à son épouse pour qu'elle le cuisine et la femme qui reçoit la plus grande quantité prépare le repas collectif; de retour de forêt ou du jardin, la femme distribue à chacun les fruits saisonniers qui peuvent se manger crus et elle cuit les autres pour les offrir cérémonieusement. Le manioc et les bananes, qui ne sont pas des produits "rares", sont mis en commun et utilisés sans formalisme particulier.

Tous les membres de la maison s'entendent chaque jour pour organiser leurs activités de telle sorte qu'un couple peut s'occuper à plein temps des premiers travaux horticoles (défrichage, brûlis, plantations) pendant qu'un autre se charge de trouver les ingrédients des repas. L'harmonie règne en général car la pluralité des co-résidents garantit l'abondance pour tous et pour chacun, si personne n'est paresseux car le "refus du travail" introduit l'inégalité et la discorde. Jamais l'individu ne s'efface devant le collectif et personne ne touche aux produits d'autrui s'ils font l'objet d'une réserve. Ce sont ces menus gestes qui révèlent la marque individuelle dans une économie dominée par la consommation collective.

### 7-1.3 : les échanges au sein de l'ensemble résidentiel.

A l'intérieur de l'ensemble résidentiel (restreint et étendu) les relations d'entraide dans le travail sont formalisées par la pratique, relativement moderne, de la minga. Tour à tour les différentes unités conjugales invitent tous les membres de l'ensemble résidentiel pour un travail important de défrichage, de brûlis, de désherbage,



d'édification de maison ou de construction de pirogue. Le "maître de la minga", da gono yoyi aki<sup>12</sup>, fait les invitations, ramène le gibier pour deux repas et distribue les tâches masculines. La "maîtresse de la minga", da gono yoyi ako, prépare une grande quantité de bière de manioc, cuisine les deux repas, distribue les tâches féminines et sert la bière durant tout le travail. L'un et l'autre ne font pas le travail demandé aux invités ou en font beaucoup moins qu'eux.

A certaines époques, les mingas se succèdent tous les deux ou trois jours jusqu'à ce que les gens soient épuisés de travail et d'excès de bière, les mingas mémorables étant celles où le masato fut le meilleur.

Si l'entraide ne joue pas pour le travail quotidien, les produits circulent très facilement entre les maisons (unités domestiques). La circulation mesurée des produits remplace, dans l'ensemble résidentiel, la collaboration régulière dans le travail, qui a lieu à l'intérieur de l'unité domestique. Au retour d'une chasse ou d'une pêche fructueuse, un homme répartit son gibier entre ses alliés et ses parents spirituels. De même, une femme redistribue, à ses alliés, parentes, et commères, ses fruits de culture et de cueillette ou des portions de plats cuisinés. Ce sont les enfants qui acheminent, la plupart du temps, les produits d'une maison à l'autre, et apprennent de ce fait la logique des échanges. Tout don important est immédiatement suivi d'un contre-don,

---

<sup>12</sup> da gono yoyi aki, da gono yoyi ako "le maître, la maîtresse du travail avec bière".

symbolique, en remerciement. Ce peut être une main de bananes mûres, unealebasse de bière spéciale, ou quelques fruits sylvestres (aquaje, unqurahui). Plus tard un don de même nature est envoyé au premier donateur et ce mécanisme constitue la réciprocité équilibrée des échanges. Un homme donne à un homme, une femme à une femme, chacun donne à ses alliés et à ses compères et commères. L'échange est réciproque entre les individus qui emploient des termes de parenté réciproqués (alliés (bahuna), parents spirituels (compadre, comadre)). Entre parents consanguins (doihuna), le don n'est pas nécessairement suivi d'un contre-don. Le principe du retour existe entre les individus qui "savent vivre" en terme mai huna, mais chacun apprécie comme il l'entend ce qu'il donne à un doihuna, tandis qu'il est contraint d'entretenir une relation formelle avec un bahuna. Le formalisme se mesure à la nature (choix des morceaux de gibier), à la quantité, et au rythme des produits échangés.

#### 7-1.4 : Les échanges au sein de la communauté.

A l'intérieur de la communauté, les relations de travail et d'échange entre groupes de voisinage sont limitées et sporadiques. Ils ne se réunissent qu'à l'occasion d'un travail collectif de caractère public, à la demande des instances administratives modernes (teniente-gobernador, Association des pères de famille...) ou pour certaines grandes fêtes de boisson. Il arrive cependant que des unités domestiques appartenant à des ensembles résidentiels éloignés

s'invitent pour des mingas. La distance spatiale limite objectivement l'intensité des échanges mais elle ne les interdit pas.

Les produits de consommation courante (aliments) ne circulent pas et de rares échanges de spécialités artisanales ont lieu de temps à autre. Un homme fabrique une rame pour une femme en échange d'un sac en fibre (chicra); des femmes échangent des poteries contre des hamacs.

Ce dernier échange, qui peut également se tenir dans l'ensemble résidentiel, est très marginal dans la mesure où ces objets sont habituellement fabriqués pour un conjoint ou pour ses propres enfants. Le fait que ces produits possèdent une valeur marchande - ils peuvent être achetés par des métis ou servir à "rémunérer"<sup>13</sup> un chamane - les rend aptes à circuler en dehors de l'unité conjugale à laquelle ils sont en principe destinés.

#### 7-1.5 : Organisation et finalité du travail.

L'organisation du travail est liée à l'organisation résidentielle et les couples *mai huna* ont la possibilité de choisir entre l'autonomie et l'entraide sous réserve du caractère obligatoire des prestations qui lient un gendre à

---

<sup>13</sup> Le terme ĩčiyi, "donner", s'applique pour tous les échanges ("donne à mon beau-père" yi baire ĩčima, "j'ai donné un hamac au chamane" hatri ĩčiqu dabire). Il s'emploie pour la vente ("vends-moi cet objet", kabi ĩčima yire) et il peut être complété d'une formule de valeur monétaire ("Pour combien l'as-tu vendu? keso kučiki ĩčiqu mire? "combien d'argent t-a t-il donné?). Le terme kučiki, "argent", semble dériver de kuči, "porc", d'origine quechua. Les porcs sont élevés exclusivement à des fins commerciales.

son beau-père et les alliés entre eux. Le non respect des règles entre alliés provoque des litiges et donne lieu à un processus de fission. La pluralité des formes de travail et d'échanges observables dans la société moderne mai huna vient de la variabilité des formes résidentielles.

Les relations d'entraide existent principalement au sein de l'unité domestique et s'étendent à l'ensemble résidentiel à l'occasion des grands travaux dont la difficulté est atténuée par l'importance de la main d'oeuvre.

En raison de la différence de leurs activités, les hommes et les femmes n'ont pas le même intérêt à l'entraide ni les mêmes moyens de l'obtenir. Les hommes n'ont besoin d'aide que pour certaines tâches limitées dans le temps. Les femmes en revanche ressentent le besoin d'être accompagnées pour toutes les activités à caractère systématique et de longue durée qui leur sont imparties. Les hommes peuvent compter sur l'aide "automatique" de leurs parents consanguins et sur l'aide réciproque, plus ou moins obligatoire, de leurs alliés. Les femmes, elles, ne sont aidées facilement que par leurs consanguines et elles ne peuvent compter sur l'aide aléatoire de leurs alliées. Pour ces raisons, les femmes insistent pour rester dans leur famille maternelle.

Il existe dans l'organisation du travail deux types de complémentarité : l'une, à l'intérieur des procès de travail appartenant à chaque sexe - les hommes s'entraident, les femmes aussi - l'autre à l'intérieur des procès de production; le travail des deux sexes se combine pour donner un produit dont la destination finale est la consommation collective.

L'ensemble des produits des unités conjugales constitue, dans l'unité domestique, un produit de consommation collective. Par exemple, la maison de F., composée de trois unités conjugales organisées en pôles masculin (père, fils, gendre) et féminin (mère, fille, bru), "mange le travail" des trois couples au fur et à mesure de la disponibilité des produits. Tout homme chasse pour sa famille nucléaire (son épouse cuisine), pour l'unité domestique (les co-résidents consomment), et pour ses alliés (don dans l'ensemble résidentiel). De même, le travail féminin possède cette triple extension.

Au niveau des ensembles résidentiels, les aides entre unités domestiques ne conduisent pas à la consommation collective ordinaire des produits particuliers mais elles ont un effet direct sur la circulation des produits. Deux unités domestiques liées par un échange de travail sont également liées par un échange de produits et par un échange de fêtes de boisson.

Si les hommes et les femmes sont capables de réaliser à peu près les mêmes tâches et se remplacent à l'occasion, il est impensable que les hommes ou les femmes assurent le travail de l'autre sexe de manière systématique. La division sexuelle du travail est moins "un opérateur qui permet une dichotomie tranchée des procès de travail" (Descola 1983b : 63) que l'expression de la combinaison relative du travail des deux sexes responsables, chacun à un titre différent, de la reproduction des unités sociales. Ceci apparaît dans la complémentarité des procès de production masculins et

féminins et surtout dans la complémentarité des opérations productives et l'enchaînement des gestes masculins et féminins.

Par exemple, les hommes se qualifient comme chasseurs et les femmes comme horticultrices, le produit de leurs activités compose le repas destiné à la collectivité. L'association du gibier et du manioc, dans le repas, dans le mythe et dans le rituel, est l'une des modalités de la combinaison des principes masculins et féminins. Chaque activité elle-même combine à son tour les gestes masculins et féminin. La chasse n'exclut pas la femme de la mise à mort et le travail féminin complète à certains moments le travail masculin. L'horticulture associe les hommes au début de toutes les opérations.

Cette logique complémentariste n'implique pas l'égalité des parties. Les activités masculines et féminines n'ont pas la même valeur et l'intervention d'un sexe dans le procès de travail de l'autre sexe n'a pas le même sens s'il s'agit des hommes ou des femmes. Il convient de distinguer le caractère principal ou secondaire des interventions masculines et féminines dans les différents procès de production pour appréhender plus finement, au sein de ce qui semble être un travail intégré (Sanday : 1981), la notion de division sexuelle du travail et sa finalité.

## 7-2 : LA DIVISION SEXUELLE DU TRAVAIL.

Les principales activités des Mai huna sont dans le secteur traditionnel, la chasse, la pêche, la cueillette, le jardinage, le travail domestique et artisanal, le travail symbolique et rituel, et dans le secteur moderne, l'élevage, la coupe du bois, et divers travaux salariés. Ces différents domaines reposent chacun sur une combinaison particulière des interventions masculines et féminines. Aucun procès de travail n'appartient en totalité, ou en exclusivité, à un sexe mais la pratique récurrente d'une activité par un sexe, conduit au développement d'un savoir-faire plus spécialisé de telle sorte que l'on peut établir un système d'équivalences entre activité et genre. La poterie, le jardinage, la cuisine ordinaire, le soin des enfants sont des activités féminines; la chasse, la pêche, la menuiserie, la guerre, sont des activités masculines. Schématiquement, les hommes s'investissent plus dans les activités de prédation et les femmes agissent dans le sens de la transformation.

Le partage sexuel des savoir-faire est un phénomène lié à la culture qui reconnaît et affecte des qualités différentes aux hommes et aux femmes. C'est une raison particulière qui pousse un mai huna à déclarer que jamais une femme ne saura (ne devra) manier un fusil.

Les Mai huna se conforment à un modèle très général qui veut que les hommes soient le sexe fort et les femmes, le deuxième sexe. La différence entre les sexes introduit une inégalité entre les personnes, en faveur des hommes, mais la

manière dont elle découpe le champ des activités, dans la société mai huna, fait ressortir le caractère inéluctable de la complémentarité.

L'inégalité est motivée dans le mythe qui présente d'un côté un héros viril, intègre, créateur et savant et, de l'autre, une femme (à plusieurs visages) adaptée aux besoins sexuels et économiques de l'homme. Elle ne se traduit pas dans la pratique par une ségrégation importante - si l'on peut se permettre d'introduire des nuances dans le champ de la ségrégation - mais elle est la seule forme de différence hiérarchique permanente et incontestée<sup>14</sup>. Les femmes viennent après les hommes. Cette position apparaît dans les prises de parole, dans l'occupation de l'espace, dans le service des nourritures et des boissons, et bien entendu dans les activités laborieuses. Que les femmes mai huna mangent après les hommes surprend beaucoup les Siona-Secoya (com.pers. Cipoletti) mais révèle bien l'ordre des priorités. Les hommes ont recours à la violence pour remettre les femmes à leur place et ceci pose évidemment la question du consentement des femmes au maintien des structures en place.

---

14 La hiérarchie aîné/cadet n'affecte pas l'assignation des tâches ni ne crée de spécialité. S'il apparaît qu'un père peut demander à son fils de le remplacer dans l'exercice de son travail, ce dernier est libre de refuser. La tension qui naît sur le moment ne dure pas. Dans le cas de la relation beau-père/gendre où le beau-père est en droit de demander (via sa fille) un travail à son gendre, en aucune manière les deux partenaires ne dépendent matériellement l'un de l'autre. La dépendance sociale et symbolique, qui existe, peut être transférée sur d'autres personnes. C'est un des effets du pragmatisme mai huna : toute personne de la génération et du clan du beau-père ou du gendre peut tenir le rôle rituel de l'un ou de l'autre. Le lien institutionnel n'introduit pas ipso facto une dépendance matérielle entre les personnes.



Les activités des femmes sont circonscrites par celles des hommes parce que les moyens de productions des femmes sont sous contrôle masculin, parce que les femmes interviennent dans un domaine ouvert par les hommes (jardinage, cuisine) ou enfin parce que les hommes achèvent le travail féminin (cuisson de la poterie). Les interventions féminines dans le domaine masculin ont un autre effet. Les femmes aident les hommes et elles les remplacent à l'occasion, mais leurs gestes ne rendent pas les hommes dépendants. Le travail des femmes n'est pas la condition de la réalisation des activités masculines, il est le moyen de les accomplir plus vite.

L'analyse des différents procès de travail montre comment s'articulent travail masculin et travail féminin.

#### 7-2.1 ; La chasse et la pêche.

Le domaine de la chasse et par extension celui de la pêche (conçue comme une petite chasse car le poisson est assimilé à une petite viande) sont des lieux de valorisation masculine par la place que tiennent ces activités dans les représentations, par le temps qu'y passent les hommes, par les préparatifs qu'ils accomplissent et enfin par l'importance des produits dans les circuits d'échanges. L'image du chasseur est une facette de l'homme valeureux, apte à agir sur les forces de la nature, que complètent les figures du guerrier et du chamane. La liaison entre les trois domaines apparaît dans les métaphores du discours, dans la

polysémie des termes désignant les armes de chasse et les armes chamaniques et dans la polyvalence des armes de chasse et des armes de guerre.

#### A : Les armes.

La fabrication et l'utilisation des armes de chasse ou de guerre, sont des privilèges masculins que les hommes entendent faire respecter. La sarbacane, hu hã, aujourd'hui abandonnée, propulse par le souffle, huiyi, les dards, baofaka<sup>15</sup>, taillés dans le bois de Maximiliana Venatorum, baofãi. La sarbacane était utilisée dans la chasse au gibier arboricole; pour atteindre principalement les singes et les oiseaux. Les fléchettes étaient enduites d'un poison hui bia<sup>16</sup> composé de nombreuses plantes et du venin de certains animaux ou insectes, selon une recette oubliée aujourd'hui.

Les lances, à une tête uiñaka, à deux pointes uisako, en bois utika, à barbelure sège uitu, ou à pointe de fer kiuuitu, étaient utilisées pour la chasse au gros gibier et aux rôdeurs et pour la guerre. Elles étaient fabriquées en bois de palmier dur (Iriarteia ou Bactris) comme la massue, asiri dont l'usage est totalement perdu.

15 La fléchette magique, que le chamane propulse également par le souffle, porte le même nom que le dard, baofaka ou dabi baofaka "fléchette de pouvoir".

16 Le terme bia désigne toute chose de saveur ou d'odeur âcre et amère, et le piment qui joue un rôle dans les pratiques de chasse. La fumée de piment chasse les démons féminins, les plants de piment protègent les jardins des incursions des mauvais esprits et l'ingestion de piment permet à un chasseur de chasser la malchance qui l'habite. Ce sont les seuls cas d'utilisation du piment qui ne sert en aucun cas de condiment culinaire.

Le fusil hãsu hã, qui remplace toutes ces armes, a transformé les conditions de chasse des Mai huna. Cette arme, prestigieuse entre toutes, est un facteur de dépendance économique pour l'approvisionnement en cartouches<sup>17</sup>, et elle est en partie responsable de la disparition du gibier dans la région. La chasse est devenue, pour la plupart des hommes, leur source principale de revenus comme elle l'est pour des dizaines de chasseurs métis qui sillonnent leur territoire. En conséquence, le gros gibier a tendance à s'éloigner de plus en plus vers l'intérieur des terres.

Le fusil a un effet négatif sur le rendement de la chasse aux oiseaux et au petit gibier arboricole, vivant en bandes comme les singes, car la détonation disperse les individus que le silence de la sarbacane permettait d'atteindre en nombre. Il est en revanche plus efficace dans la chasse aux gros mammifères et la distance qu'il autorise entre le chasseur et sa proie diminue le risque relatif de la mise à mort. Le succès de cette arme tient à sa légèreté, à la polyvalence de son usage et au fait qu'elle permet d'atteindre le gibier le plus valorisé, le tapir au cuir particulièrement épais et les pécaris agressifs. Le fusil permet aussi de se défendre contre les gros prédateurs que sont les jaguars ou les anacondas. Il est donc le fidèle compagnon des hommes et l'objet de leurs soins attentifs. Il est le premier instrument que s'achète un adolescent pour montrer qu'il devient un homme. Jamais un Mai huna ne

---

17 Les Mai huna s'endettent pour avoir un fusil et ils paient les cartouches en viande, au prix d'une cartouche pour un kilogramme de viande salée et fumée.

reviendra aux techniques ancestrales et le savoir relatif à la fabrication de la sarbacane et du poison disparaît.

Les pièges de différents types, à collier ãkayo, à lacet pĩhãka, ou à masse turibi sont encore fabriqués, par les hommes exclusivement, pour attraper les volatiles et les rongeurs en cas de pénurie de cartouches.

Le lance-pierre tõẽka est plus un jouet pour les jeunes garçons qui chassent les oiseaux pillards aux abords des maisons et des jardins qu'une véritable arme de chasse.

Les instruments de pêche sont de deux ordres : le harpon à tête amovible, uisako, du même nom que la lance, et les lignes, équipées d'hameçons, bitome, ou montées sur canne, bitoka.

L'emploi des armes de chasse est absolument interdit aux femmes. Un mai huna pense qu'une femme ne peut se servir d'un fusil car le vagin (figure métonymique de la femme) ne tire pas, nueba hãsomahĩ, ce qui pose le fusil (ou les armes de chasse et de guerre) en symbole de virilité. Il ne s'agit pas simplement d'une condition sexuelle. Les armes sont les instruments de la force, les propulseurs de la mort et c'est à ce titre qu'elles appartiennent aux hommes.

Le mythe de Naiyo (M.6) dont le thème principal est l'alternance du jour et de la nuit fait jouer les symboles des hommes et des femmes et évoque le problème qui résulte de la confusion des genres et des activités.

Extrait de l'histoire de Naiyo (M.6)

Résumé du début.

Maineno travaille sans fin, le jour ne finit pas et il est amené, par les conseils de son père, à se fâcher parce que Naiyo fait l'amour avec sa femme. Il répand la nuit en jetant dans le feu trois taros pleins de terre. La nuit ne finit plus, les hommes ont peur, ils ne s'aventurent plus en dehors de la maison, ils ne sortent plus pour déféquer, ils meurent de faim et les femmes jettent leurs bébés morts.

Lorsque la nuit vint, les tisons se sont transformés en jaguars, les calebasses et les marmites se sont transformées en aigles et en jaguars. Ainsi s'en vont les marmites transformées. Les tisons, les marmites et les calebasses se sont changés en jaguars. Dame fourmilier<sup>18</sup> (en devenir) a sorti sa massue :

-Où sont passées mes marmites? J'ai beaucoup travaillé à faire mes marmites et maintenant elles se sont transformées en jaguars.

Sur ces mots, elle part en courant (à la poursuite de ses marmites-jaguars), "seu seu" elle frappe ce qui était ses marmites à coup de massue.

-Si tu tues maintenant, si tu tues ce qui était tes marmites, tu vas porter maintenant un autre nom! Si tu tues avec la massue de ton gendre, tu seras mamachi<sup>19</sup>.

-Eh Magi<sup>20</sup>, ce nom me plaît bien, peu importe je serai cet animal!

Dans la nuit obscure "ĉiyo ĉiyo ĉiyo" elle est partie en remuant la queue comme un drapeau.

Maineno se met ensuite en quête de Naiyo. Il tue la partie masculine de Naiyo et laisse la vie à la partie féminine, qui contrôle la porte de la maison où est contenu le jour. Elle est là pour que la nuit succède au jour.

La version intégrale de ce mythe est donnée en annexe 3.

Au temps de la nuit permanente, les actions des hommes inversent ce qu'ils font habituellement et c'est dans ce cadre que s'inscrit une série de transformations caractéristiques. La première transformation est celle des

18 Fourmilier : aitĕto ou aimano, substantif féminin.

19 Mamachi nom d'origine quichua d'après les Mai huna, en relation avec le beau-frère ou le gendre, ils ne savaient pas exactement : baĭ, en tout cas..

20 Magi est le second nom de Maineno, le héros culturel.

objets domestiques (feu,alebasses, marmites) en aigles et jaguars et particulièrement celle des marmites en jaguar. La marmite est le symbole de la femme (sa matrice), le jaguar, de genre masculin, est l'incarnation d'une force masculine. L'animation de l'objet rappelle le thème de la révolte des objets contre leurs maîtres, qui accompagnent (ailleurs) les éclipses (Lévi-Strauss 1964 : 305 n°1).

La transformation mai huna repose sur deux niveaux. L'un est le passage d'objet (inanimé) à être animé (jaguar), l'autre la mutation des valeurs entre un symbole de la femme et une incarnation de l'homme<sup>21</sup>. D'une certaine manière, la marmite est au jaguar ce que la femme est à l'homme.

L'animation de la marmite est signe d'indépendance : les marmites-jaguars quittent la maison et la "maîtresse" leur court après. Ceci annonce la seconde transformation. La "maîtresse des marmites" s'empare de la massue de son gendre pour fracasser ses "marmites (jaguars)". Ce changement de comportement sociologique - la femme qui s'empare du symbole du guerrier pour fracasser le symbole de sa condition, la marmite - est sanctionné par un changement de catégorie ontologique. La femme perd la condition humaine pour devenir fourmilier (être féminin, dans la langue mai huna), animal qui, dans l'ordre de la nature peut mesurer sa force à celle du jaguar<sup>22</sup>.

---

21 Au sens propre car les chamanes puissants se convertissent en jaguars.

22 La lutte de Dame Fourmilier contre les marmites-Jaguar rappelle le mythe Ge du combat du fourmilier et du jaguar qui expriment leur rapport de force en comparant leurs régimes alimentaires (Lévi-Strauss 1964 : 197).

Cet ensemble de transformations symbolise l'époque, évoquée par les mythes de Yurupary chez les Tukano orientaux, où la femme s'empare de la force de l'homme. Que la femme se comporte comme un homme, comme un allié puisque la potière prend l'arme de son gendre, et renverse l'ordre social et culturel est aussi inacceptable que l'indépendance des objets, soumis à la volonté du maître. Il résulte du mythe que la contestation de l'ordre social masculin place la femme hors culture, que la force est l'apanage des hommes, et que les armes sont les symboles de la domination du sexe masculin.

Les femmes ne pouvant manipuler les symboles virils que sont les armes de chasse, elles sont évidemment exclues de leur production. En revanche, un moindre interdit pèse sur les instruments de pêche qui, à l'exception du harpon, ne donnent pas la mort immédiatement.

#### **B : La pratique de la chasse.**

La chasse est sous la responsabilité principale mais non exclusive des hommes.

Les femmes chassent de façon régulière en l'absence des hommes, il leur arrive de compléter les apports masculins lorsque le gibier se fait rare et qu'un seul homme est insuffisant pour sillonner la forêt à la recherche du repas du soir, et enfin elles accompagnent leurs époux à la chasse. Les femmes chassent à deux, sans fusil, seules ou en compagnie des chiens qu'elles élèvent. Elles se déplacent dans un périmètre limité, aux environs de la maison et

généralement dans les régions bien connues. Elles encouragent les chiens de la voix pour qu'ils lèvent un animal et elles les entraînent à le suivre. Elles sont très habiles pour repérer les traces de pattes, suivre une piste en forêt et entendre tous les bruits significatifs. Elles n'hésitent pas à poursuivre une harde de pécaris pour attraper les marçassins à la main, mais elles traquent surtout les rongeurs (en particulier les agoutis et les acouchy) et tentent de les enfermer dans un tronc creux qu'elles enfument ou qu'elles fouillent et creusent en des endroits précis. Elles tuent l'animal en lui fracassant le crâne contre un arbre ou avec le plat de la machette. Lorsqu'elles accompagnent leurs époux, elles servent de rabatteuses et de pisteuses. Elles vident les pécaris tués par leurs époux et elles transportent les moins lourds<sup>23</sup>. Le vidage de l'animal est une opération réservée aux femmes que ne pratiquent les hommes que lorsqu'ils sont seuls, en expédition de chasse lointaine, ou pour aider leurs femmes.

Les conditions réservées à la femme chasseresse expliquent qu'elle ne ramène que du petit gibier mais sa connaissance de la forêt et des habitudes animales est grande. La femme pratique la mise à mort mais elle évite toujours de saigner l'animal. Ceci tend à confirmer la thèse de Testart selon laquelle l'écoulement de sang, résultant de l'utilisation des armes de chasse, est la raison du tabou sur les armes de chasse chez les chasseurs-cueilleurs (cf. Testart 1986 : 31-34, 89).

---

<sup>23</sup> Ce peut être éventuellement un pécaris de 50 kgs.



Si la femme est douée pour la petite chasse aux rongeurs, l'homme fait de la chasse un métier dont il connaît toutes les finesses.

Les chasseurs rayonnent dans le voisinage de la maison ou du jardin pour les expéditions quotidiennes et ils partent vers l'amont de leurs rivières, plus giboyeux, pour des courses de plus longue durée. Les femmes et les enfants les accompagnent au loin pour rester dans la maison de chasse, et surveiller le boucan, ou pour faire de la cueillette. Les hommes chassent aussi bien le jour que la nuit. Ils partent de nuit lorsque la chasse diurne a été mauvaise ou pour chercher des pacas qu'ils vendent aux commerçants fluviaux. Le territoire qu'ils parcourent est un lieu favori plus qu'un espace réservé et tous les chasseurs sont en situation d'égalité sur un territoire d'usage collectif.

Le départ à la chasse est toujours précédé, pour les hommes, d'un rêve prémonitoire de bon augure, qui peut être fait par le chasseur ou par l'un des membres de l'unité domestique. La discussion des rêves a lieu au petit jour et l'importance de la chasse apparaît dans le nombre de symboles ayant trait à la chasse, dans l'ensemble des rêves. L'interprétation se fait sur la base d'une homologie morphologique entre un être de rêve et un animal ou sur la similitude des comportements : une foule de gens, une bagarre, se couvrir soi-même de boue ou de terre sont des augures de rencontre avec une harde de pécaris; se couvrir de sang ou voir quelqu'un couvert de sang, la poitrine transpercée par une lance annoncent la mort d'un animal; une

bagarre entre deux femmes est l'augure du paca, une morsure est le signe d'un rongeur. L'interprétation onirique repose sur un système d'équivalences particulières : une tasse à anse est un groin de pécari, des pièces d'argent sont des corps de pécari, la consommation de galette est un signe de viande, celle de pain est signe de poisson. Les comparaisons unissent des éléments de modernité aux consommations les plus valorisées dans la société, ils constituent les termes des échanges entre les deux sociétés : le commerce des viandes - en particulier celle de pécari- et des poissons donne effectivement accès à la vaisselle, au pain, aux galettes...etc.

L'oniromancie repose sur une inversion des représentations: les humains en rêve sont des présages pour trouver du gibier, le comportement belliqueux est un augure de chasse et, à l'inverse, les animaux annoncent des situations humaines et les moyens de la chasse en rêve sont des augures de conflit. Ainsi par exemple, la manipulation d'un fusil est un signe de saoulerie et de bagarre, la chute d'un fusil est signe de maladie (fait d'agression) comme la vision d'une anguille, d'un serpent ou de gros poissons, la morsure des testicules par un coati est un signe de guerre, la vision d'un singe hurleur signe la venue d'un esprit, Mabahĩ, la vision de viande boucanée est le signe de l'esprit Kuako, du "temps mauvais" (mort et faim), une harde de pécari annonce l'arrivée de personnes, une tortue est un signe de retard, un poisson-chat mordant un poisson est un chamane mangeant son tabac.

L'abstinence sexuelle la veille du départ n'est pas une nécessité et en cela les Mai huna se démarquent des autres tukano, en particulier des Desana (cf. Reichel-Dolmatoff 1968). Elle est difficilement compatible avec la pratique quotidienne de la chasse et sur le ton de la plaisanterie, un Mai huna nous faisait remarquer qu'il pourrait tirer au fusil tout en faisant l'amour.

La chasse n'est pas conçue comme une opération de séduction mais la forêt est le lieu, et la chasse, l'occasion, d'abriter un rapport sexuel. Les récits de chasse et les mythes montrent qu'un rapport sexuel licite est bénéfique à la chasse tandis qu'un rapport illicite, avec des êtres surnaturels ou avec des partenaires interdites (le mythe évoque une belle-mère), est négatif. Cette relation entre amour et chasse tient à ce que les hommes projettent les modalités de leur organisation sociale sur les sociétés animales et font dépendre, "idéellement", l'équilibre des rapports de chasse, liant les hommes et les animaux, de l'équilibre des rapports sociaux, liant les alliés entre eux (cf. chap.6).

Pour les expéditions quotidiennes, l'homme chasse seul ou demande à sa femme de l'accompagner. S'il prend un compagnon pour les courses longues, auxquelles son épouse ne veut pas participer, chacun chasse pour son compte. En revanche, s'il repère le passage d'une harde de pécaris, il invite les hommes de son voisinage à se joindre à lui pour organiser une vaste chasse à la battue.

Des nombreuses techniques de chasse connues des hommes, nous n'avons pu observer que celles employées en présence des femmes. Les autres nous ont été "racontées". Elles sont très semblables à celles qu'emploient les Siona-Secoya du Férou et d'Equateur (cf. Vickers 1976 : 95-105).

La nuit, ils chassent à l'aide d'une lampe électrique et recherchent principalement les pacas qui viennent se désaltérer au bord du fleuve, qu'ils parcourent en pirogue, prêts à tirer ou à harponner tous les animaux qui se présentent sur terre ou dans l'eau.

Le jour, ils pratiquent la chasse à la battue et la chasse à l'affût, aux abords de la colpa où viennent se désaltérer les animaux, ou dans le jardin dont le manioc est apprécié des rongeurs. Ils suivent les pistes contre le vent, posent des pièges, appellent les animaux, chacun dans sa langue et sur le ton particulier des mâles, des femelles et des enfants. Ils suivent un chemin différent chaque jour pour multiplier les chances de surprendre le gibier et ils utilisent des charmes de chasse, principalement des plantes odorantes, qui doivent être préservés des regards féminins pour plusieurs motifs. Les femmes possèdent une odeur qui contrecarre celle du charme, mais surtout les femmes bavardent et ne peuvent s'empêcher d'évoquer la cause du succès à la chasse de leurs époux. La "jalousie" peut pousser certaines femmes à se servir de leur salive et de leurs règles à des fins malveillantes, pour réduire à néant la chance de l'homme dont elles ne tirent pas un profit immédiat. Un charme en particulier, la dent de dauphin, met

en danger la santé mentale de la femme et des enfants du chasseur qui l'utilise pour la chasse au jaguar. Le chasseur doit garder la dent cachée et éviter tous les contacts corporels avec ses proches parents qui, autrement, tenteraient irrésistiblement de rejoindre le dauphin dans l'eau.

La majorité des charmes de chasse confère au chasseur l'odeur de l'animal qu'il prétend atteindre. Le charme rend l'animal confiant au point de suivre le chasseur ou de se précipiter à sa rencontre en pensant qu'il est sa mère. Chaque espèce est attirée par une odeur et un charme particulier qui a la propriété de se trouver, par hasard, exclusivement sur le chemin du "bon chasseur" qui est, pour les Mai huna, l'homme généreux envers ses alliés. Il arrive que dans le plus grand secret un chasseur parvienne à replanter dans un coin de son jardin la plante "mère du charme". Mais s'il devient "mesquin", ĩsečiki, avare, la plante disparaît. Les charmes les plus courants sont : les Cypéracés, bai duri, "piripiri pour les pécaris à lèvres blanches" et, kaokõã duri, "piripiri pour les pécaris à collier"; la plante odorante (non identifiée), náso maña, "parfum pour les singes laineux"; les plantes (non identifiées) dont les feuilles rondes et ourlées ressemblent à une oreille, phebeko qahõ, "oreille de paca", et, beki qahõ, "oreille de tapir". Il existe enfin un charme pour le paresseux, sañu pere et maña pere, sorte de planchette faite dans le bras du Bradypode, ou en bois odorant. Le chasseur se déplace avec le charme dans sa cartouchière, il mâche les

bulbes de piri piri au moment de partir et, en cours de route, il frotte son corps et le fusil (autrefois, la sarbacane et les lances) avec les tiges ou les feuilles des plantes. La chasse au tapir plus délicate et plus valorisante requiert une préparation spéciale du charme. Le chasseur prend la panse d'un tapir fraîchement tué, il extrait les herbes mangées par la bête et les mélange avec les feuilles du charme et quelques excréments. Puis il prend le yagé et avale le tout. Ce mélange, qui a pour effet de rendre le tapir sourd, donne l'avantage au chasseur.

Selon un vieil informateur, les charmes ont disparu des pratiques actuelles de chasse en même temps que le gibier s'est raréfié, en raison du comportement individualiste des chasseurs - qui gardent leur gibier pour eux ou pour vendre - et des parfums d'Iquitos dont l'odeur que portent les femmes sur elles repousse les animaux.

### **C : L'utilisation des produits de la chasse.**

Le succès à la chasse dépend autant de l'habileté du chasseur que de sa générosité qui garantit l'harmonie des rapports entre les hommes et la reproduction des conditions de chasse qu'est la présence du gibier et sa mansuétude. Le chasseur doit montrer aux "mères" des animaux qu'il ne chasse pas pour lui, mais pour sa femme, ses enfants et ses alliés. En principe, il ne doit pas manger son propre gibier et il doit demander à un allié de porter l'animal tué, ou une partie si celui-ci est très gros. Ainsi disent les Mai huna :

"Choisissez un gros pécari à lèvres blanches et faites le porter à l'homme qui prépare de la bonne nourriture.

Ne donnez rien à l'homme avare, ne lui donnez pas de bonnes nourritures à manger. L'homme avare porte pour lui seul, pour manger en solitaire.

Donnez à porter la tête de tapir à l'homme bon, invitez-le à distribuer la graisse de tapir cuisiné, mangez tous ensemble en vous réjouissant, mangez ensemble la viande, les taros et les ignames.

Ainsi vivions-nous en mangeant ensemble, tous unis dans une grande maison, nous nous réjouissions.

Certains portent le gibier et ne donnent rien. Ils sont avares et ils finissent tout le gibier. Ce sont des mauvais, quagina hã."

Le don du gibier est la condition nécessaire de la disponibilité des animaux. Sa consommation s'assortit d'une condition supplémentaire. Les hommes doivent se réjouir en silence et ne jamais critiquer l'animal ou sa chair sous peine d'offenser la "mère". Il convient de rester silencieux lors de la découpe et du transport de l'animal, de déposer la charge sans brutalité, et de manger la viande en silence sans en laisser tomber un seul morceau.

L'intensification de la chasse à des fins commerciales et l'introduction du sel dans le régime alimentaire sont deux facteurs de transformation des conditions de la chasse. Le gibier n'est plus destiné au circuit intérieur des rapports de parenté mais alimente les étrangers, l'absence ou l'excès de sel suscite des commentaires désobligeants pour l'animal dont la chair cuisinée était autrefois savourée "nature".

C'est donc indirectement que les transformations dues au contact avec la société régionale sont accusées de perturber l'équilibre des rapports entre les Mai huna et les animaux. Jamais les effets du fusil ou la pression des métis

ne sont explicitement rendus responsable de la disparition du gibier comme si les Mai huna craignaient d'être privés du contrôle qu'ils exercent depuis des siècles sur leur territoire en intégrant les effets négatifs des Blancs et des Métis dans leur modèle d'équilibre cynégétique.

Le dépeçage et le travail des peaux sont des opérations masculines ainsi que la préparation des chairs pour le salage, le séchage et le boucanage. La femme peut être amenée à aider son mari ou à le remplacer dans ces trois dernières tâches. Elle agit, dans ce cas, sur demande expresse de son époux.

L'homme répartit ensuite les produits de sa chasse en trois directions : ceux qui sont destinés aux échanges inter-alliés, ceux qui sont vendus à l'extérieur, ceux qui sont consommés dans l'unité domestique. Le gibier introduit par la femme fait l'objet d'une consommation ordinaire tandis que le gibier chassé par l'homme est l'objet d'un traitement cérémoniel et rituel que nous verrons plus loin.

Il ressort que la chasse masculine est régie par un ensemble de conditions magiques et symboliques qui ne s'appliquent pas à la chasse féminine. Elles font du gibier masculin un argument de l'équilibre politique et elles placent l'homme en position de médiateur des relations entre la société humaine et les sociétés animales.

D'un côté, les produits de la chasse masculine sont les supports de l'entente politique entre les hommes, de l'autre, ils permettent d'alimenter la maison en objets et tissus de facture occidentale et de satisfaire les désirs des



femmes et des enfants. La valorisation marchande du gibier matérialise les différences entre les chasseurs et rend plus perceptible l'inégalité des chances, des gestes et des richesses.

#### **D : La pratique de la pêche.**

Le domaine de la pêche est, comme celui de la chasse, principalement du ressort masculin mais les femmes y sont associées en plus grande part.

La pêche est moins valorisée et valorisante que la chasse bien que ses produits constituent l'essentiel de la nourriture quotidienne en toutes saisons. La sous-valorisation relative du poisson, yaribai, "petite viande", se caractérise par l'absence de conditions propitiatoires révélées par le rêve, par l'atténuation des interdits opposés aux femmes notamment sur la manipulation des instruments de pêche, et par les modalités de la consommation. Jamais le poisson ne fait l'objet d'une consommation cérémonielle ou rituelle et seules les espèces les plus grandes et les plus grasses peuvent composer un repas de minga dont l'excellence conditionne la bonne volonté au travail des invités.

La part du poisson dans l'alimentation des Mai huna croît au détriment de celle du gibier à mesure que s'intensifient les pratiques de chasse commerciale et en rai-

son du coût objectif de la chasse<sup>24</sup>. Le changement est aussi lié au passage des Mai huna des zones interfluviales où la chasse est plus rentable vers les berges des fleuves où la pêche est plus facile. Tous les jours, les Mai huna peuvent compter sur les ressources aquatiques pour leur alimentation mais ils ne peuvent vendre le poisson, salé/séché ou fumé, qu'en saison sèche lorsqu'ils disposent de quantités importantes grâce à la pêche à la nivrée. Bien que le poisson soit devenu une source alimentaire importante et la pêche une activité non négligeable, les hommes continuent de s'identifier au modèle du chasseur qu'est le héros culturel sans développer une image valorisatrice du pêcheur ni transformer les représentations du monde aquatique.

Les Mai huna pratiquent trois types de pêche : la pêche au harpon, la pêche à la ligne et la pêche à la nivrée.

De tous les moyens de pêche, seul le harpon fait l'objet d'une réserve à l'égard des femmes, en raison vraisemblablement de son aptitude à percer comme une lance. Il ne leur est pas expressément interdit de s'en servir comme il en est du fusil mais elles n'en font usage qu'en de rares occasions ou en l'absence des hommes. Les femmes utilisent leurs propres lignes de pêche, pour lesquelles elles se fournissent en hameçons et fil à pêche, ou elles emploient

---

24 Certains Mai huna, peut être plus malchanceux, ne peuvent acheter des cartouches, d'autres s'endettent auprès d'un patron pour obtenir un fusil et ne pouvant le rembourser à temps s'en voient privés sommairement. Ce problème permet de mesurer la notion de progrès et la marche irréversible de l'histoire : aucun mai huna ne souhaite revenir à l'âge de la sarbacane quitte à se priver de ce qui lui est cher, le gibier.

les plus petites lignes de leurs maris. Elles possèdent leurs propres plants de poison de pêche, barbasco<sup>25</sup>. Elles pêchent pour les mêmes raisons qu'elles chassent, à savoir, entretenir l'unité domestique en l'absence des hommes et aider ceux-ci lorsque la faim se fait sentir. Il est fréquent qu'un homme et une femme, au retour du jardin, pêchent ensemble sur la pirogue, l'un en proue, l'autre en poupe. Les femmes sont associées à toutes les opérations de la pêche à la nivrée et la pratiquent seules, lorsque les hommes sont au loin.

Dans le domaine de la pêche, les femmes ne sont pas astreintes à des opérations "typiquement féminines", elles ne sont pas privées des moyens dont se dotent les hommes mais elles limitent leurs efforts aux poissons de petite taille, et elles y consacrent peu de temps en raison de la multiplicité des tâches qui les attendent ailleurs.

La pêche à la ligne, bai nogiyi<sup>26</sup>, s'est modernisée avec l'introduction du métal et du nylon, elle n'a pas été profondément bouleversée. Les hameçons bito ou bitose, achetés ou fabriqués à partir de clous, ont remplacé : 1) les dents de kinkajou ou de paresseux, travaillés en forme de crochet de une à trois pointes pour ferrer les gros poissons;

25 barbasco : Longocarpus Nicou ; eo.

26 Le verbe nogiyi, "anzuelear", "pêcher à la ligne", ne pouvant s'employer pour la chasse, les Mai huna disent bai, "gibier" d'où bai nogiyi, plutôt que yaribai, "poisson", qui donnerait la forme correcte yaribai nogiyi.

2) les pinces d'une espèce de fourmi sitaracuy<sup>27</sup> suffisantes pour les petits poissons.

Le fil de nylon, bitome, remplace le fil de chambira tordu, ñukame<sup>28</sup>. Les instruments modernes simplifient les préparatifs et le nylon donne au pêcheur l'atout supplémentaire de son invisibilité. Les cannes, bitoyo, de différentes tailles, proviennent des bambous que les Mai huna achètent aux métis car ils croissent sur les berges du Napo et de l'Amazone, ou de tiges droites et flexibles qu'ils trouvent en forêt.

Deux variantes de la pêche à la ligne sont pratiquées à l'occasion. Dans la première, qui vise les petits poissons, l'hameçon est remplacé par un nid de fourmi, kãsero (non identifiée), enveloppé dans des feuilles pour duper le poisson qui est sorti de l'eau au moment où il mord l'appât. Dans la seconde, qui vise les gros poissons, la canne est supprimée. Au coucher du soleil, le pêcheur tend en travers de la rivière ou au milieu des arbres inondés, une ligne équipée de gros hameçons appâtés avec de la viande. Les poissons-chats qui se sont laissés prendre sont ramassés au lever du jour.

Les appâts, sélectionnés par le goût des poissons, sont variables. En tout temps servent les appâts de viande et de poisson mais à la saison, les pêcheurs utilisent les

<sup>27</sup> sitaracuy : makinéõ "qui démange".

"hormiga que ostenta como un par de anzuelos en la cabeza, los que producen dolor intenso en los seres humanos y es preciso matarla para arrancarla del sitio de que se ha posesionado" (Tovar 1966 : 187).

<sup>28</sup> ñukame : désigne le fil d'Astrocaryum Chambira et celui de Astrocaryum huicungo.

fruits de huiririma<sup>29</sup>, du pachaca<sup>29</sup>, du chontilla<sup>29</sup>, du parinari<sup>29</sup> et de l'aguaje<sup>29</sup>. Fins connaisseurs des goûts et des habitudes des poissons, les pêcheurs choisissent leurs prises et se placent dans les points stratégiques, en amont, en aval, dans les sous-bois, dans certaines rivières... Il existe également des charmes de pêche - en particulier le "piri piri pour sabalo<sup>30</sup>", b̄ako duri - qui ont les mêmes propriétés que les charmes de chasse quant à leur découverte et à leur usage, mais le pêcheur ne peut les planter dans l'espoir d'en garder le bénéfice en permanence.

La pêche au harpon, bai h̄soyi, est assimilée à la chasse à la lance, en raison de l'instrument qui est manipulé uisako, et permet d'atteindre les espèces les plus grandes : gymnote, caïman, poisson-chat, paiche. Lorsque les femmes utilisent le harpon, elles ne visent jamais ce type de proie qui peut se révéler être un dangereux adversaire et faire chavirer la pirogue. Elles s'en servent pour harponner les poissons, empoisonnés au barbasco, qui flottent à la surface de l'eau. L'arme ne leur sert pas à donner la mort comme elle y est destinée par les mains des hommes. Ceux-ci pratiquent volontiers la pêche au harpon, le jour pour les gros poissons, et les nuits sans lune, ou à l'heure où elle est cachée, pour tous les poissons qui se profilent dans le faisceau lumineux de leur lampe électrique. La pêche nocturne a lieu lorsque la pêche ou la chasse diurne ont été

29 huiririma, Astrocaryum Jauari : biri ñi; pachaca, Mimosa L. : giyo ñi; chontilla, cashacaña, genre de Bactris ? : arogara bi ñi; parinari, Couepia sp. : be dei ñi; aguaje, ne ñi : Mauritia flexuosa.

30 Brycon sp.

infructueuses et, à la saison des sabalos (mai-juin) sur leur lieu de ponte.

Très récemment s'est introduite la technique de la pêche au filet, materi qẽõyi, que les métis riverains des grands fleuves pratiquent couramment. Le filet, acheté ou tressé par les hommes avec des fils de nylon spéciaux, est lancé par un ou deux hommes sur les bancs de poissons qui remontent ou descendent la rivière au moment du frai.

La pêche est habituellement le fait d'une personne seule ou d'un couple sauf en saison sèche au moment des pêches à la nivrée (eo eyi, "mettre le barbasco") qui se font toujours collectivement. Cette pêche est saisonnière et épisodique tant parce qu'elle repose sur des conditions climatiques particulières que pour permettre à la faune aquatique de se rétablir après les effets draconiens du poison.

Le mythe raconte que le poison fut donné à un homme par une femme-cannibale Kobiros, sous l'aspect d'un bâton dénommé "celui qui fait sécher les mauvaises herbes" dont l'effet fut d'assécher la rivière. Cette femme est aujourd'hui la "mère" des lacs et des lagunes qui sont, avec les portions où la rivière est très basse, les points d'eau où se pratique cette forme de pêche. C'est par métaphore que le poison sèche la rivière : il n'est employé, en effet, qu'en saison sèche et il asphyxie les poissons comme s'ils étaient privés d'eau. La racine de barbasco, martelée, dégage un précipité blanc lorsqu'elle est plongée dans l'eau. Ce lait est mortel pour les poissons comme pour les humains qui

s'en servent pour se suicider. Son effet est rémanent et il est interdit aux femmes enceintes et allaitantes de le manipuler, ou de consommer des poissons tués de la sorte, sous peine de se dessécher intérieurement et de tuer le bébé qu'elles portent. Les femmes "ordinaires" peuvent le manipuler, le planter, l'extraire, le marteler et le diffuser à l'égal des hommes.

Une pêche à la nivrée attire toujours beaucoup de monde depuis les membres d'une unité domestique jusqu'à l'ensemble de la communauté. Plus grand est le nombre des participants, plus stricte est la répartition des tâches entre les hommes et les femmes. Chaque unité conjugale apporte son lot de racines de barbasco, sa force de travail (hommes, femmes et enfants), et ses instruments (paniers, machettes, harpons). Si la pêche se déroule sur la rivière elle-même, tous joignent leurs efforts pour construire ou consolider à partir des troncs écroulés, deux barrages, en amont et en aval, afin d'éviter une trop grande dilution du poison et d'empêcher la fuite des poissons.

Les hommes martèlent les racines et diffusent le poison dans l'eau, à pied ou en pirogue. Quelques instants après, les poissons asphyxiés remontent à la surface, et chacun se précipite pour en attraper autant qu'il peut dans une atmosphère de joyeuse compétition. Si la pêche se déroule dans un lac, les couples se déplacent en pirogue. L'homme, en proue, harponne et la femme, en poupe, écaille et vide les poissons.

S'il y a peu de monde ou si les femmes sont seules, la division des tâches s'estompe et c'est à cette occasion que les femmes peuvent harponner exactement comme les hommes le font.

Ce type de pêche est très rentable à court terme<sup>31</sup> et ce sont des pirogues pleines de poissons qui rentrent le soir à la maison et quelquefois pendant deux jours et nuits. L'abondance suscite la générosité et, si chacun est "propriétaire" de ce qu'il a su prendre, il est normal de redistribuer les prises entre parents pour les équilibrer en quantité et en qualité. Les personnes qui n'ont pu participer à l'opération reçoivent leur part, les alliés et les co-parents sont servis, les repas collectifs se multiplient, et ce qui reste peut servir à faire une minga ou peut être vendu. Les poissons sont immédiatement préparés par les femmes pour être cuisinés, et salés, séchés au soleil ou fumés par les hommes.

La chasse et la pêche sont les activités habituelles des hommes que les femmes aident, remplacent ou complètent. Le type de chasse et de pêche que pratique la femme de son propre chef est semblable à celle que ferait un adolescent qui n'est pas encore en pleine possession de sa force physique et n'est pas doté des instruments qui sont les symboles de sa virilité. Par ailleurs, la femme accomplit

---

<sup>31</sup> Le poison tue tout ce qui respire dans l'eau et son emploi incontrôlé menace la reproduction des espèces aquatiques. L'usage excessif qu'en font les métis a conduit le gouvernement péruvien à interdire la pêche à la nivrée comme la pêche à la dynamite.



dans le champ de la chasse et de la pêche masculines les tâches auxquelles la "prédisposent" d'une part, sa relation avec "l'intérieur" - le vidage des animaux tués et tous les préparatifs de la cuisine, écaillage, brûlage des poils - d'autre part, sa subordination à l'homme : les tâches déléguées par l'homme et le transport des animaux. Lorsque l'homme chasse seul, près de la maison, il ramène l'animal entier non vidé, à l'exception du tapir, trop lourd pour être ainsi traité. Lorsqu'il est au loin et sans femme, il vide la bête lui-même et accomplit tout ce que fait la femme habituellement.

Les différentes opérations sont récapitulées dans le tableau suivant

**TABEAU N°5:**  
Division sexuelle du travail de chasse et de pêche.

|                                      | HOMMES | FEMMES |
|--------------------------------------|--------|--------|
| Fabrication des instruments:         |        |        |
| -de chasse                           | +      | 0      |
| -de pêche                            | +      | -      |
| Utilisation des instruments:         |        |        |
| -de chasse                           | +      | 0      |
| -de pêche                            | +      | -      |
| Abattage:                            |        |        |
| -du gros gibier                      | +      | 0      |
| -du petit gibier                     | +      | -      |
| Portage:                             | +      | +      |
| Vidage:                              |        |        |
| -du gibier                           | -      | +      |
| -du poisson                          | 0      | +      |
| Lavage du gibier et du poisson:      | -      | +      |
| Dépeçage:                            |        |        |
| -du gibier                           | +      | 0      |
| -du poisson                          | +      | -      |
| Déplumage:                           | 0      | +      |
| Dépouillement,<br>Travail des peaux: | +      | 0      |
| Conservation:                        |        |        |
| -Salage:                             | +      | -      |
| -Séchage:                            | +      | -      |
| -Boucanage:                          | +      | -      |
| Cuisine:                             |        |        |
| ordinaire                            | 0      | +      |
| cérémonielle (viande)                | +      | -      |

Légende: 0: Non participation.  
 -: Participation secondaire.  
 +: Participation principale.

7-2.2 : La cueillette.

Les Mai huna utilisent de façon intense toutes les ressources du milieu pour la construction des maisons, la fabrication des pirogues et des rames, l'artisanat domestique et la confection des outils et enfin pour l'alimentation. Les opérations de cueillette incluent tous les produits d'origine végétale ou animale que les Mai huna prennent dans la forêt : cherchent et trouvent, dans le sens du terme mai huna employé pour la cueillette, hīāyi.

Le travail de cueillette est mené par les deux sexes, conjointement ou séparément. Séparément, les hommes et les femmes recueillent les produits qu'ils emploient dans le travail artisanal et les hommes sont chargés de rapporter la plupart des matériaux nécessaires à l'édification de la maison. Les feuilles du toit, ainsi que le miel et les produits alimentaires végétaux sont cueillis par les hommes et les femmes. Celles-ci peuvent assurer seules l'approvisionnement de la maisonnée en fruits sylvestres et elles sont responsables de la recherche des larves comestibles.

Les Mai huna ont une idée claire de ce qu'ils cherchent en forêt lorsqu'ils se lancent dans une opération de cueillette de telle sorte qu'ils ne reviennent jamais bredouilles, d'où le terme "chercher/trouver". Par ailleurs, dès qu'ils partent en forêt - lieu de cueillette - ils sont toujours disposés à faire la chasse aux rongeurs même si l'homme ne prend pas son fusil mais porte une hache pour abattre les arbres à fruits. La cueillette n'est pas, comme

la chasse, une opération hasardeuse (sur le plan du rendement) et les Mai huna parcourent un territoire balisé.

Certains produits sont l'objet d'une recherche sélective. C'est le cas des arbres, destinés à la construction des maisons et des pirogues, qui doivent répondre à certaines conditions de résistance, de longueur, de droiture et de diamètre. Les hommes sont seuls responsables de leurs choix en la matière. Le repérage est fait au cours d'une expédition de chasse ou à l'occasion d'un quelconque déplacement en forêt. Les troncs sont marqués à la machette tant pour identifier à l'odeur l'espèce à laquelle ils appartiennent, que pour les retrouver sans erreur et signaler à autrui qu'ils font l'objet d'une préemption. Le jour venu, l'homme part seul abattre les arbres choisis ou bien il sollicite de l'aide en organisant une minga. Les arbres sont écorcés sur place et amenés par portage et flottage jusqu'au site de la maison. Il arrive que l'homme dégrossisse l'arbre sur place pour en faire une pirogue avant de demander à nouveau de l'aide pour porter l'arbre jusqu'à un lieu plus propice à l'achèvement du travail et la mise à l'eau.

Certains produits sont recueillis systématiquement, à chaque sortie en forêt. Tel est le cas des lianes, utiles pour les ligatures, et des résines employées pour le calfeutrage, l'étanchéité et pour l'odeur de leur fumée qui écarte les mauvais esprits. Une expédition de chasse sur les lieux éloignés où se trouve l'argile à poterie est toujours mise à profit par la femme pour en faire provision.

Au gré des besoins, l'homme ramasse les bois qu'il transforme en outils et les lianes et écorces qu'il utilise pour tresser les paniers, doru, les couleuvres à manioc, ãã eobi, les nattes pour dormir, et les tamis, hĩhẽbĩ. La femme, elle, prend l'écorce d'apacharama<sup>32</sup> dont elle mélange les cendres à l'argile pour faire les poteries et elle coupe les jeunes pousses de palmier chambira dont elle extrait la fibre des hamacs, des cordes, des sacs de portage et des cartouchières qu'elle fabrique.

A la saison, les hommes et les femmes partent ensemble récolter les fruits sylvestres dont ils sont friands : aquaje, leche-caspi, naranja podrida, parinari, metohuayo, almendra, shapaja, chambira huayo, unqurahui, azucar huayo, chimbilla, fruits de l'arbre à pain<sup>33</sup>... Plusieurs techniques de cueillette sont applicables selon les espèces, leur abondance, leur rythme de production et leur situation par rapport à l'environnement, élevé ou épineux...Le plus souvent, l'homme abat le tronc à la hache, c'est le cas des palmiers Astrocaryum, Mauritia et Jessenia très nombreux dans leurs régions, et des arbres inaccessibles autrement. Sinon, il grimpe à l'arbre et décroche les fruits de la branche ou bien il monte sur un arbre proche et armé d'une longue perche que lui tend sa femme, il gaule les fruits. La femme ramasse les fruits à terre, en prenant soin de n'en laisser aucun à terre, et elle les met dans son panier. Si deux paniers sont remplis, l'homme porte comme sa femme, sinon elle seule

<sup>32</sup> apacharama : naso ñi : Licania elata.

<sup>33</sup> La liste des fruits et les identifications botaniques sont données en annexe 5.

assure le transport. Elle marche derrière, courbée sous le poids tandis que l'homme reste disponible, l'oeil en éveil, le pied alerte et la main libre pour compléter, éventuellement, la cueillette. Il est très fréquent que deux femmes, en général mère et fille, partent la hache sur l'épaule, cueillir les fruits mûrs aperçus dans un périmètre proche de la maison (moins de 2 heures de marche). Elles en profitent pour se livrer à l'opération typiquement féminine qu'est l'extraction des larves de palmiers<sup>34</sup> dont elles raffolent tant qu'elles en mangent plusieurs crus au moment où elles les extirpent du tronc en voie de putréfaction.

Le miel fait l'objet d'une recherche attentive. Il est recueilli dès que les abeilles donnent le signal qu'il est prêt en voletant autour de la ruche comme si "elles étaient saoules de masato". Les Mai huna connaissent sous le même nom, oa, les abeilles pacifiques, Melipona, qui font leur ruche dans le creux des arbres et les abeilles agressives, trigona, qui édifient leur ruche en hauteur et à l'extérieur des arbres. Les ruches portent des noms distincts. La récolte du miel des premières faisait l'objet d'un cérémonial particulier qui est aujourd'hui en partie intégré dans le rite de prémices du manioc. Avant de mettre la main, les hommes baignaient le pied de l'arbre et chantaient le chant des abeilles pour que le miel soit abondant.

---

<sup>34</sup> suri : nebiaki, "père de l'aquaje", larve de coléoptère.

Da gono niki ïkï  
 Da gono niki ïkï  
 Bo hai yero dea da beyo gua daihĩ  
 Da gono niki ïkï  
 Bo hai yero dea da beyo gua daihĩ

Celui qui dit qu'elles dansent leur bière,  
 Celui qui dit qu'elles dansent leur bière  
 Toute blancheur elles viennent et entrent  
 Celui qui dit qu'elles dansent leur bière  
 Toute blancheur elles viennent et entrent

Le couplet est répété quatre fois.

Puis les hommes recueillaient le miel, le transportaient dans un réceptacle de palmier Iriartea et le déposaient dans les marmites de terre. Aujourd'hui, ce miel est recueilli sans formalité. Sa douceur est très appréciée sur le marché d'Iquitos.

Le miel des abeilles trigona demande un travail important pour lequel la collaboration des femmes est bienvenue. Si un couple prend l'initiative de récolter le miel, il invite des parents et en particulier des femmes à se joindre à lui. L'homme commence à abattre l'arbre à la hache pendant que les femmes amoncellent de grandes quantités de feuilles de palmier sèches et préparent un borbier. Dès que l'arbre frémit et menace de tomber des milliers d'abeilles (arambaza) se précipitent pour attaquer les "ennemis". Les femmes approchent alors, les torches de feuilles dans les mains et couvertes de boue de la tête aux pieds pour se protéger des morsures non venimeuses mais agaçantes de ces abeilles qui ne lâchent pas prise. Grâce au feu et à la terre, elles parviennent près de la ruche et recueillent les rayons que découpent les hommes ou qu'elles arrachent elles-

mêmes. Le travail fait, tout le monde se précipite dans l'eau pour enlever les têtes d'abeilles prises par centaines dans les cheveux et dans les vêtements. Puis les femmes se répartissent équitablement le miel, et les rayons qui contiennent les larves et une matière blanche, très fortifiante, dénommée "merde d'abeille", ʔta oa.

C'est là l'essentiel des opérations de cueillette que mènent aujourd'hui les Mai huna. Elles étaient autrefois beaucoup plus variées avec la récolte notamment de plusieurs types de racines alimentaires qu'ils ne consomment plus du tout. Si les deux sexes sont impliqués dans la cueillette au sens large, les femmes ont presque totalement en charge, de fait, la récolte des produits alimentaires.

### 7-2.3 : Le jardinage.

A la différence de la chasse et de la pêche, activités simultanément laborieuses et plaisantes, l'essartage est pour les Mai huna un véritable travail dont le mythe retrace l'origine. L'humanité acquit les plantes cultivées par l'entremise positive des femmes (cf. M.13, 14, 15 en annexe 3), mais la difficulté du travail que requiert leur reproduction est aussi totalement de leur faute. Les hommes, qui sont aujourd'hui amenés à coopérer à plusieurs titres, regrettent le temps où une seule femme faisait tout le travail.



L'origine du défrichage (M.18).

Maineno rencontre dame-daguet, ñama, qui est en train de défricher son jardin. Il lui propose de devenir sa femme et elle accepte. Il lui demande comment elle fait pour défricher le jardin et comment elle nourrira ses enfants lorsqu'elle en aura. Tous les deux se mettent à défricher un nouveau jardin.

Maineno défriche avec une massue de huacrapona (Iriarte) et il avance très vite "čise čise čise čise". Daguet se contente de gratter le sol avec ses ongles "soi soi soi soi" et elle n'avance pas du tout. Il lui demande d'aller plus vite:

- "Allez avance!"

Mais elle n'avance pas du tout. Il lui dit alors :  
- "Jamais tu ne pourras défricher de jardin pour nourrir tes enfants! Tu seras daguet et tu vivras dans cette partie de forêt où poussent les palmiers varina (Phytelephas) tu la défricheras avec tes ongles en tournant en rond "soi soi soi soi"!"

Daguet répond : "C'est bien, je vais être cela !". Maineno part plus loin, il la laisse racler seule.

L'origine du brûlis (M.19).

Maineno parle (en pensée) à la femme-tison, Toa toqu ako, "mère des tisons" qui tremble de peur. Il lui demande si elle n'a pas froid et lui conseille de s'approcher pour se réchauffer<sup>35</sup>. Sur ces pensées, il s'endort et au milieu de la nuit, elle vient le toucher de sa main brûlante. Maineno demande :

- "Qui vient me toucher de la sorte ?"

Elle lui répond qu'elle a entendu ses paroles et qu'elle vient le réchauffer. Ils parlèrent ainsi toute la nuit...

Le lendemain, ils déboisent un grand jardin et ils vont le brûler. Elle lui dit :

- "Allons brûler notre jardin!"

Elle va d'un côté et de l'autre, elle va toute seule. Son mari allume le feu puis va voir du côté de sa femme ce qui se passe. Il ne voit que du feu du côté de sa femme, tous les buissons sont embrasés, elle brûle en remuant comme il faut, tous les troncs sont enflammés. Quand le jardin est entièrement brûlé, elle va le voir et s'assied pour l'attendre. Elle s'assied de son côté. Il revient et lui demande si elle a fini. Elle répond que tout est fait.

Maineno veut alors l'emmener se baigner et ses belles-soeurs lui proposent de se jeter dans l'eau tellement il fait chaud. Elles l'emmènent au port et elle se baigne avec les autres, sans mettre la tête dans l'eau. Les belles-soeurs insistent pour qu'elle nage

<sup>35</sup> Le mythe fait un jeu de mot entre kuenayo "réchauffons-nous" et nueyayo "faisons l'amour".

mais elle refuse en alléguant qu'elle ne sait pas nager et qu'elle ne veut pas se mouiller plus haut. Plus elle refuse, plus les belles-soeurs insistent, pour finir, elles la poussent et lui enfoncent la tête sous l'eau. La femme-tison a disparu. Elle ressemblait à un tison éteint, elle était toute noire.

Si elles n'avaient pas fait ça les jardins brûleraient seuls et tout le travail se ferait en un seul jour.

L'origine des semailles (M.20)

Maineno poursuit son chemin et rencontre dame crapaud, Gẽke. Gẽke fait tout pour lui, elle sème, elle plante toutes les boutures.

S'il avait gardé cette épouse nous n'aurions rien eu à faire. Comment faisait-elle pour tout planter?

Une femme est venue tout bouleverser. Elle avait ses règles et cherchait une écorce d'arbre. Elle a trouvé l'écorce et sous l'écorce était Gẽke, la soeur de son père, qui s'est fâchée :

-"Que penses-tu chercher dans les arbres, sous les écorces? Tu cherches les crapauds qui chantent sur les collines? Ce n'est pas moi qui souffrirai pour manger les mauvais jours!

Sur ces mots, elle a sauté de son arbre et elle est partie pour toujours.

Le mythe montre que le jardinage va de pair avec la fondation d'une cellule familiale et que les femmes jouent un rôle particulier, notamment dans la perspective de nourrir les enfants. La culture des plantes et l'élevage des enfants constituent les deux aspects les plus importants du travail des femmes et il semble que l'horticulture est impartie aux femmes en raison des affinités, pensées par la culture mai huna, entre les deux domaines de la reproduction (cf. chap.6). Les femmes sont des horticultrices moins parce qu'elles portent les enfants que parce qu'elles sont en devoir de les nourrir. Chronologiquement, les produits du jardin se substituent au lait maternel, ohe qono, mais

symboliquement, les bières, qono, que les femmes produisent à partir des éléments de base du jardin (manioc, bananes, pifuayos, maïs) et qu'elles transmettent aux hommes, sont comme le lait maternel (cf. chap. 4). C'est donc la responsabilité nourricière des femmes et non leur moindre mobilité liée à la maternité répétée qui motive leurs fonctions d'horticultrices (cf. Sanday 1981 : 77 et la question de l'immobilité des femmes in Testart 1986 : 15-19). Les Mai huna établissent une relation symbolique entre la gestation d'un enfant et la cuisine (cf. chap. 3), deux processus de transformation qui sont principalement assurés par les femmes à partir d'un apport conjoint des hommes et des femmes. Côté cuisine, les produits du jardin représentent la part des femmes, par rapport aux produits masculins que sont le gibier et le poisson, tout en symbolisant les mécanismes de la reproduction.

Comme l'acte reproducteur ne peut être le fait d'un seul sexe, en application de la logique mai huna de la compatibilité des contraires, pour des raisons biologiques, et parce que les hommes tiennent à marquer leur participation dans un processus en apparence seulement féminin, le travail horticole est sous la responsabilité principale mais non exclusive des femmes. De même que l'homme "ouvre" la femme et dépose sa semence pour qu'elle la transforme en enfant, il déboise la forêt et amorce les différentes étapes du travail avant de laisser le jardin aux mains de son épouse qui mène les plantes à maturité.

L'horticulture est un des fondements de la société mai huna et ses produits sont destinés à la reproduction élargie de l'unité conjugale qui ne vit pas isolément. La consommation collective des produits du jardin, consolide les rapports de parenté et d'alliance par la célébration, notamment, de grandes fêtes de boissons et de rites de prémices. La nécessité de faire des jardins de taille respectable, afin de satisfaire ce besoin social, a conduit les Mai huna à établir des formes collectives de travail, au sein de l'unité domestique et de l'ensemble résidentiel. Ce type de collaboration se pratiquait autrefois dans le cadre de la grande maison qui comptait plus de membres que n'en a l'unité domestique<sup>36</sup> aujourd'hui.

Une nouvelle forme de travail collectif est apparue avec les perspectives de commercialisation de nouveaux cultigènes, tels que le riz et le jute, très demandés sur le marché régional<sup>37</sup>. Peu de maisons se sont lancées dans ce type de production commerciale, à cause de la résistance des hommes à se convertir en agriculteurs. Mais la possibilité d'utiliser cette production marchande à des fins collectives<sup>38</sup> a conduit à la définition d'une "politique de chacra communale" par extension du système de la minga à l'ensemble de la communauté. Les femmes sont plus astreintes

---

36 L'unité domestique désigne l'ensemble des co-résidents d'une maison qui se réunissent autour d'un même feu.

37 Les patrons riverains avancent les graines et s'engagent à acheter la totalité de la récolte à un prix garanti, inférieur de moitié au prix défini par les organisations de producteurs.

38 Définies sur le modèle des villages métis voisins, à savoir, l'infrastructure scolaire et sanitaire.

que les hommes car elles sont obligées de faire du masato pour accompagner le travail, tandis que les hommes ne sont nullement obligés de donner du gibier pour le repas qui disparaît dans ce cadre<sup>39</sup>.

#### A : L'organisation des essarts.

Chaque unité conjugale, appartenant à une unité domestique, possède plusieurs chacras<sup>40</sup>, yio, sur lesquels travaillent en particulier l'homme et la femme qui en sont propriétaires, da yio akt, da yio ako.

Les Mai huna distinguent 5 types d'essarts selon leur productivité : l'essart nouveau, mamayio, en cours de préparation et de plantation; l'essart croissant, mamayio doe etahĩ, encore non récolté; l'essart productif, yio ou yio doe ahĩ, "jardin que l'on mange"; le vieil essart, purma<sup>41</sup>, ai yio, où l'on récolte encore des bananes et des fruits; le pifuayal, ĩne yio, où comme son nom l'indique ne se trouvent plus que des pifuayos (fruits du palmier Bactris) et éventuellement du barbasco "qui ne sait pas mourir".

Les jardins défrichés, plus facilement, dans les basses terres inondables permettent une polyculture

39 L'originalité d'une production collective dans le système mai huna pose divers problèmes d'organisation effective du travail pour transformer l'accord tacite en mobilisation réelle : définition de la personne chargée du contrôle, participation égale des individus, utilisation de la récolte et de son revenu...Ce type de problèmes s'inscrit dans l'analyse qu'a développée S.Dreyfus-Gamelon en 1978, sur l'aptitude des essarteurs à s'adapter à de nouvelles contraintes économiques.

40 chacra: terme d'origine quechua qui désigne le jardin en Amazonie péruvienne.

41 Purma, d'origine quechua désigne la friche en Amazonie péruvienne.

restreinte (absence notable des arbres fruitiers et des plantes hallucinogènes et narcotiques) ou la monoculture du riz, du jute, du maïs ou du manioc<sup>42</sup>. Les jardins défrichés, avec plus de peine, dans les terres hautes, ai tĩtĩ yio, permettent les polycultures les plus variées et associent principalement, manioc, bananes, taros, patates douces, ignames, arbres fruitiers et plantes hallucinogènes et narcotiques. En raison de leur sédentarisation, les Mai huna remettent souvent en culture des jardins abandonnés depuis 20 à 30 ans, sans que la productivité en souffre, semble-t-il. Il leur arrive également de semer, en polyculture, un jardin cultivé, l'année précédente, en monoculture, en préparant le terrain par désherbage et brûlis. La rareté des sols les conduit cependant à ouvrir des terrains vierges en amont de leur résidence principale où ils installent une résidence secondaire qui sert également de camp de chasse.

L'ouverture d'un nouvel essart et le choix du sol sont fonction de la productivité de l'essart "que l'on mange" et en particulier de l'état du manioc. Un jardin est laissé en friche après la deuxième récolte de manioc, et dès le "re-bouturage" du manioc, il convient de déboiser un nouvel espace. Lorsque les productions de deux essarts se chevauchent, le jeune manioc sert à la cuisine et le vieux manioc est destiné à la transformation en fariña<sup>43</sup>. Les Mai

---

42 Ces derniers jardins sont nommés par référence à la plante cultivée seule, dans l'ordre : arroz yio, yute yio, bea yio, hãso yio.

43 fariña : la farine de manioc, obtenue par le rouissage et la torréfaction du manioc, se conserve plusieurs mois si elle est à l'abri de l'humidité. C'est la nourriture de base des chasseurs au cours des expéditions lointaines.

huna considèrent que le premier manioc, destiné au rite de prémices, est mûr après 9 mois et que la production totale (y compris le "re-bouturage") ne peut durer plus de deux ans<sup>44</sup>. C'est donc tous les ans, peu avant les saisons sèches de décembre-janvier et d'août-septembre, que les Mai huna défrichent la forêt.

**B : Le déboisement, yio kũeyi.**

L'abattage des arbres est une activité exclusivement masculine à laquelle s'entraînent les adolescents dès l'âge de 10 ans. C'est le motif le plus fréquent pour organiser une minga. L'hôte demande aux hommes invités d'apporter leur force et leurs instruments, haches et machettes, il fournit la pierre pour affûter le métal. L'hôtesse invite les femmes à débroussailler le terrain et sert la bière qu'elle a préparée en grande quantité.

A l'exception des espèces présentant un intérêt alimentaire, tous les arbres sont abattus selon un plan bien réglé. Les plus minces sont entaillés d'un coup de machette pour que l'abattage des gros les entraînent dans leur chute. Les plus volumineux sont attaqués à plusieurs et ceux dont les racines tabulaires posent problème sont entourés d'échafaudages succincts permettant d'atteindre le fût aminci. Depuis que la hache de fer est acquise, les Mai huna

---

44 Les Bora agissent de manière semblable. Ils abandonnent leurs jardins de manioc en l'espace d'un an et ne récoltent plus le manioc des jardins de polyculture après 3 ou 4 ans en raison semble-t-il de la baisse de productivité liée à l'épuisement du sol et de l'invasion des mauvaises herbes (Denevan & al. 1984 : 353).

n'utilisent plus la hache de pierre, ni le martelage du tronc à coup de massue, ni la technique du feu entretenu au pied de l'arbre jusqu'à ce qu'il tombe.

Ce travail, relativement dangereux si l'on tient compte du degré d'ébriété dans lequel il se pratique et de l'abondance des serpents et des fourmis venimeuses, s'accomplit en présence des femmes et des enfants, dans la joie et les cris, qu'ils soient d'avertissement, ái ñíá ñíá ñíá, ou de douleur, akúí, ačíí.

**C : Le défrichage, yio tětóyi.**

Les essarts les plus petits peuvent être défrichés par le seul travail de l'unité conjugale mais il est très fréquent que les femmes soient chargées de défricher pendant que les hommes abattent les arbres. Dans ce cas, les hommes et les femmes travaillent dans deux endroits du futur jardin pour éviter les accidents. Le défrichage et le débroussaillage se pratiquent à la machette par une technique très simple consistant à couper tout ce qui se présente devant soi. Si les hommes collaborent, au début d'une minga d'abattage par exemple, ils forment une ligne qui avance à la rencontre de celle des femmes. Lorsque le travail est fini, les femmes passent après les hommes pour ébrancher les arbres et faciliter le séchage des feuilles.

**D : Le brûlis, yio foyi.**

Cette opération est rarement le fait d'une minga sauf pour les inconditionnels de ce système ou lorsque la femme ne



peut compter sur l'aide de personne. L'homme aide son épouse au début, puis il laisse faire les femmes qui s'entraident au sein de l'unité domestique.

Le brûlis du jardin se compose de deux opérations successives : la réunion des branchages, tegyoi, et la combustion des bûchers et de l'ensemble, ioyi. Les mêmes gestes harassants sont répétés plusieurs jours, avant l'arrivée des pluies, jusqu'à combustion totale car les Mai huna aiment planter un jardin parfaitement brûlé, à la différence des Siona-Secoya (Vickers 1976 : 76) ou des Achuar (Descola 1983a : 213). Ils attendent le plus longtemps possible pour que le soleil sèche bien les arbres coupés mais surveillent attentivement les nuages et le vent pour éviter que la pluie ne ruine le bénéfice de l'attente.

Le jour venu, les femmes partent ensemble avec les enfants, les hamacs, et les marmites pour manger sur place. L'opération est pénible. La chaleur est insoutenable près des bûchers, le sol est hérissé de branchages et d'épines qui se fichent dans les pieds nus et il faut se baisser, ramasser, briser en morceaux, transporter, entasser... Elles sont très vite noires de la tête aux pieds, à l'image de la femme-tison du mythe.

Les Mai huna considèrent que le brûlis est indispensable à l'amendement du sol, pour toutes les plantes et en particulier le tabac, les taros, les ananas et les avocats (cf. la controverse sur ce sujet, in Descola 1983a : 219).

Avec le brûlis, le jardin prend définitivement le pas sur la forêt et l'espace est bien démarqué. Il a souvent une

forme rectangulaire et deux accès, au nord et au sud. Sa taille, variable selon celle de l'unité conjugale et celle des chacras du reste de l'unité domestique, oscille entre 250 m<sup>2</sup> et un hectare. La surface est délimitée par une bande de 2 à 3 mètres sur le pourtour, qui fait office de ligne de démarcation et rapidement se couvre d'une végétation épineuse et touffue. Celle-ci est doublée, vers l'intérieur du jardin, d'une ligne plantée de manioc amer destiné à décourager les rongeurs de goûter le manioc doux. Les accès et les chemins sont gardés libres et entretenus, les troncs, qui sont utilisés au moment du transport des récoltes, sont écorcés et entaillés à la machette pour éviter les glissades.

**E : Les plantations, tãyi, huayi, oteyi.**

Les plantations et les semailles commencent juste après le brûlis, au début des pluies. Ce travail est assuré par le mari et la femme au début de chaque plantation différente, et par la femme et sa fille, ou sa mère, pour le reste. Il ouvre le droit à la "propriété des fruits" et détermine les responsabilités pour l'entretien, la récolte, et l'usage. Les graines et les boutures sont préparées dans la maison ou prises dans la chacra précédente (ou celle de la mère de la femme) et elles sont transportées par le couple sur le lieu du nouveau jardin.

Lorsque l'homme et la femme travaillent ensemble, le mari manie le bâton à fouir, yao quitu hã (simple morceau de bois biseauté), ouvre le sol et la femme passe derrière poser les graines ou introduire les boutures. S'ils travaillent

séparément, chacun peut faire les gestes de l'autre. C'est le plus fréquemment la femme qui manie le bâton à fouir, et en même temps, sème et plante.

Les premières plantes introduites dans le jardin sont les bananes et les bananes-plantains dont les Mai huna connaissent au moins 16 variétés, différemment nommées. Elles sont réparties sur l'ensemble du jardin, avec un espace minimum de 2 à 3 mètres entre chaque clone pour permettre aux rejets de repousser. Les espèces sont choisies en fonction de leur goût, de leur résistance, de leur mode de maturation et des usages que l'on compte en faire : consommation cuite, crue ou en bière. Le clone est posé, selon le mode o tãteyi "planter les bananes", verticalement dans le trou, la terre est repoussée sur la base renflée.

Fuis viennent les ananas que les femmes plantent en ligne serrée, le long des troncs d'arbres : iši tãyi, "planter l'ananas".

Le temps fort du jardinage est la plantation du manioc. Les Mai huna connaissent plus de 15 variétés de manioc doux dont plusieurs proviennent des plantations métisses du Napo et du Putumayo, grâce aux échanges matrimoniaux et commerciaux<sup>45</sup>. Ils n'ont jamais cultivé, pour leur alimentation, le manioc amer, hui hãso "manioc qui rend malade". Le manioc est planté régulièrement sur toute la surface de l'essart, avec un espace de 80 centimètres à 1

---

45 Aux yeux des Mai huna, les métis sont "mesquins" et avares car ils ne savent pas donner les boutures. Ils les vendent à des prix relativement chers. Le mariage avec un métis permet de récupérer des pousses "gratuites", qui sont, en fait, compensées par des valeurs autres que monétaires.

mètre entre chaque plant. La bouture, kiu tika, "bâton coupé par métal" est introduite "oeil en l'air" à l'oblique dans le sol ouvert au bâton. Cette opération, hãso huayi, "percer/piquer (pour) le manioc" est semblable à la manière dont la seringue hypodermique perce la peau, huayi. Les pluies referment la terre sur la tige, les premières feuilles apparaissent après quelques jours. A la première récolte, 9 à 12 mois après la plantation, les grandes tiges sont coupées près du sol, et fichées en terre avant d'être débitées en tronçons au moment du repiquage. Presque en même temps, et de la même manière que le manioc, sont plantées les cannes à sucre, yoko huayi.

Les cultigènes les plus importants sur le plan alimentaire une fois plantés, les femmes poursuivent, à leur rythme et souvent seules, les plantations des autres tubercules et des fruits.

Les rejets de taros sont enterrés, kãhõ tãyi, ici et là dans les coins très riches en cendres et près des nids de termites brûlés. Les patates douces sont plantées de la même manière, yãhĩ tãyi, en grande quantité. Les ignames aussi, ñahõ tãyi, mais en moindre quantité car l'igname "rouge" provoque des règles abondantes chez les femmes et affaiblit le cerveau tandis que l'igname "noir" endort les jeunes chasseurs de pécaris...

Selon la localisation des jardins, viennent ensuite les plantations fruitières : papayer, palmier bactris, uvilla, caimito, arbre à pain, quava, anona, sont les plus fréquents dans les jardins éloignés, umari, manguier, mamey,

goyavier, cacaoyer sont plantés dans les environs des maisons comme les variétés sylvestres, aquaie, metohuayo, charapilla, parinari...

Pastèques, petits poivrons, haricots, café, avocat, achira et arachides sont des plantes très nouvelles, encore peu appréciées et mal connues sur le plan culturel et alimentaire. Seules quelques familles en font l'expérience. Toutes les graines sont plantées selon le mode tãyi au moment de la consommation des fruits.

De tous les arbres fruitiers, le palmier Bactris est l'objet des soins les plus poussés : les noyaux sont sélectionnés attentivement à partir de la couleur, de la saveur, de la teneur en lipides et de la taille des fruits récoltés. Ils sont mis à germer tous ensemble dans un même trou et les jeunes pousses, apparaissant 65 à 70 jours après (Blaak 1976 : 3), sont disposées dans tout le jardin. Ce seront les derniers fruits que produira la chacra.

Les femmes plantent encore, le roucou, le quisador (colorant alimentaire et teinture des fibres) et les calebasiers.

De leur côté, les hommes plantent le tabac, le yagé de deux variétés, le brugmansia (toe), les plantes magiques de chasse et le barbasco. Ces plantations suivent le mode tãyi, "enterrer". Il semble qu'autrefois, les hommes étaient chargés des plantations de pifuayos et de maïs et qu'ils mettaient leurs propres plantes à l'écart du regard des femmes.

Le maïs est planté, bea oteyi "danser le maïs", par l'homme et la femme lorsque tombent (au mois d'août) les feuilles de l'arbre (non identifié), menese ŋi. Les grains sont plongés dans l'eau une nuit, et déposés par lot de trois dans les trous régulièrement espacés. Les trous ne sont pas refermés. Le riz et le jute sont semés de la même manière. Ces essarts de monoculture abritent quelquefois des plants de canne à sucre.

Les femmes Mai huna ont certaines pratiques magiques pour assurer la qualité et l'abondance des récoltes. Elles s'abstiennent d'uriner et de déféquer pendant les plantations et trois heures après. Ceci est particulièrement important pour les bananiers qui, autrement, sont mangés par les vers, exsudent un liquide semblable à l'urine, et s'écroulent. Pour éviter les picotements dans la bouche dus à l'acidité de l'ananas, et les démangeaisons de la chair du taro, elles se râpent la langue avec un petit bâton, au moment d'introduire les boutures dans le sol. Pour que les tubercules de manioc soient grands et tendres, il est nécessaire de se reposer dans le hamac, au moins deux heures après le travail. Enfin, elles ne plantent jamais au moment où elles ont leurs règles, "voient la lune verte", mais toujours en lune montante ou à la pleine lune.

Les hommes, eux, développent des pratiques plus complexes en direction des "mères" des plantes cultivées, au moment des rites de prémices, afin d'assurer la reproduction du fruit qui motive la fête et celle de la société dans son ensemble (cf. chap.6 et infra)

**F: Entretien, babayi, et récoltes, kũěyi, ũtayi, kõãyi.**

Le jardin est soigneusement entretenu pendant un à deux ans, à moins que la femme ne soit malade car personne ne désherbe à sa place.

Les femmes consacrent plusieurs heures par jour à ce travail. Elles détectent les plantes malades, extraient les vers qui les rongent ou les abattent. Elles surveillent le passage des rongeurs et de tous les déprédateurs. Elles tentent de les piéger ou demandent à leurs maris de faire le guet la nuit pour les tuer au fusil. Elles arrachent à la main ou à la machette les mauvaises herbes courantes. Il en existe quatre catégories : taya, genre de gazon dru, est issu de la tête d'une femme-cannibale décapitée par son gendre, mimiri sont les fougères rampantes, duri, les cypéracées (certaines n'ont pas d'usage), atikuara, les plantes coupantes. Quelques mois sans désherber et les plantes cultivées sont envahies par une végétation épaisse et épineuse très variée. Le remède est l'organisation d'une minga où les hommes et les femmes forment deux lignes côte à côte, et avancent de front dans le taillis pour dégager les bonnes plantes. Au milieu des mauvaises herbes se trouvent plusieurs espèces magiques qu'il convient de traiter de

manière appropriée, pour jouir de leurs bénéfiques ou éviter leurs maléfices<sup>46</sup>.

Le jardin est, en principe, ouvert à la consommation par la réalisation du rite de prémices du manioc. Les récoltes sont en majorité assurées par les femmes mais les hommes participent très activement aux transports des régimes de bananes et des grands paniers de manioc, en particulier lorsqu'il est prévu d'en faire des boissons. C'est ainsi qu'ils sont seuls chargés de récolter le premier manioc, les premières bananes, le premier maïs et les premiers pifuayos. Les bananiers sont abattus (kũẽyi) pour couper le régime et laisser repousser les "enfants", les racines de manioc, les taros, ignames et patates douces sont arrachés du sol (ũtayi), les unes avec force, les autres doucement, les fruits sont cueillis (kõãyi) sur les arbres en gaulant ou en grim pant, les ananas sont tranchés (kiuyi) et les rejets sont immédiatement remis en terre.

Tels sont les grands moments du jardinage mai huna. Les femmes sont principalement impliquées en raison de la variété des tâches qu'elles accomplissent du début à la fin du processus cultural et du temps qu'elles y consacrent presque tous les jours. Les hommes sont concernés par les

---

46 Par exemple, il faut remuer le pied de la plante aña kãhõ "taro du serpent" et se frapper les jambes avec la tige coupée pour éviter les morsures de serpent, il ne faut pas couper bainasu, venado ushu en quechua, (non ident.) qui appartient à Gogobai, la "mère de la forêt", car elle provoque des étranglements et des étouffements avec les arêtes des poissons et les fleurs volantes... Les feuilles bik+ haña, gallinazo pango (non ident.) à l'odeur détestable compose un excellent remède pour la grippe, d'autres servent contre la gale, contre la fièvre ou comme tonique...



opérations les plus exigeantes en terme d'énergie physique immédiate, comme l'abattage et le transport des charges les plus lourdes. Il est remarquable qu'ils fassent les premiers gestes de tous les processus, comme s'ils déléguaient aux femmes le pouvoir de jardiner. Ce contrôle sur l'activité économique essentielle des femmes se traduit dans les gestes symboliques des hommes à l'égard des "mères" au moment des rites de prémices. L'ordre veut que l'homme ait le bâton à fouir dans les mains pendant que la femme plante, même si chacun des sexes, séparément, peut assurer la totalité des opérations. Cette logique des positions se traduit par une contention, non absolue mais relative, des sexes, dans des gestes, des attitudes et des labours particuliers.

Le tableau suivant récapitule les principales caractéristiques de la division sexuelle du travail.

TABLEAU N°6  
La division sexuelle du travail de jardinage.

|                    | HOMMES | FEMMES |
|--------------------|--------|--------|
| Choix du site      | +      | +      |
| Abattis            | +      | 0      |
| Défrichage         | -      | +      |
| Brûlis             | -      | +      |
| Plantations :      |        |        |
| -"ordinaires"      | -      | +      |
| -"sacrées"         | +      | 0      |
| Entretien          | -      | +      |
| Récolte :          |        |        |
| -"premiers fruits" | +      | 0      |
| -"autres fruits"   | -      | +      |

Légende:   0 : Non participation.  
               + : Participation principale.  
               - : Participation secondaire.

#### 7-2.4: Le travail domestique et artisanal.

La catégorie "travail domestique et artisanal" inclut toutes les activités "ordinaires" qui se déroulent à l'intérieur ou à côté de la maison. Les espaces de la maison sont occupés différemment par les hommes et par les femmes. La femme réalise dans l'espace de la cuisine, kuako ue, les activités centrées sur la transformation culinaire, correspondant à sa fonction nourricière. L'homme l'aide dans certaines tâches et utilise le foyer à des fins personnelles, pour sécher les feuilles de tabac et faire son mélange à chiquer, ou pour diluer les résines, mais sa présence est essentiellement liée au repas. L'espace principal, ue, est utilisé par les deux sexes pour se reposer ou s'occuper des enfants et pour la réalisation des travaux d'artisanat. Le pourtour de la maison, beo dadi, est fréquenté par tous et entretenu principalement par les femmes de la maison.

La présence des femmes à la maison est plus sensible que celle des hommes en raison des soins qu'elles donnent aux enfants et des nécessités du service domestique dont les multiples tâches ne sont jamais prises en charge par les hommes. L'homme occupe la plupart de son temps à l'extérieur de la maison et sa présence prolongée dans l'espace domestique, dans le hamac en particulier, est un signe de maladie.

Dans le travail domestique et artisanal, il convient de distinguer les activités qui peuvent être interrompues à tout moment, et donc réalisées dans les interstices de temps "libre", des activités qui exigent un temps continu sous peine de perdre le bénéfice du travail en cours.

**A : Le travail des femmes.**

Les femmes se lèvent au petit jour pour préparer le foyer, allumer le feu et lancer le premier repas de la journée. Elles balayent et mettent de l'ordre dans la maison, rangent les traces de la nuit puis décident avec les hommes de leurs activités du jour. Si elles restent à la maison, elles lavent le linge, font les menus travaux de réparation intérieure de la maison, réparent les vêtements, s'occupent des bébés. Elles peuvent aussi rester pour des fins culinaires aussi variées que l'extraction de l'huile de palme, la confection des bières, la fabrication de la farine de manioc ou la surveillance des viandes placées sur le boucan. La préparation du gibier, des poissons et la cuisson des repas, servis au retour des personnes parties en forêt ou au jardin, est aussi à leur charge. Enfin, chaque femme s'occupe personnellement de ses propres animaux d'élevage (poules, canards et porcs) et "jette un oeil" sur les animaux des autres membres de la maison. Chaque femme est personnellement responsable des affaires de son couple.

L'artisanat des femmes se pratique à la maison, pour des raisons techniques et parce qu'elles sont tenues d'y rester pour d'autres motifs.

Les activités en temps continu sont l'extraction et la préparation des fibres de palmier chambira, ñuka, destinées au tressage des hamacs et des cordes, et la poterie. Dès que les jeunes feuilles de palme sont coupées, la femme sépare la

fibre interne de la feuille en procédant par cogollo<sup>47</sup>, puis elle cuit les fibres à l'eau tiède et les fait blanchir au soleil. Les hommes aident souvent leurs femmes à séparer la fibre de la feuille. Pour la poterie, la femme fait provision d'argile blanche, toto, et de cendres d'apacharama<sup>48</sup>, naso, et dès qu'elle les mélange s'enchaînent trois opérations: la confection des boudins d'argile, le façonnage de la poterie<sup>49</sup> et le polissage avec une coquille d'escargot ou la noix du palmier Phytelephas. Après séchage, elle peint la poterie avec de l'argile rouge ou jaune. La cuisson est faite par les hommes<sup>50</sup>. Après cuisson, la femme enduit les jarres de résine de leche-caspi pour leur donner brillance et étanchéité.

En temps discontinu, les femmes tordent les fibres, de couleur naturelle ou teinte par des écorces<sup>51</sup>, et elles tissent les hamacs, les sacs et les cordes. Elles s'y occupent à toute heure mais surtout le soir, lorsque les enfants les laissent en paix. La confection d'un hamac, hãĩrĩ, demande à une femme de consacrer des heures à rouler entre la paume et la cuisse des kilomètres de corde à deux brins. Le

---

47 Le cogollo est le faisceau des jeunes feuilles de palmier. Les fibres intérieures doivent être travaillées ensemble pour présenter les mêmes qualités, de longueur, épaisseur et résistance.

48 apacharama: Licania Elata.

49 Les principales poteries sont les grandes marmites, hai kuakoro, les jarres, okobi, les coupes, okomia, les plats à tabac masculins, mito io deo.

50 cf. le symbolisme de la poterie (matrice) exposé dans le mythe de l'origine de Soleil et de Lune, chap.3.

51 Utu ao ñi, Sickingia Tintoria, teinte en rose vif, yiaya koti soko ñi, camu-camu (Myrtacés) teinte en noir, bibe beoko (non id.) teinte en violet sombre, quisador teinte en jaune vif.

tissage<sup>52</sup> proprement dit est vite fait : la corde est déroulée entre deux poteaux, représentant la longueur du hamac; des lignes transversales sont placées tous les 20 centimètres en tissant verticalement, à partir du milieu du hamac, 6 brins pour enserrer chaque brin longitudinal; de chaque côté du hamac, les lignes sont fermées par un noeud spécial, à la fin. Puis les poteaux sont retirés et les cordes sont placées. Les sacs, chicras, materi, sont faits en point noué, à la main ou à l'aiguille, en tordant les deux brins de la fibre au fur et à mesure.

Le hamac est indispensable à la vie. La position "être étendu dans le hamac", (hãĩrĩ) beyi et "se balancer", eñoyi, a le même statut que, pour nous, les positions assise, haduyi, debout, nikayi, ou couchée, umeyi. La femme tisse le hamac spécialement pour son mari ou pour son bébé garçon. Il est la propriété de l'homme, le soutient dans ses voyages hallucinogènes et l'accompagne dans tous ses déplacements. Il ne peut être utilisé par tous et jamais une femme ne doit l'enjamber ni une femme réglée, l'occuper. Il est détruit à la mort de son propriétaire. Les femmes occupent les vieux hamacs des hommes ou en tissent d'autres pour leur usage ou celui des enfants. Les hamacs et les sacs sont aujourd'hui très demandés sur le marché d'Iquitos, ils peuvent faire l'objet d'échanges au sein de la communauté et servir à rémunérer les services d'un chamane.

---

52 Il s'agit d'une vannerie à brins cordés. Leroi-Gourhan parle d'influence réciproque du tissage et de la vannerie pour cette technique (1971 : 277)

Toutes les femmes ne sont pas dans la même situation par rapport au travail domestique. Les jeunes filles en statut pré-matrimonial doivent faire l'apprentissage des activités féminines et démontrer leur aptitude au travail. La plus grosse charge de travail, relativement à leur âge et à leur force physique, repose sur leurs épaules, notamment parce que leurs mères veulent recevoir une aide concrète. Ces dernières ont une double responsabilité par rapport à leurs enfants et à leurs maris : elles contrôlent l'espace domestique, distribuent les tâches et en accomplissent une grande part. Les femmes âgées, elles, jouissent d'une plus grande liberté, elles peuvent mobiliser le travail d'autrui et, en pratique, ne s'occupent que des enfants et de leur artisanat.

#### **B : Le travail des hommes.**

Les hommes sont les principaux responsables de la construction de la maison. Ils peuvent la faire seuls, avec l'aide de leurs femmes, ou en organisant une minga. Dans le cadre conjugal, la femme aide son mari dans tous les domaines, dans le cadre collectif, elle n'est sollicitée que pour la confection des planchers et des toits de feuilles tressées. Seuls, les hommes grimpent sur les piliers pour poser la charpente et les feuilles, et pour faire les ligatures.

Les hommes utilisent la maison pour se reposer ou pour travailler artisanalement. Leur collaboration au travail domestique est quotidiennement la corvée de bois, de temps à

autre, le salage, séchage et boucanage des gibiers et poissons destinés, dans leur majorité, à un usage extérieur (fêtes rituelles, vente) et la fabrication de la farine de manioc. La plupart de leurs travaux d'artisanat sont réalisés en temps discontinu et presque toujours amorcés à l'extérieur, sur le lieu même où l'homme prend la matière première.

Ainsi en est-il de la fabrication des pirogues et des rames. L'homme travaille plusieurs jours pour dégrossir le bois, donner une forme à la pirogue, raboter, ouvrir le tronc au feu, amincir les parois, calfater et poser quille et siège. Il demande l'aide de sa femme au moment de l'ouverture et du calfatage. Il coupe en forêt la racine tabulaire d'une espèce appropriée pour les rames et il la dégrossit sur place. A la maison, il donne à la rame sa forme particulière et râcle soigneusement le bois, à la machette, pour le lisser. Autrefois, les hommes fabriquaient à la maison tous leurs instruments de chasse et de pêche, aujourd'hui, ils font les hameçons et les têtes de harpon, en martelant et en limant des clous, avec des outils achetés à Iquitos.

L'essentiel de la production artisanale des hommes est la fabrication des ustensiles domestiques des femmes. Ils creusent le tronc de palisangre pour faire un mortier, tou, et dans le même bois, taillent les "planches à broyer", tobati. Ils fabriquent les "mixeurs à bananes", o sini saqu, les pilons à manioc, gono tote tika, les raquettes pour recueillir les pifuyos bouillants, ine mîrî, les palettes en forme de petit casse-tête pour remuer les fruits ou la



soupe, ñoa pere. Différentes espèces de bois, denses et difficiles à travailler sont utilisés pour garantir une longue durée de vie à ces objets.

Les hommes assurent la plupart des travaux de vannerie et produisent : les tamis, hĩhĩbi, pour filtrer les bières et bluter la farine de manioc crue, les hottes de portage, doru, les coulevres à fariña... Pour chaque objet, ils emploient une variété distincte de liane ou d'écorce qu'ils apprêtent en séparant et en grattant les lamelles pour leur enlever toute aspérité. Ils connaissent plusieurs techniques de vannerie<sup>53</sup> et mêlent différentes lianes pour les effets de couleur, le corps de l'ouvrage et la finition.

Le nombre d'objets que fait l'homme pour la femme révèle l'ampleur des tâches qu'accomplit la femme pour le bénéfice commun. L'homme agit sur demande expresse de sa femme, et il est amené à produire plus souvent des paniers que des objets de bois qui résistent plus longtemps à l'usure.

Il existe certaines disparités entre les hommes sur le plan du travail artisanal : l'adolescent non marié s'entraîne aux différentes techniques, mais son travail se limite souvent à la confection de ses propres outils. Le vieil homme, quant à lui, laisse progressivement tomber les activités du bois qui exigent de la force. L'essentiel de la production artisanale repose sur les épaules de l'homme

---

<sup>53</sup> Les coulevres à manioc, ouverte ou fermée, ont une armature diagonale croisée 2/2, les tamis ont une armature droite sergée ou croisée 2/2, les paniers utilisent comme technique de vannerie le carreau à trois éléments.

marié, reproducteur, comme l'essentiel des responsabilités domestiques échoit à la femme mariée.

Le tableau suivant récapitule les principaux traits de la division sexuelle du travail domestique et artisanal.

TABLEAU N°7.  
Division sexuelle du travail domestique et artisanal.

| Activités                     | Hommes | Femmes |
|-------------------------------|--------|--------|
| Maison:                       |        |        |
| Edification:                  | +      | -      |
| -pilier, charpente            | +      | 0      |
| -plancher, toit               | +      | -      |
| Entretien:                    |        |        |
| -gros oeuvre:                 | +      |        |
| -léger:                       |        | +      |
| Nettoyage:                    |        |        |
| -intérieur:                   | 0      | +      |
| -Patio:                       | -      | +      |
| Soins aux enfants:            |        |        |
| -nourriture                   | -      | +      |
| -éducation                    | -      | +      |
| -jeux, distractions           | +      | +      |
| Soins aux animaux d'élevage   |        |        |
| -nourriture:                  | 0      | +      |
| -traitement des maladies      | +      | -      |
| Travail artisanal:            |        |        |
| -sur le bois:                 | +      | 0      |
| -le fer:                      | +      | 0      |
| -la fibre (tissage):          | (-)    | +      |
| -l'écorce et liane (vannerie) | +      | (-)    |
| -l'argile                     | (-)    | +      |

Légende

- + : participation principale
- : participation secondaire
- (-): intervention très limitée
- 0 : non participation

7-2.5: Caractéristiques essentielles de la division sexuelle du travail

La division sexuelle du travail dans l'enceinte domestique prolonge, et simultanément est le point de départ, de celle qui s'exerce à l'extérieur de la maison. Les activités qui sont strictement réalisées par chacun des sexes, comme la fabrication des moyens de production, la production des bières ou celle du yagé, et, les gestes spécifiques des hommes et des femmes lorsqu'ils travaillent ensemble, définissent le rapport de force entre les hommes et les femmes. Ils exposent les modalités pratiques de la compatibilité des contraires, la priorité de l'homme et la dépendance de la femme. C'est dans ce cadre, et pour distinguer les rôles masculins et féminins, que l'on peut reconnaître que l'homme agit sur la nature et sur la société par un déploiement de forces, physiques et symboliques, tandis que la femme agit dans le sens de la transformation et s'applique à des tâches routinières.

Le partage des tâches dans plusieurs domaines, témoigne de la souplesse pratique du système et de l'intégration relative du travail des deux sexes<sup>54</sup>. S'il est établi, dans la société mai huna comme dans la société makuna, que le mari possède des droits particuliers sur sa femme, dénommés droits uxoriaux par K.Arhem (1982 : 162), il peut les exercer avec rigueur, au besoin par la violence, et

---

<sup>54</sup> En réponse à la dichotomie introduite par Sanday qui montre "chiffres à l'appui" que, dans la division sexuelle du travail : "La séparation des sexes dans les sociétés tribales est plus répandue que l'intégration des sexes (1981 : 81).

délimiter strictement le champ des compétences à l'intérieur du couple, ou bien être attentif aux demandes de son épouse et alléger sa part de travail. Du règlement harmonieux des rapports de travail dépend la stabilité des unités sociales et résidentielles.

La participation, relativement importante, des hommes à l'horticulture peut être un effet de la sédentarisation des Mai huna, tandis que la pratique de la chasse et de la pêche féminine est sans doute liée à la nécessité d'assurer la survie du groupe, à l'époque où les hommes étaient embrigadés par les patrones pour travailler, loin de chez eux, à l'extraction des produits forestiers.

La division sexuelle du travail se transforme, notamment, dans les moments rituels, au moment où la société sort des rapports sociaux ordinaires et reproduit, à partir des gestes masculins et féminins, les rapports avec la surnature. Le temps du repas et le temps rituel, sont les moments du partage des fruits du travail.

### 7-3 : LE PARTAGE DES FRUITS DU TRAVAIL.

La division sexuelle du travail sépare les hommes des femmes dans la production des moyens de production, et organise leur coopération pour la production des biens alimentaires, dominante dans leur économie. Le travail de socialisation de la Nature prime sur toutes les autres formes de travail. Il appartient matériellement et symboliquement aux deux sexes, en part inégale car les hommes contrôlent le travail des femmes

La production de biens alimentaires est destinée à la consommation intérieure, pour l'essentiel. Le commerce des viandes et de quelques produits cultivés affecte les quantités restant à disposition de chaque unité productive, mais il ne change pas la structure du système ni la symbolique des échanges. Le don est la forme privilégiée de circulation des biens.

La nourriture est le produit social par excellence, car, comme le signale Herrenschmidt : " La nourriture, c'est d'abord l'appropriation humaine sociale de la nature, sous toutes les formes que constituent la manipulation des aliments et leur préparation" (1978 : 181). C'est à ce titre que la nourriture est le moteur de la reproduction physique, sociale et symbolique, mais toutes les nourritures ne servent pas les mêmes circuits de reproduction et le système culinaire vient interposer un code affectant à chaque préparation une signification précise. Le code alimentaire,

brièvement présenté ici, permet de comprendre les modalités selon lesquelles les Mai huna organisent la consommation des produits et leur reproduction sociale.

### 7-3.1 : Le code alimentaire.

La valeur des aliments dépend de la manière dont ils sont consommés. Elle varie selon leurs origines, leurs modes d'obtention et de préparation et elle se déploie sur un axe qui va de l'individuel au collectif, du quotidien au rituel. L'indice des valeurs culinaires croît en fonction de la complexité relative des élaborations.

Le système culinaire repose sur trois points :

(cf Tableau n°8)

-Une distinction par produits : viandes et poissons, bai, yaribai; "produits accompagnant les viandes", ãõ, "nourriture"; "fruits", akue.

-Une distinction par mode d'ingestion, selon la consistance des aliments : manger en mastiquant, ãïyi; manger-fondu/chiquer, akueyi; boire/sucer/fumer, ũkuyi.

- Une distinction par mode de préparation des aliments ou recettes : "cru", bahĩ; "cuisiné", kuakohĩ<sup>1</sup>, et "cuit à l'eau", kõähĩ; "braisé en feuilles", kũãĩhĩ; "grillé dans le feu", bóóhĩ; "boucané", sĩyohĩ; "séché", sĩyihĩ, "torréfié sur une plaque" ou "frit dans l'huile", hachĩ.

---

<sup>1</sup> Kuakoyi est la forme de bouilli, yeteĩ, la plus "achevée", toujours employée pour la cuisson des viandes et poissons. Kõãyi désigne la cuisson par ébullition des légumes d'accompagnement, seulement. Le manioc, les bananes, les pifuyos, cuits à part pour faire la bière, sont kuakoyi.

| Mode d'ingestion<br>Mode de préparation<br>ALIMENTS | ÄIYI                    |                           |                         |                          |                        |                         |                            | ÜKUYI                         | AKUEYI |                    |
|---|-------------------------|---------------------------|-------------------------|--------------------------|------------------------|-------------------------|----------------------------|-------------------------------|--------|--------------------|
|   | Sécher<br><u>Siyiyi</u> | Boucaner<br><u>Siyoyi</u> | Griller<br><u>Bóóyi</u> | Braiser<br><u>Kūāiyi</u> | Frirer<br><u>Haoyi</u> | A l'eau<br><u>Kōōyi</u> | Cuisiner<br><u>Kuakoyi</u> | Fermenter<br><u>Gono neyi</u> | "Cuit" | Cru<br><u>Bahā</u> |
| <u>BAI</u>  |                         |                           |                         |                          |                        |                         |                            |                               |        |                    |
| Viandes   |                         | X                         | X                       |                          |                        |                         | X                          |                               |        |                    |
| Abats   |                         |                           |                         | X                        |                        |                         |                            |                               |        |                    |
| Cervelles<br>Moelles                                |                         |                           |                         |                          |                        |                         |                            |                               | X      |                    |
| <u>YARIBAI</u>                                      |                         |                           |                         |                          |                        |                         |                            |                               |        |                    |
| Poissons  | X                       | X                         | X                       | X                        |                        |                         | X                          |                               |        |                    |
| <u>ÄÖ</u>   |                         |                           |                         |                          |                        |                         |                            |                               |        |                    |
| Pifuyo  |                         | X                         |                         |                          |                        | X                       | X                          | X                             | X      | X                  |
| Manioc  |                         |                           | X                       |                          | X                      | X                       | X                          | X                             | X      | X                  |
| Plantains   |                         |                           | X                       |                          | X                      | X                       | X                          | X                             | X      | X                  |
| Maïs  |                         |                           | X                       |                          | X                      | X                       | X                          | X                             | X      | X                  |
| Arbre à<br>pain                                     |                         |                           |                         |                          |                        | X                       | X                          | X                             | X      | X                  |
| Taros   |                         |                           |                         |                          |                        | X                       | X                          | X                             | X      | X                  |
| Ignames   |                         |                           |                         |                          |                        | X                       | X                          | X                             | X      | X                  |
| Amandes   |                         |                           | X                       |                          |                        |                         |                            |                               |        |                    |
| <u>AKUE</u>   |                         |                           |                         |                          |                        |                         |                            |                               |        |                    |
| Bananes   |                         |                           | X                       |                          | X                      | X                       | X                          | X                             | X      | X                  |
| Fruits<br>sylvestres                                |                         |                           |                         |                          |                        |                         |                            |                               |        |                    |
| 1)  |                         |                           |                         |                          |                        |                         |                            | X                             | X      | X                  |
| 2)  |                         |                           |                         |                          |                        |                         |                            | X                             | X      | X                  |
| cultivés  |                         |                           |                         |                          |                        |                         |                            | X                             | X      | X                  |
| ananas  |                         |                           |                         |                          |                        |                         |                            | X                             | X      | X                  |

TABLEAU N° 8 : La classification des aliments.

La signification des modes de production et d'élaboration des aliments transforme la cuisine en langage apte à exprimer et à ordonner une relation sociale. La nourriture circule entre les personnes en fonction de l'origine naturelle et sociale des produits et elle sert une fin cérémonielle selon que la préparation culinaire incorpore, ou représente, plus ou moins de "travail" masculin et de "travail" féminin.

Le symbolisme culinaire permet aux Mai huna de se représenter les mécanismes de la reproduction, physiologique comme nous l'avons vu au chapitre trois, mais aussi, sociale et symbolique. Le cru comestible - fruits et larves - et incomestible est le côté "nature", non socialisé par un travail de transformation et plus du côté des femmes qui en assurent la récolte, le transport et la distribution.. Le braisé en feuilles - abats, foetus, poissons et grenouilles - représente le côté "femme" par le symbole du contenant, (feuilles qui firent office de matrice dans les temps mythiques) et par l'importance du travail des femmes pour l'obtention des matières premières et la préparation elle-même. Le grillé et le boucané - viandes et poissons, principalement, bananes, manioc, pifuayo<sup>2</sup> ensuite - représentent le côté "homme", entre nature et culture, parce qu'il s'agit d'une cuisine (principalement masculine), sans médiation, sur un symbole masculin, le feu (qui est volé aux

<sup>2</sup> Les pifuayos sont stockés au-dessus du feu, sur une plateforme spéciale où ils sont très lentement fumés. Comme ils durcissent, ils sont raclés au couteau pour être mangés (individuellement) ou bien bouillis pour être préparés en bière (mélangée à la bière de manioc).



femmes par le héros culturel). Le torréfié - manioc -, le bouilli - viandes, poissons, manioc, bananes, tubercules - et le fermenté - manioc, bananes, maïs, pifuayos - sont l'aspect "culture" parce que ces préparations mobilisent les symboles masculin du feu et féminin de l'eau, et réunissent les apports des hommes et des femmes dans une marmite<sup>3</sup>, symbole de la femme, maîtrisé par l'homme qui en contrôle la cuisson. La femme assure la cuisson ordinaire des produits qu'elle contient, l'homme la cuisson rituelle de certains produits. Chaque préparation repose sur une combinaison particulière du travail conjoint des hommes et des femmes. La cuisson par ébullition autorise un grand nombre de variations par la confection de soupes notamment, chargées chacune d'un certain contenu symbolique. Les ingrédients s'ajustent dans un strict esprit de complémentarité des genres et des origines : les plantes cultivées accompagnent les produits de chasse et de pêche; selon les chairs, le manioc et la banane plantain sont râpés, hachés finement, ou coupés en gros morceaux; la soupe de pifuayos accompagne le poisson, en particulier le sabalo, la soupe de maïs, les viandes.

Le degré d'élaboration des produits motive la forme sociale de la consommation dont ils font l'objet : le cru, le grillé et le boucané sont consommés individuellement, le torréfié (fariña) peut être consommé individuellement ou collectivement lors des expéditions de chasse, le braisé en

<sup>3</sup> La fariña est torréfiée sur une plaque de métal, achetée ou fabriquée à partir d'un tonneau, lorsque de grandes quantités sont à faire. Le côté de la grande marmite de terre (incliné sur le feu) est utilisée comme une plaque de cuisson pour de petites quantités de fariña.

feuilles complète le repas commun que constitue, par excellence, le "cuisiné-bouilli". Le "bouilli-fermenté"<sup>4</sup> est l'objet de la consommation la plus large. La valorisation sociale des produits et des préparations culinaires est fonction de leur aptitude à "servir" le collectif, et celle-ci dépend de leur "dosage" en valeurs masculine et féminine.

### 7-3.2 : Le symbolisme des échanges de produits.

Chaque unité productive socialise "sa" part de nature par la cuisine destinée au circuit intérieur. Une femme de l'unité domestique prépare le repas et sert le produit; dont elle la "maîtresse", et toutes les femmes, à tour de rôle, sont amenées à travailler pour la communauté domestique. Les co-résidents dégustent l'ensemble des produits selon le mode individuel ou collectif qui convient à chaque variation culinaire. Les non-résidents peuvent partager le repas s'ils sont de passage, mais ils ne sont invités formellement qu'en certaines occasions, pour consommer des produits particuliers, cuits par ébullition, dans un cadre cérémoniel que nous verrons plus loin. (Cf. Tableau n°9).

Les alliés et les co-parents sont liés par des échanges réciproques de produits crus : un don de viande ou de poisson, crus, ou boucanés<sup>5</sup> est remercié par un contre-don immédiat de fruits crus, sauvages ou cultivés, et par un

4 "Bouilli-fermenté" désigne les moments importants de la transformation du végétal en bière : cru-->cuit, (solide-->liquide), frais-->fermenté.

5 Dans ce type d'échange, le boucané est associable au produit cru car pour être socialisé et consommé par la "famille", il est toujours bouilli.

|              | Mode de préparation | Séché | Boucané | Grillé | Braisé | Frit | A l'eau | Cuisiné | Bière | Cru |
|--------------|---------------------|-------|---------|--------|--------|------|---------|---------|-------|-----|
| ALIMENTS     | <u>BAI</u>          |       |         |        |        |      |         |         |       |     |
|              | <u>YARIBAI</u>      |       |         |        |        |      |         |         |       |     |
|              | <u>ÃO</u>           |       |         |        |        |      |         |         |       |     |
|              | <u>AKUE</u>         |       |         |        |        |      |         |         |       |     |
| PRATIQUE     | Masculine           |       |         |        |        |      |         |         |       |     |
|              | Féminine            |       |         |        |        |      |         |         |       |     |
| CONSOMMATION | Individuelle        |       |         |        |        |      |         |         |       |     |
|              | Collective          |       |         |        |        |      |         |         |       |     |
|              | Cérémonielle        |       |         |        |        |      |         |         |       |     |
|              | Rituelle            |       |         |        |        |      |         |         |       |     |
|              | ECHANGES            |       |         |        |        |      |         |         |       |     |

TABLEAU N° 9 : La valeur sociale des aliments.

contre-don identique de viande ou de poisson, en différé. Les dons et contre-dons en fruits sont fréquents, et "faciles" à faire, mais s'ils manquent, tout produit cuisiné par une femme fait l'affaire. Les consanguins (proches voisins) sont liés par des échanges informels et occasionnels de produits crus ou cuisinés, motivés par la situation de pénurie, afin que la "famille" ne meure pas de faim, au sens littéral de l'expression mai huna, ãõ hunihõyi, employée lorsque le gibier et le poisson font défaut.

L'échange entre alliés est une contrainte sociale. Les alliés, qui ne sont pas co-résidents mais voisins, échangent des produits naturels, simplement socialisés par le travail inhérent à leur production. La viande, qui est le moteur de l'échange, fait office de matière première socialisante car elle n'est totalement socialisée et ne remplit sa fonction (entretien des alliés) qu'en passant par le stade de la marmite pour être consommée par eux, au sein de leur unité domestique. Cette vertu sociale de la viande (gibier et poisson, pris par les hommes exclusivement<sup>6</sup>) est indissolublement liée à sa position symbolique. En effet, les hommes transforment en gibier, une catégorie féminine, affine (cf. chap. 6), et ce produit, devenu "masculin" par la chasse, est destiné en première instance aux alliés, c'est à dire aux personnes liées par l'échange des femmes. Le don de gibier, est la condition de la reproduction du groupe du chasseur, tant parce qu'il permet au donneur de consommer le reste de

---

<sup>6</sup> Les produits de la chasse et de la pêche féminines ne circulent pas.

son gibier que parce qu'il garantit l'avenir de l'échange des femmes et la paix entre les hommes. Symboliquement, le don du gibier apparaît comme une compensation versée aux donneurs de femmes ce qui établit une relation d'équivalence entre la femme et le gibier. Cette équivalence est attestée par le commun destin des femmes et du gibier : l'une fait l'objet d'une consommation métaphorique, l'autre, d'une consommation métonymique (cf. chap. six).

La non orientation des échanges inter-alliés reflète le double sens de l'échange matrimonial.

La théorie des échanges mai huna gère d'une manière particulière la dette et le déséquilibre des échanges produit par la diachronie. Elle l'annule temporairement en multipliant les formes possibles de compensation. Si les groupes ne peuvent échanger des produits équivalents en quantités semblables (viandes, poissons) qu'à long terme, il leur est possible de compenser le don à court terme, en échangeant des produits complémentaires en quantités inégales (un cuissot de pécaré contre quelques fruits ou un bol de chicha).

L'échange à long terme des viandes figure cet autre échange à long terme qu'est l'échange des femmes : rappelons que la différence de génération entre preneurs et donneurs de femme est un trait important pour comprendre la société mai huna tandis que l'échange des soeurs n'est pas pertinent. L'échange à court terme des viandes contre des plantes cultivées rappelle, lui, la finalité de l'alliance : le fruit symbolise l'enfant donné par la femme à l'homme qui l'épouse.

L'alliance est, nous l'avons vu, une stratégie politique contrôlée par les hommes qui nouent les relations bahuna dont le point central est le rapport entre beau-père et gendre. Cette relation oriente et structure tous les échanges. Les rapports d'échange matérialisent les liens entre les alliés, et les échanges entre les co-parents suivent exactement la même forme canonique. Un échange de viande contre fruit est une compensation ou un remerciement, l'échange de fruits contre fruits, ou bière, est la forme de réciprocité immédiate qui lie les femmes entre elles, l'échange de viande contre viande ne se produit qu'en différé, dans le cadre d'une réciprocité entre hommes. Les échanges sont réciproques entre les personnes qui emploient des termes de parenté réciproques (bahuna, co-parents), ils sont identiques (immédiat ou différé) entre les personnes de même sexe, et complémentaires entre les personnes de sexe différent. Il ressort que les hommes échangent des produits masculins, mais la viande est symbole de la femme, que les femmes échangent des produits féminins, mais les plantes cultivées symbolisent les enfants, et que les unités sociales échangent des produits, complémentaires à court terme, identiques à long terme.

### 7-3.3 : Les repas cérémoniels.

Tout repas peut être considéré comme une cérémonie, étant donné le symbolisme de la cuisson par ébullition, toutefois certains produits font l'objet d'un traitement

particulier, différent du traitement rituel que nous verrons après. Le cérémonial se limite à l'invitation faite aux membres du voisinage de venir consommer les produits en question, et, à quelques gestes particuliers dans le domaine des préparations culinaires et du service. "Ainsi mangeaient les ancêtres autrefois", doe akina kama âhi, disent les Mai huna. Ces cérémonies sont, à notre avis, la survivance des pratiques de consommation internes à la grande maison car, aujourd'hui, il arrive que ces produits soient distribués, crus ou cuits, entre les différentes maisons de l'ensemble résidentiel.

L'igname, le fruit de l'arbre à pain authentique<sup>7</sup>, l'aquaje, l'ungurahui, le parinari, le miel, la graisse de tapir, et, le paca, le singe laineux, le pécari, le tapir font l'objet de ce cérémonial.

A part l'igname, aujourd'hui cultivé mais peut être sauvage autrefois, tous les produits viennent de la forêt et sont très appréciés de tous. L'invitation, faite en cas d'abondance, est un geste généreux qui marque la volonté de ne pas priver les autres des fruits que donne un territoire commun, de ne pas passer pour avare et risquer de se couper des autres types d'échanges. Les invitations et le service sont faits par les hommes et les femmes pour leurs produits respectifs. Les femmes "possèdent" les ignames, les fruits de

<sup>7</sup> L'arbre à pain venant d'Océanie, il est possible que les Mai huna aient connu l'arbre à pain dei ñi "authentique" (debi) (Artocarpus integrifolia) avant l'autre variété, cultivée par les métis (Artocarpus incisa) ou que le premier soit mieux adapté à l'écosystème interfluvial où résidaient autrefois les Mai huna qu'à l'écosystème riverain où pousse le second.

palmiers, et la graisse de tapir. Les hommes "possèdent" les fruits de l'arbre à pain et les viandes. Le miel appartient aux deux. Le/la "propriétaire" du produit est responsable de sa cuisson. En ce qui concerne l'homme, c'est l'allié privilégié (beau-père si le produit est donné par un gendre, gendre dans le cas réciproque, ou encore beau-frère si l'un ou l'autre manque) qui cuisine et fait le service des hommes. Son épouse sert les femmes dans l'ordre suivi par son mari pour leurs époux.

Les hommes mangent en premier, en cercle, et, selon leurs dispositions, ils donnent à leurs femmes une partie de ce qu'ils prélèvent sur ce qui leur est offert personnellement, ou bien ils servent les femmes qui mangent dans un cercle à part, ou encore ils laissent les restes sur la feuille de bananier du service et ils les invitent à s'asseoir quand ils ont fini. Les gargons mangent avec leur père, les filles avec leur mère. Si les viandes ne sont pas assez abondantes pour que les hommes et les femmes se servent bien, seuls les hommes sont invités et ils rapportent à leurs femmes une partie de ce qu'ils reçoivent.

Les ignames et les fruits sont cuisinés par les femmes, ou les hommes s'il agit du fruit de l'arbre à pain. La (le) responsable de la cuisson dispose ensuite les fruits au centre du cercle masculin. Le miel est servi, comme la graisse de tapir, avec du manioc cuisiné par la femme. Chacun trempe son manioc dans le bol au centre.

Les viandes sont cuisinées par les hommes ou par la femme du chasseur et servies avec du manioc bouilli donné par



elle. Le singe laineux est bouilli, tout entier, en position foetale. Les morceaux sont coupés par l'allié du chasseur qui répartit le meilleur, le ventre, entre les hommes, et donne à chacun un morceau précis. Le paca était<sup>8</sup> également bouilli tout entier, sans même lui brûler le poil. Chacun recevait un morceau choisi et retirait les poils au fur et à mesure. Le ventre, la tête et le cou de pécaré sont bouillis et servis de la même manière. Les femmes extraient la moelle qu'elles mangent entre elles car la consommation de la moelle rend le chasseur malchanceux : elle est donc déconseillée à tous les hommes. Le tapir est l'objet de la consommation la plus formelle en raison de la quantité exceptionnelle de viande qu'il donne. Les hommes se réservent quatre morceaux de choix: la nuque, la gorge, le ventre, les fesses. Les femmes reçoivent la tête et le pénis, de très grande taille. Les morceaux de choix sont soigneusement répartis entre les hommes, et les femmes reçoivent en plus de leur part, ce que leurs maris mettent de côté et ce qui leur est réservé par le "découpeur". De plus, elles se répartissent leurs propres morceaux. Comme les hommes, elles en mettent de côté, pour manger plus tard en famille. Le couple garde ses morceaux dans le même récipient. Lorsqu'il s'agit d'un tapir femelle, et que, comme répondit une femme mai huna, "il n'y a rien à manger dans le vagin", les femmes reçoivent un autre morceau.

---

<sup>8</sup> Cette pratique a totalement disparu. Le paca est aujourd'hui consommé comme les autres rongeurs et sans cérémonie. Le poil est brûlé et les morceaux sont coupés avant cuisson.

Tous les produits servis de la sorte doivent être terminés par les convives, si bien que chacun repart habituellement avec une marmite pleine.

#### 7-3.4 : Les boissons rituelles.

Les boissons sont le complément indispensable de tout repas ordinaire. Tous les jours, les femmes préparent un jus de bananes, une bière de manioc ou une bière de pifuayo (à la saison). La "maîtresse de la bière" distribue son produit cérémoniellement, après le repas, aux hommes en premier, puis aux femmes. Chacun reçoit un vase plein qu'il boit sur le champ pour le rendre à l'hôtesse afin qu'elle poursuive sa tournée et que chacun soit servi de la même manière. La confection de ces boissons et leur service prolongent les gestes rituels faits à l'occasion de la première récolte de ces fruits dans le jardin. Les jus d'ananas, d'aguaje, et d'unqurahui sont consommés entre les repas, pour le plaisir, et ils ne renvoient à aucun rituel antérieur.

Les fêtes de boissons rituelles sont les temps majeurs de la sociabilité mai huna. Elles regroupent en général toutes les unités domestiques d'un ensemble résidentiel et quelquefois l'ensemble de la communauté, autour des fruits offerts par un couple et des gestes réciproques des "alliés privilégiés" : beau-père/gendre et leurs substituts dans la catégorie bahuna.

Le rite de prémices de l'ananas, mentionné dans un mythe, a totalement disparu et ne nous a pas été décrit.

**A : Le rite de prémices du maïs, miña bea gono.**

Le rite de prémices du maïs<sup>9</sup> est en voie de disparition ou est réalisé en des occasions très particulières qui ne se sont pas produites depuis 1979<sup>10</sup>. L'une d'elle semble avoir été la guerre qui n'est plus pratiquée depuis 1930. Les représentations du maïs sont liées à la mort, ses "protecteurs" sont des êtres ambigus, en rapport avec le poison de chasse comme la cigale Sarf, compagnon de Kuako (cf.chap.5), ou le pouvoir chamanique agressif, le flegme.

Les guerriers annonçaient leur victoire de loin en soufflant dans une trompe en queue de tatou, qui a la vertu de sonner d'une manière différente pour signaler les morts des hommes ou des femmes. Les femmes restées à la maison préparaient la bière pour que leurs hommes dansent, bea gono oteyi, "la danse de la bière du maïs".

Les femmes pèlent dans le jardin, le premier maïs récolté, miña bea, et elles déposent les feuilles en hauteur pour laisser les épis "tels qu'ils sont dans la maison de l'eau" (mythe d'origine du maïs). Les alliés du maître du jardin mettent les épis dans les paniers et les portent à la maison. Les hommes et les femmes égrènent le maïs que le gendre cuit et transvase dans le mortier des femmes. Les femmes broient les grains et mâchent la purée, toute la nuit,

---

<sup>9</sup> Le maïs est très peu planté de nos jours et donc peu consommé. La plupart des Mai huna réservent les quelques épis récoltés à l'alimentation des volailles.

<sup>10</sup> Date de notre premier séjour.

éclairées par deux "gendres" tenant des flambeaux de part et d'autre du mortier. Pendant ce temps, les hommes prennent le yagé et dansent, autour d'elles, la danse de "la chauve souris de yagé". La chauve souris est un être cannibale dans les représentations mai huna, elle dit :

Quand vient l'illusion, une montagne de feuilles de yagé entre, toute blanche.  
 Quand vient l'illusion, une montagne de feuilles de yagé entre, toute blanche.  
 Elles viennent, entrent, tombent.  
 Quand vient l'illusion, une montagne de feuilles de yagé entre, toute blanche.  
 Toutes blanches, elles viennent, entrent et tombent.  
 La chauve souris de yagé vient en portant une lumière blanche. Elle entre par le haut, en portant une lumière blanche. La chauve souris de yagé vient du ciel.

Ces paroles sont répétées plusieurs fois, par les hommes chantant et dansant ensemble, sur le même ton et le même pas. Le yagé et le tabac sont préparés par le "maître des fruits" ou par les chamanes invités et ils sont distribués par son/leur gendre dans un ordre, respecté pour tous les services de boissons. En premier viennent les hommes du clan du distributeur, qui reçoit lui-même sa part des mains de l'homme qu'il invite en premier, puis viennent les hommes de l'autre clan et enfin ceux du clan du "maître de la fête" qui clôture la tournée. A tout moment, les Mai huna pensent en termes de "retour", moniyi, vers le donneur. Cela se traduit par le formalisme du service et par l'alternance des rôles beau-père/gendre.

Au petit jour, les femmes tamisent une première marmite de bière épaisse, miña bea gara, et une seconde de bière liquide, miña bea qono. Elles ne peuvent tamiser de

nuit car l'eau nocturne est chargée du pouvoir du "père du maïs", *Ñukečiki*, qui tenta, dans le mythe, de reprendre son bien aux hommes. Le premier maïs tamisé est offert à sa compagne, la "mère de l'eau", *Ñukečiko*.

Le gendre du "maître du maïs" distribue les bières, l'une après l'autre, il appelle les hommes dans l'ordre et leur remet une petite marmite pleine qu'ils goûtent et, selon leur appétit, finissent ou transvasent dans leurs propres récipients. Puis, il tend la marmite à sa femme, fille du "maître de la fête", qui fait le service des femmes, en commençant par ses soeurs et les femmes de son clan, puis les autres, et enfin celles du clan de sa mère, sa mère clôture le service des femmes.

**B : Le rite de prémices des bananes, miña o gono**

Le rite des bananes n'a pas de signification particulière et il est souvent inclus dans le rite de prémices du manioc qui est, lui, très symbolique. Lorsqu'un jardin présente une première récolte abondante de bananes, le "maître des bananes" convie ses alliés et les voisins à les couper dans son jardin, à les transporter chez lui et à les entreposer sur une plateforme/mûrisserie. Quinze jours plus tard, les bananes mûres sont déposées au centre de la maison par l'allié privilégié. Les hommes en prennent quelques unes pour manger immédiatement et les femmes forment un cercle pour peler les fruits. Chacune prend une main de bananes, ou autant qu'il lui plaît, pour emporter chez elle. Le gendre cuit les bananes après avoir fait la corvée d'eau et de bois,

et les malaxe dans la marmite. Il transvase le liquide bouillant dans le mortier des femmes dont les extrémités sont spécialement colmatées à cet effet. Dès que le liquide tiédi, les femmes tamisent à l'initiative de la fille du "maître des bananes". Ce rite "se passe" de chants et de danses (sauf dans la communauté de l'Algodon "qui ne sait pas faire un rite sans danser") mais non de yagé ou de tabac que les hommes prennent pendant que les femmes travaillent, la nuit. En fin d'après midi, la boisson est distribuée de la manière décrite plus haut et chacun repart chez soi avec une marmite pleine.

Lorsqu'elle accompagne le rite du manioc, la bière est distribuée dans la nuit, en prélude au service du manioc.

**C : Le rite de prémices du manioc, miña hãso gono**

Le rite de prémices du manioc est d'importance majeure. Il est toujours réalisé par la plupart des maisons, différemment selon les communautés, et à un rythme irrégulier. Il exige une immense quantité de tubercules : 500 à 1000 kgs dans les cas observés. Il n'a pas de périodicité fixe et se fait, au minimum, 9 mois après la plantation du manioc et en fonction des besoins pour les produits du nouveau jardin car rien ne peut être, en principe, récolté avant.

Il se déroule en deux temps séparés par quatre jours. Le premier temps est miña hãso gono "la bière de manioc

primordiale", le second temps est bai oteyi, "la danse des pécaris à lèvres blanches"<sup>11</sup>.

1 : Le premier temps; la bière de manioc primordial, Miña hãso gono.

Le "maître du manioc" et du jardin invite autant de personnes qu'il compte satisfaire avec la récolte estimée : 42 à 120 personnes dans les cas observés en comptant les enfants, de plus de 3 ans, qui reçoivent aussi leur part. Ce geste montre que l'homme est le "propriétaire" du jardin, autant que sa femme qui, cependant, y travaille beaucoup plus. Tous les invités, à l'exception des enfants en bas âge que pourrait agresser la "mère du manioc" (cf. chap. 6), participent à la récolte, le matin. En prélude au travail, l'allié privilégié du "maître du jardin" coupe et distribue des cannes à sucre aux hommes et son épouse fait la même chose pour les femmes. Chacun reçoit une canne complète qu'il débite en tronçons, pèle et suce avec application, yoko Ûkuyi.

La récolte du manioc débute à l'initiative des alliés privilégiés : les plus proches et les plus jeunes des beaux-frères, les membres du groupe du beau-père, et le gendre. Ils coupent les tiges de manioc et invitent les autres hommes à extraire les tubercules. Les plus jeunes arrachent, les plus vieux acheminent les tubercules jusqu'aux femmes qui, installées en cercle, les pèlent en se racontant des

<sup>11</sup> Cela se passe ainsi dans la communauté du Yanayacu. Celle de l'Algodon joint et "simplifie" les opérations des deux temps. Nous n'avons pas observé ce rituel dans la communauté du Sucusari qui, selon les gens du Yanayacu, fait la même chose qu'eux.

histoires. Le travail est très animé et l'atmosphère, joyeuse.

Quand le tas de manioc pelé - qui ressemble à "un tas de poissons-chats" par référence à la forme du manioc dans le monde primordial de miña bese - est assez grand, certains hommes se mettent à tresser des hottes de portage en feuilles de palmier Jessenia. Les vieux rangent les tubercules et les jeunes se chargent de porter la récolte jusqu'aux pirogues. Le "maître du manioc" ne fait que tresser les hottes tandis que son épouse, la "maitresse du manioc" pèle avec les autres femmes. La récolte pour la fête terminée, les hommes coupent chacun, un certain nombre de tiges de manioc et de canne à sucre, pour que leurs femmes arrachent et portent ce qui constitue les récoltes personnelles en remerciement du travail.

Toutes les pirogues repartent ensemble en direction de la maison où se tient le rituel : ce peut être celle du "maître du manioc" ou une autre maison, plus grande.

Arrivés au port, les femmes lavent le manioc dans l'eau et les jeunes hommes les portent à la cuisine. Puis chacun retourne chez soi pour s'habiller et se préparer à la fête.

Le "maître du manioc", le(s) chamane(s) et le "maître de la maison" s'écartent de tous pour préparer le tabac à chiquer et le yagé pour la soirée. D'autres hommes partent cueillir des jeunes feuilles d'aguaje pour fabriquer les couronnes ornées de panaches qui représentent les longs



cheveux des ancêtres. Les couronnes, nemaro, réservées aux hommes, sont peintes au roucou et au genipa.

Pendant que les hommes font les couronnes, l'allié privilégié cuisine le manioc et le transporte, une fois cuit, dans le mortier des femmes. Là, le "cuisinier" et un ou deux alliés plus âgés écrasent les premiers tubercules, à l'aide de pilons taillés spécialement pour l'occasion, hãso gono tote tika. Puis ils passent les pilons aux femmes et leur transmettent la responsabilité de faire une bonne bière.

Les femmes - jeunes, non réglées, non enceintes, non allaitantes et aux dents saines - occupent le centre de l'espace principal de la maison. Elles s'appliquent, à la suite de la "maîtresse du manioc" à piler soigneusement les tubercules et à mâcher environ un tiers de la masse.

Pendant ce temps, les hommes, réunis à l'opposé des femmes, prennent le yagé distribué par l'allié privilégié dans l'ordre classique. Dès qu'il fait effet, ils mettent les couronnes et se regroupent autour des femmes. Le "maître du manioc" se place au centre de la maison et jette dans toutes les directions des poignées de manioc cru en invitant, la "mère du manioc" à daigner s'approcher de la fête des hommes pour goûter son manioc, et les "maîtresses de la forêt", maka akona hã (animaux terrestres), les "maîtresses de l'eau", yiaya akona hã (êtres aquatiques) et les femmes des autres groupes locaux à participer à la fête. Une invitation générale, dans la forme très respectueuse réservée aux alliés, est suivie d'invitations particulières nominales, directes, métaphoriques ou humoristiques.

Puis le chamane invite les hommes à danser par ces mots : "Approchez pour voir ce qu'ils vont me faire !"

La première danse est pour le manioc cru, dont quelques hottes sont préservées pour le second temps du rituel. Le chamane "maître de la danse", particulièrement bien orné et peint, se racle la gorge, kúísa, pour entrer dans le chant et la danse, sur un pas spécial, un rameau de jeunes feuilles d'aguaje à la main. Tous les hommes, par ordre clanique et par âge, entrent dans la danse à la suite. Ils chantent en chœur le chant de yagé, spécial aux bières rituelles, yahe gono nkayi, et, toujours sur le même pas mais chacun pour soi, les chants des anciens chamanes, dabi uha.

La seconde danse est pour les femmes qui pilent le manioc (gono toteyi), pour celles qui mâchent le manioc (gono nakiyi), et celles qui tamisent les bières (gono súúyi). Les hommes chantent, en chœur et à l'unisson, trois chants qui accompagnent dans tous les rituels ces gestes féminins : la "chauve souris de yagé", "celle qui a mâché un os humain", "l'âme (dévorante) du tornillo caspi<sup>12</sup>". Ils dansent en se tenant par la main sur un pas marché puis couru de plus en plus rapide. Ils concluent sur leurs chants de yagé personnels (Bellier 1986).

Epuisés par ces prestations physiques et l'esprit retourné par les prises de yagé et de tabac, les hommes s'allongent dans les hamacs et chantent, chacun pour soi, leur vision du monde primordial et rituel.

---

<sup>12</sup> Lauracées ?

Vient le moment pour le "maître du manioc" d'inviter la "mère du manioc" à goûter la toute première bière épaisse tamisée. A la suite, son gendré distribue aux hommes la bière, si épaisse qu'elle ressemble à de la purée. Quand les hommes sont servis, la fille du "maître du manioc" invite les femmes à goûter la "purée". Réunis dans l'espace principal de la maison, les hommes et les femmes conversent plaisamment en léchant, miña hāso gara akueyi, la purée de manioc qu'ils ont transvasée dans leur récipient propre.

La détente se poursuit pour les hommes, et les femmes reprennent le tamisage de la bière liquide. La distribution de celle-ci, au petit jour, clôt la première période du rituel. Les époux mêlent leurs bières respectives et ils repartent avec leurs marmites de bière épaisse et de bière liquide. Une partie des bières, est mise à fermenter en prévision de la seconde partie du rituel.

2 : Le second temps, le bal des pécaris.

Quatre jours plus tard reprend la fête qui a lieu en deux mouvements.

Les invités du premier jour se réunissent à nouveau et dans la matinée, sans cérémonie particulière, elles/ils transforment en bière le manioc cru, "chamanisé" dans la première partie. Les femmes tamisent les deux espèces de bières (épaisse et liquide) et mêlent bière nouvelle et bière fermentée pour obtenir une bière fermentée non acide. Pendant ce temps, les hommes confectionnent d'autres couronnes en feuilles de palmier Scheelea, erimano.

Les hommes couronnés prennent la place des femmes, qu'ils repoussent du côté de la cuisine, et ils entourent deux marmites de bière épaisse et liquide, installées au centre de la maison.

Le beau-père du "maître du manioc" invite tous les hommes à le suivre dans la danse. Dans la première, dénommée "le chant-danse des singes", tous vont du même pas et agitent en l'air les rameaux de feuilles de palmier en chantant à l'unisson. Dans la seconde, les hommes reproduisent "le chant-danse des abeilles" en s'agglutinant au-dessus des marmites et en s'aspergeant de bière à grands cris. Le bruissement des rameaux est le bourdonnement des abeilles.

Ce préliminaire chanté est suivi d'une première distribution des bières aux hommes et aux femmes et les deux marmites sont vidées. Le temps suivant est dédié à la dégustation, au football, au bain et au repos pour se préparer au second mouvement.

Le "maître du manioc" et les distributeurs des boissons du premier temps ne participent pas aux danses de ce second mouvement.

Les hommes chantent les "chants-danses", uha oteyi, de tous les animaux créés par le héros culturel, qui ont, dans les temps mythiques, réalisés cette fête : les chants-danses de la tortue, du paresseux, du tapir, du fourmilier, des pécaris à collier, du coati, des oiseaux huinchu-huinchu. Elles se dansent le rameau de feuilles à la main et sur le même pas spécial qu'au début. Le rythme varie selon celui de l'animal.

Viennent enfin les chants-danses très attendus par tous et, en quelque sorte, le clou de la fête, les chants des pécaris à lèvres blanches, bai oteyi.

La première danse est celle des hardes féroces, la grande, tēka aqi, et la petite, heku aqi. Les hommes courent et chantent :

Passe Passe Passe Passe Passe Passe Passe Passe  
De peur de nos flèches empennées de coton, elles passent  
La harde descend dans l'aquajal.  
Elles<sup>13</sup> passent par ici et mangent les grandes feuilles  
de ŷiō kuai<sup>14</sup>, elles les mangent avec toutes leurs  
tiges.  
Elles sautent et dansent tout autour.  
Le mâle qui a des testicules comme une chicra (sac en  
fibres) se tord, il saute, il danse, il saute. Il sort  
sur le vieux chemin, il saute, il danse, il saute sur la  
femelle, il la monte, et toi tu ris...

La seconde danse est celle de la grande harde tranquille, ŷtokāhō aqi, qui peut devenir féroce, āiki aqi.

Les hommes dansent autour d'une marmite de bière liquide avant de boire à même la marmite, comme font les pécaris à la colpa. Les hommes deviennent pécaris à lèvres blanches.

Togiri Amari, le vent se lève d'où tu viens.  
Dans le même bruit, elles se lèvent et se rassemblent.  
Dans un seul bruit, elles se dressent sur leurs pieds.  
Togiri Amari descend dans ce bruissement.  
Dans le même bruit, elle descend.  
Tu es le maître du vent qui se lève d'où tu viens.  
D'un même mouvement, elle vient, elle descend.  
Ainsi fait Amari, maître du vent qui se lève.  
Elle descend vers l'aquajal.  
Elle vient dans ce bruit, ainsi fait-elle.

13 Les pécaris ont le genre féminin en mai huna, les hardes, le genre masculin.

14 Espèce d'"herbe" non identifiée, dont les pécaris sont très friands. Son nom signifie "mal de tête".

L'autre chant dit :

La grande harde rit dans le mouvement et le cri.  
 Ce sont les plus grandes des pécaris.  
 Elles sont si nombreuses qu'elles obscurcissent la vue.  
 Elles attrapent les flèches et rient.  
 La grande harde rit en se déplaçant dans le bruit.  
 Elles attrapent les lances et se moquent en riant.  
 Elle se déplacent dans le monde des âmes et du vent.  
 Multitude, marée noire qui attrape les flèches.  
 Elle rit, Amari.

Au moment où les "pécaris" boivent, un homme cogne sur un bâton comme s'il tirait au fusil, les hommes qui ne sont pas entrés dans la danse (les vieux, les "timides") prennent la position du chasseur. Les femmes déchiquètent avec les dents des morceaux de manioc crus et bombardent les "hommes-pécaris". L'un des chasseur "vole" un enfant aux femmes et se place au centre de la harde : il est femelle protégeant son petit. Tous les hommes entrent dans la danse. Les "hommes-pécaris" sont maintenant courbés, ils grognent et courent dans tous les sens, ils boivent à la marmite-colpa et se dispersent, ils chantent tous les chants des pécaris, ils se courbent, se redressent, se courbent à nouveau. Le mouvement s'accélère, un "homme-pécari" (gendre du "maître du manioc") se précipite vers les femmes, son petit-marcassin dans les bras. Tous les "hommes-pécaris" le suivent et attaquent les "femmes-hommes" qui les bombardent de plus belle. Celles qui cherchent à attraper les marcassins sont mordues par les "hommes-pécaris". Les autres femmes ont peur, les fillettes

se protègent derrière leurs mères, grimpent aux piliers de la maison. Les "hommes-pécaris" attaquent les "femmes-hommes"<sup>15</sup>.

Puis tout rentre dans l'ordre, les hommes-pécaris redeviennent hommes, les "femmes-hommes" redeviennent femmes. Elles servent aux hommes la bière qui restent. Le rite du manioc primordial se finit avec la dernière goutte.

Les deux temps du rituel sont très différents.

Le premier temps a une dimension propitiatoire. Les prestations symboliques des hommes tendent à persuader les animaux et les femmes de se laisser (a)voir. La reproduction des conditions matérielles d'existence - le succès à la chasse (invitations des animaux), la croissance du manioc et du jardin (offrande à la "mère du manioc"), la conception (invitation des femmes à connotation sexuelle) - repose sur la participation et la satisfaction finale des alliés réels (hommes et femmes) et symboliques (sociétés animales). Les hommes et les femmes réalisent les gestes propres à leur sexe: les hommes oeuvrent par la pensée, le chant, l'oraison, et la danse; les femmes "travaillent physiquement", comme dans la vie ordinaire. L'investissement intellectuel des

---

15 Y. Murphy & R. Murphy font une brève allusion à une pratique semblable des Mudurucu du Brésil, de langue tupi, qui ont en commun avec les Mai huna, une filiation patrilinéaire, une préférence pour la matrilocalité et certains traits du symbolisme féminin. Les différences entre les deux sociétés sont nombreuses tant sur le plan du système de parenté que dans la mythologie qui inclut, notamment, le thème des Yurupary.

"During the ceremonies for the spirits mothers of the animals, women sing songs about the peccary and at a signal, rush upon the men, capturing some to be "singe", just as they would a slain wild pig." (1974 : 104).

hommes transforme le geste ordinaire des femmes. La bière qu'elles produisent n'est pas identique à la bière quotidienne, elle est "chamanisée" et le résultat du travail conjoint des hommes et des femmes se juge à la manière dont se comporte la bière. Elle doit être homogène, bien fermenter et "se partager joliment". Les hommes observent et commentent l'aspect de la bière avant de servir.

Le second temps ne repose pas sur la complémentarité du "travail intellectuel" des hommes et du "travail matériel" des femmes. La bière est l'argument d'un jeu où les hommes se retrouvent dans la situation du mythe d'origine : le thème de l'alliance avec les femmes-pécariis se combine avec le motif de l'origine chthonienne. Le temps est précipité et, par une série d'inversions, les hommes paient leur "dette de pouvoir" à l'égard des sociétés féminines (animales, humaine). Les hommes deviennent pécariis mâles, puis femelles, ils sont chassés par les femmes devenues hommes. Cette dernière danse rituelle fait écho au dernier épisode du mythe de l'alliance avec les pécariis où le chasseur transforme en gibier, pour son épouse et ses alliés humains, ses alliés-pécariis d'origine souterraine.

Le symbolisme rituel est le moyen par lequel les hommes pensent éteindre leur "dette de reproduction". L'inversion est le moyen de satisfaire la règle de réciprocité telle que nous l'avons vu plus haut.

Le premier temps est conforme à la règle qui veut que les partenaires différents par le sexe échangent des produits complémentaires : les sociétés animales (féminines) donnant



le gibier, elles reçoivent le manioc (des hommes). Cette association entre manioc et gibier est mentionnée dans le mythe d'origine de tapir (paradigme du gibier). Dès que le beau-père de Maineno se "sait" devenir tapir<sup>16</sup>, il demande à goûter la bière faite par sa fille avec son premier manioc. Une première inversion/substitution apparaît dans cet échange entre les hommes et les animaux : les hommes - normalement pourvoyeurs de viandes - donnent la bière de manioc produite par leurs femmes<sup>17</sup>, au lieu de donner un produit identique à ce qu'ils reçoivent, à savoir leurs chairs. Elle tient à la différence de statut entre les hommes et les animaux qui rend toute réciprocité impossible en dehors du sacrifice humain. La réciprocité étant la condition de la reproduction sociale et symbolique, une égalité fictive est introduite à un premier niveau par le symbolisme de la bière, et à un second niveau par l'inversion des rôles masculin et féminin, humain et animal : les pécaris "prennent leur revanche" (moniɣ) sur les hommes par l'intermédiaire des femmes qui chassent les hommes devenus pécaris. C'est l'objet du second temps et la raison de l'excitation particulière qui l'accompagne.

Les principes de la chasse et de la consommation restent constant, mais les acteurs changent de rôle. Le temps d'un rituel, le chasseur devient la proie et la femme prend l'attitude de l'homme. Ce geste en retour qu'est l'inversion des positions garantit l'avenir des échanges entre les

---

16 Ce beau-père est, rappelons-le, "l'homme enceint", le père de la "mère primordiale". Tapir est dans tous les autres mythes un être féminin.

17 La bière est un "enfant-symbolique" transmis par les femmes aux hommes, (cf. chap.6).

humains et les animaux, et la stabilité du rapport entre les hommes et les femmes.

**D : Le rite de prémices du pifuayo,  
miña saña ine gono.**

Ce rituel est peut-être encore plus important que le précédent par sa dimension métaphysique. Il est réalisé à chaque fois que les palmiers Bactris offrent leurs premiers régimes aux hommes qui en dégusteront les fruits pendant plus de dix ans. Chaque temps du pifuayo est impatientement attendu par les Mai huna qui revivent littéralement<sup>18</sup> avec la multiplication des fêtes autour des jeunes et des vieux fruits. Il ouvre l'année nouvelle.

Ce grand rituel est dédié à la mère primordiale, Ñukeo, depuis que les hommes existent à la suite de son fils, Soleil, et à l'image de son époux, Lune (cf. M.5a, chap.3). Le très long mythe de Ase (M.10 annexe 3) fonde ce rituel qui permet aux vivants de renouer les échanges avec les défunts, qui brillent dans le ciel (ce sont les étoiles), et résident dans ce "monde primordial" de Miña bese que les hommes visitent grâce au yagé.

Le rituel dure 24 heures et réunit, à l'invitation du "maître des pifuayos", l'ensemble de la communauté. Il a lieu le lendemain du jour où le gendre<sup>19</sup> du "maître des pifuayos"

18 La saison précédant le temps du pifuayo est dite "temps de la maladie, du grand-père, de la faim" (cf. chap.5).

19 Le jour où le gendre possède ses premiers pifuayos, c'est le beau-père qui chasse pour la fête, ou un beau-frère.

revient avec des singes laineux fumés<sup>20</sup> qu'il est allé chasser spécialement.

Le jour venu, tous les invités rejoignent la maison du rituel au petit matin et partent cueillir les fruits sous la conduite du "maître des pifuayos".

Autrefois, seuls partaient les hommes et la récolte avait lieu après que les hommes aient pris le yagé et chanté sur les racines des arbres. Ils revenaient à la maison, le visage caché par un masque d'écorce qui leur descendait jusqu'à la poitrine, peint et recouvert de longs cheveux, leurs pas rythmés par les sonnailles, sañayi. Ils ressemblaient à "grand-père unqurahui", Goga, qui venait avec des bruits de baisers/succions attraper les humains qui cueillaient ses fruits<sup>21</sup>. Les hommes ont brûlé ce qu'ils appellent ãlko "âme (errant en forêt)" et il s'est jeté à l'eau où il est devenu Ñukečiki, le "père du maïs". A la suite de ce geste, dit Lino, les hommes se sont mis à faire des masques à son image.

Les hommes déposaient les fruits dans la maison et repartaient poser les masques en forêt pour revenir "comme des gens" lorsque les fruits étaient cuits et transmis aux femmes.

Aujourd'hui, les femmes accompagnent les hommes jusqu'au site. Ils gaulent les fruits et elles les mettent dans les hottes. Ce sont les "alliés privilégiés" du "maître

---

20 En cas d'insuffisance de singes laineux des cuissots de pécaris fumés font l'affaire.

21 Les unqurahui des hommes sont les pifuayos de Goga, et les pifuayos des hommes sont ses unqurahuis.

des pifuayos" qui portent. Ce sont eux aussi qui cuisinent les fruits, les retirent des marmites à l'aide de grandes raquettes et les placent dans les paniers des femmes. L'après-midi est consacré à ces opérations.

Durant la longue cuisson des centaines de kilogrammes de fruits, les hommes installent le grand mortier des cérémonies au centre de la maison, exactement sous la poutre faîtière et disposent de part et d'autre les singes laineux, fumés en position foetale. Ils confectionnent les torches, les couronnes en jeunes feuilles d'Astrocaryum huicunqo, čira mango, et les maracas. Les hommes et les femmes se peignent le corps et le visage; les hommes se mettent des couronnes peintes et posent des couronnes neutres sur la tête des femmes qui vont faire la chicha, et sur celle des singes fumés. Les singes reçoivent aussi un pifuayo cuit dans la main "pour qu'ils mangent", de la même manière que les femmes goûtent les fruits qu'elles préparent.

La nuit venue, ces préparatifs sont suivis pour les hommes de la danse du yagé, yahe oteyi. Cette danse-chantée, accompagnée de sonnailles et de toutes les percussions possibles, est complétée par les chants de "celle qui a mâché un os humain" et de "l'âme dévorante du tornillo caspi". Puis les hommes prennent le yagé et le tabac. Le visage du chamane est alors orné très soigneusement de motifs au roucou et de duvet blanc pour qu'il soit en état de s'adresser à la "mère du rituel", Nukeo.

Pendant ce temps, les femmes commencent à oeuvrer à l'initiative de la fille (ou de la mère) du "maître des

fruits". Toutes les femmes retirent les noyaux pour broyer les fruits qu'elles goûtent et dont elles font provision des différentes variétés pour "plus tard". Une petite quantité de fruits est pelée pour faire une poudre farineuse exempte de tout déchet. La "maîtresse des pifuyos prépare avec cette farine des boulettes qu'elle distribue cérémonieusement aux "mâcheuses"<sup>22</sup>. Chacune s'applique et recrache son produit dans la masse générale des fruits écrasés. Quatre à six jeunes femmes s'installent en même temps au mortier, couronnes sur la tête, et les premiers martèlements des "planches à broyer" appellent les esprits des défunts qui viennent du ciel par la poutre faîtière. Deux "gendres" du "maître des fruits" éclairent le mortier.

Le chamane<sup>23</sup> intervient sur le premier panier de pifuyos travaillé par les femmes. Il appelle Ñukeo, mentalement, et se concentre près de la porte par où sont entrés les fruits. Il regarde les femmes, un bâton dans la main gauche, les maracas dans la main droite. Puis il chante pour la porte, pour le chemin, pour les fruits et pour les singes. Il chante pour les femmes qui pèlent, pour celles qui mâchent, celles qui écrasent et celles qui tamisent la boisson. Il chante pour la petite calébasse de purée tamisée qui est offerte à la "mère de la chicha", Ñukeo, à l'extérieur, près de la rivière (image de la "tête de l'eau" où elle vit).

---

22 Non enceintes, non allaitantes, non réglées, aux dents saines.

23 Ce peut être le "maître des fruits".

Miña ine Miña ine Miña ine Pifuayo primordial  
 Je vais faire ce qu'elle pense, pour la réjouir.  
 Fais que nos pifuayos soient bien chargés de fruits.  
 Je m'en vais pour la fête des fruits primordiaux,  
 Toucher les troncs pour qu'ils se couvrent de fruits.  
 Ainsi les arbres seront couverts de fruits.  
 Je vais lui faire plaisir,  
 Reviens toucher nos arbres si tu en as le désir,  
 Pour qu'ils se couvrent de fruits.  
 Blanc duvet que le vent porte,  
 De là où sont étendus les gens-primordiaux, Miña mai  
 Là où tu es totalement étendue.  
 Descends goûter ma chicha  
 Fais-moi la faveur de goûter sa douceur,  
 Que Ñukeo vienne en agitant les sonnailles,  
 De là où elle est étendue, portée par le vent,  
 Que tous ceux qui sont étendus descendent,  
 Me faire la faveur de goûter ma chicha.  
 Blancher de duvet, toi qui es étendue,  
 Que le vent te porte pour venir goûter ma chicha ici-  
 bas.  
 Blancher de duvet, mère de l'illusion,  
 Descends doucement goûter.  
 Blancher que le vent porte de là-bas,  
 Mère de l'illusion, viens goûter la chicha des Miña mai  
mai  
 Ñukeo, mère de l'illusion, viens en sonnant des  
 maracas,  
 Fais-moi la faveur de goûter,  
 Viens le coeur en paix goûter,  
 Que les âmes qui dorment là-bas descendent goûter,  
 Venez goûter la chicha des Miña mai.  
 Ñukeo, véritable mère de la chicha,  
 Pour toi je joue des maracas,  
 Les maracas de Ñukeo, la mère de la chicha.  
 Les palombes des hauteurs chantent aussi des maracas,  
 Maintenant je joue les maracas de Ñukeo,  
 Puis je jouerai les maracas des palombes.  
 Fais de beaux pifuayos !  
 Pense à nous, que les régimes soient bas !  
 Fais que les beaux pifuayos rouges grossissent sur les  
 régimes !  
 Fais que les régimes soient près de terre, bien  
 chargés de pifuayos rouges !  
 La palombe entre, son bec rouge, elle siffle.

Puis les hommes reprennent le yagé (yahe ñkuyi) et le  
 tabac à chiquer (mito akueyi) et ils s'installent dans les  
 hamacs pour converser avec leurs parents défunts et chanter.

Le chamane refait les mêmes gestes pour le second panier de pifuayos. Quand les flambeaux s'éteignent, les hommes se mettent en file et, guidés par un "gendre" qui porte un rameau de huicungo à la main, ils dansent autour des femmes et du chamane qui poursuit ses oraisons. Ils tournent de plus en plus vite en chantant "la danse de yagé" et stoppent dès qu'ils ne peuvent plus tenir debout.

Ils reprennent yagé et tabac et s'installent à nouveau dans les hamacs.

Au bout de la nuit, les femmes terminent la transformation des fruits en bières, épaisse et liquide. Le chamane peint alors sur deux gros bâtons le motif d'anaconda et du poisson-chat, représentant le couple aquatique Ñukečiko/Ñukečiki.

Tout se reposent et conversent jusqu'au matin.

Au petit jour, le gendre-distributeur de la bière envoie des enfants cogner sur le mortier pour inviter à boire. Puis, en prononçant des oraisons particulières, il offre un peu de purée, miña ine gara, à chacun des singes fumés et dispose la purée des hommes dans divers récipients qu'il place entre les bâtons, anaconda et poisson-chat, situés parallèlement au mortier.

Les hommes, équipés de tous ce qui peut servir de percussion, dansent pour Ñukeo et pour le couple Ñukečiko/Ñukečiki, autour du mortier et des bâtons, en chantant les mêmes chants que pour le yagé. Ils accomplissent deux tours dans un sens, deux tours dans l'autre.

Puis le gendre distribue la bière épaisse, découpe la viande et sert les hommes. Il passe laalebasse et le couteau à son épouse qui fait le service des femmes. Les hommes et les femmes, séparés par la longueur du mortier, mangent la viande, āiyi, et lèchent la purée, akueyi. Les commentaires sur la qualité de la viande et de la bière se croisent dans l'espace rituel.

Cet espace rituel est compris entre le mortier et la poutre faitière par où sont entrées les âmes qui ont bu toute la bière pendant la nuit. Elles repartent à l'aube et, du ciel où elles brillent, elles renvoient tous les ustensiles, flûtes,alebasses, flèches, qu'elles ont pris aux hommes. A leur réveil, les hommes voient que les marmites sont pleines. "On ne dirait pas qu'elles ont bu" (M.10).

La bière liquide, miña ñne gono, est cérémoniellement distribuée aux hommes et aux femmes qui en boivent un peu, ūkuyi. Dès que la grande marmite est vidée, chacun repart en emportant de pleines marmites de bières et la viande, enveloppée dans des feuilles.

Le rituel est fini. La société mai huna est (re)née. La première journée de la nouvelle année est consacrée au repos. Le calme est indispensable pour récupérer les énergies dépensées, qui dans la transformation des fruits de la vie, qui dans le contact avec les puissances de Miña bese.

Les Mai huna (re)jouent dans ce rite, les conditions de leur existence sociale, en tant qu'êtres au monde sexuellement différents et complémentaires. La renaissance de



la société au petit matin est assurée par le travail conjoint des hommes et des femmes sur des fruits qui sont les symboles de la vie.

Le mortier des femmes, tou, qui ressemble à une pirogue, faite pour parcourir la rivière de communication entre le monde primordial et la terre des hommes, est le point nodal autour duquel les hommes chantent et dansent. Il est placé sous la poutre faîtière par où transitent les âmes de Miña bese, les batina; à mi-chemin entre la porte ouvrant sur le port par où viennent les fruits portés par les hommes (par les ãikona autrefois (les masques) ), et la cuisine où ils sont cuits par les hommes; il est entouré par les femmes, et les singes laineux siègent à ses extrémités.

Les fruits colorés du pifuayo, dont Nukeo est la mère, évoquent la lumière du soleil, fils commun de Nukeo et de Maineno, qui pour naître à la condition d'astre fut deux fois cuit dans la marmite maternelle (cf. chap.3). Ils sont goûtés, à l'heure où le soleil se lève, au moment où la société renaît au monde réel et matériel.

La présence indispensable de singes laineux fumés, de part et d'autre du mortier, symbolise le traitement que subit Nukeo, la "mère primordiale" et par voie de conséquence celui que les femmes recevaient pour devenir mères : l'excision et la "cuisson pubertaire". En effet, le singe laineux est caractérisé par trois traits qui le rendent proche des humains : 1) sa société est organisée en groupes multi-mâles (clans) et les couples sont stables; une hiérarchie subtile organise les individus de chaque sexe (ordre que l'on

retrouve dans le formalisme du service des boissons); les femelles possèdent un clitoris très long qui rappelle le temps où le vagin de Ñukeo (la femme) était "protégé à l'entrée par de petites haches".

Le boucanage par lequel passent les singes laineux pour participer au rituel est une opération masculine, destinée à leur conservation et surtout à figurer le traitement des femmes à la puberté. Le fait qu'ils soient mangés collectivement, mais sans être bouillis, donne à leur consommation une valeur métaphorique plus qu'alimentaire<sup>24</sup>. Cela rappelle, de façon très symbolique de nos jours puisque l'excision et le rite de puberté ont disparu, que les femmes ne sont "consommables" qu'après le traitement de Maineno et des hommes.

Dans ce rituel, trois aliments représentatifs des trois modes de consommation, sont produits et ingérés pour leur charge symbolique dans le code alimentaire et sociologique.

La viande fumée symbolise la femme rendue consommable, et simultanément, un produit masculin originaire de la forêt. Elle est consommée sur le mode ãiyi et constitue donc la nourriture par excellence.

La bière de pifuayo épaisse ingérée sur le mode akueyi (celui des fruits et des cervelles) et la bière liquide, bue, ũkuyi, sont des produits mixtes, originaires du jardin des femmes et transformés par la pensée-action des hommes. Elles

---

<sup>24</sup> En effet, pour être mangée collectivement la viande boucanée doit être re-cuite par ébullition.

symbolisent les gestes communs des hommes et des femmes. La différence de densité (présente pour tous les autres boissons rituelles) n'a pas de sens autre qu'alimentaire. La purée, douce et sucrée si les femmes ont bien mâché, est bonne à être mangée immédiatement, la boisson, en revanche, se bonifie en fermentant. Elle est bue quelques heures plus tard.

Théâtre de la reproduction physiologique et sociale, le rite du premier pifuayo, est joué par des acteurs réels pour le plaisir des instances surnaturelles qui sont les premiers à jouir (symboliquement) de la production des femmes (et des hommes). Ce sont Ñukeo, la "mère primordiale", le couple Ñukečiki/Ñukeciko, Goga et les âmes défuntes. Ils représentent respectivement, le monde primordial Miña base, le monde de l'eau et le monde de la forêt, le passage de la vie de cueillette au jardinage (Goga), de la vie à la renaissance (les âmes-étoiles). Leur retour rituel sur la terre humaine est le signe que la société des hommes renaît telle qu'elle existe depuis les temps mythiques où ils ont pris place dans le cosmos.

La force de ces rites agraires destinés à garantir la reproduction sociale repose sur deux faits sociaux qui les caractérisent tous.

En premier lieu, les gestes spécifiques des hommes et des femmes s'enchaînent les uns les autres, en alternance, pour élaborer réellement un produit commun. La double dimension du travail des hommes, intellectuel - les chants,

les danses et le pouvoir du yagé - et matériel - le portage et la cuisson des fruits - les rend "responsables" de la production des bières dont l'essence vient des femmes impliquées par leur "nature de mère" et leur travail physique<sup>25</sup>.

En second lieu, ces rituels ont pour objectif d'organiser l'abondance pour tous et pour chacun car les fêtes s'inscrivent, comme les autres produits, dans la loi de la réciprocité. Le "maître des fruits" demande à ses invités de finir ce qu'il a produit pour eux. Il se doit d'offrir plus que ce qui peut être consommé sur le moment de telle sorte que chacun reparte avec les nourritures rituelles. Tout son "investissement matériel" (graines, temps de travail et récolte) et celui de son épouse doivent être répartis entre tous pour prendre de la valeur. La plénitude des invités est un excellent signe. Du côté des hommes, les alliés bahuna du "maître des fruits" sont servis et satisfaits en premier. Du côté des femmes, sa fille et les épouses de ses alliés, ou sa belle-mère et les épouses de ses alliés, souvent ses consanguines doihuna, sont les premières à consommer. Là se nichent toutes les subtilités de la reproduction sociale des Mai huna.

Ces rituels sont dans la société mai huna l'aspect le plus formel de ce que J.O.Kaplan dénomme les "structures élémentaires de réciprocité" :

---

<sup>25</sup> C'est un travail très épuisant que la confection des bières. La manipulation de la lourde planche à broyer pendant des heures, le geste répétitif de la main pour tamiser les bières et le transport de centaines de litres d'eau ne sont pas des travaux "légers".

"Dans chacune de ces sociétés, les principes de l'échange sont dans une certaine mesure des principes métaphysiques qui mettent l'accent moins sur un type spécifique de contribution des groupes sociaux que sur la mise en forme des relations appropriées entre des êtres ou des catégories conçues comme significativement différentes mais indispensables l'une à l'autre pour que la société existe". (1984 : 150)

## CONCLUSION

Au terme de cette étude, rappelons brièvement les grands traits du rapport social entre les hommes et les femmes. La société mai huna présente peu de rigidités structurelles et cette fluidité, que l'on retrouve dans l'organisation sociale siõna-secoya est certainement due à la nécessité de s'adapter à de nouvelles situations, et entre autres, à la vie "pluri-ethnique" à l'intérieur des missions au 17ème et 18ème siècles, au travail forcé au 19ème siècle et aux échanges avec les métis aujourd'hui. Ces phénomènes imposés à la société mai huna par l'avancée du front de colonisation de la forêt amazonienne, ont provoqué des migrations et de sérieux changements dans l'organisation résidentielle. C'est sans doute à ce titre que l'unité résidentielle, dont l'extension et la composition varient, a tant d'importance dans l'analyse des rapports sociaux. Du fait de la résidence uxorilocale - trait qui différencie les Mai huna des autres tukano - le groupe de filiation patrilinéaire perd une certaine force. Les Mai huna n'ont pas une idéologie de la patrilinéarité très puissante, dans la mesure, notamment, où les clans ne possèdent ni mythe d'origine particulier, ni ancêtres fondateurs, ni territoire ancestral. Si la patrilinéarité fonde le groupe de filiation exogame, la localité joue un rôle favorisant la cohésion ou au contraire la distinction, comme cela apparaît dans

l'émergence de sous-clans dont les membres peuvent s'intermarier au motif principal qu'ils ne sont pas de même origine locale.

Il semble que la société mai huna ait résolu la question de la dysharmonie relative des règles de filiation et de résidence de deux manières, favorisées par le regroupement en communautés des maisons autrefois dispersées. La première est la pratique de l'endogamie locale - au sens large de la localité qu'est la communauté -, la seconde est la possibilité de dissocier les unités conjugales dans l'espace, sans couper les rapports sociaux entre les membres des unités dispersées qui composent ce que nous avons appelé un ensemble résidentiel. L'endogamie locale atténue l'effet de la dispersion des hommes du clan qui, au moins au niveau de la communauté, se retrouvent régulièrement dans les occasions rituelles. La mobilité résidentielle est un assouplissement supplémentaire qui permet à une unité conjugale de s'installer, si elle le désire, à une faible distance des parents claniques de l'époux ou de l'épouse, chacun disposant ainsi d'un soutien moral, ou plus concret si nécessaire. Au titre de la souplesse, il convient d'ajouter que si les échanges inter-alliés et les gestes réciproques entre bahuna sont le fondement de la vie sociale, le système classificatoire permet de remplacer un allié réel par un affiné de même génération et de même clan que celui qui fait défaut. L'existence d'une telle pratique montre qu'il a été nécessaire d'assouplir la règle en fonction des comportements individuels, et en particulier du fait que c'est entre alliés

que se déploie l'agression. Les alliés sont des ennemis potentiels ou effectifs -les récits historiques le montrent - et l'oscillation entre l'alliance et l'agression a certainement changé de fréquence avec le regroupement en communauté. Peu d'échanges matrimoniaux lient, entre elles, les communautés composées des mêmes clans, mais un échange limité d'agressions chamaniques transversales, clan contre clan les oppose. L'absence d'échange matrimonial inter-communautaire se traduit par l'inexistence de liens économiques et rituels qui ont pour objet de sceller les rapports politiques entre les hommes alliés.

Cette souplesse dans l'organisation résidentielle a une conséquence au niveau du système de parenté, en lui donnant une inflexion cognatique. La parenté par la mère n'est pas nommée précisément si ce n'est par une périphrase ce qui contraste avec la parenté par le père, mais elle est connue. Les liens avec la mère, et par la mère, sont particulièrement mentionnés par les femmes, qui n'appartiennent pas au clan de leur mère, mais sont socialisées par elle et vivent avec elle. Les conséquences de l'endogamie ethnique et locale sont d'une part, la procédure d'"éloignement terminologique" par laquelle ego distingue ses cousins croisés, et quelquefois parallèles, de ses germains et d'autre part, la reformulation de la règle de mariage. La cousine croisée matrilatérale, autrefois conjointe privilégiée, est incluse dans l'ensemble des "autres germains" épousables par ego et la règle se formule en terme d'exogamie clanique. La dernière souplesse du système réside



dans le mariage lui-même avec la possibilité de choisir son partenaire. Autrefois arrangé par les parents, le mariage est maintenant libre. Ceci a deux conséquences : en premier lieu, les beaux-pères ne choisissent plus toujours leurs gendres; en second lieu les femmes choisissent leurs maris. Les jeunes filles peuvent être sollicitées et faire l'objet de pressions, c'est un fait, mais elle ont le droit de refuser. Les femmes peuvent changer de maris, sous réserve de laisser les enfants à leurs pères. Cette liberté féminine menace d'une certaine manière les hommes car ils ne sont pas les "maîtres" de leurs épouses<sup>1</sup> : certains hommes sont des célibataires forcés, non qu'ils n'aient jamais connu de femmes mais parce qu'ils n'ont pas su les garder.

Sur le plan du pouvoir politique - qui ne représente ni tout le pouvoir, ni tout le politique - ce sont les hommes qui dominent le pouvoir civil, chef de communauté, teniente-gobernador, Président d'associations, et le pouvoir religieux. S'il est dénié aux femmes le droit ou l'aptitude à "guider les gens comme un père" (nom du chef civil, da maire bekt bñakt), le chamanisme est une pratique qui attire les vieilles femmes mais tient les jeunes femmes à l'écart, par l'existence chez elle d'une peur du yagé qui correspond, en fait, à la peur des hommes de se voir privés d'un monopole. Les vieilles femmes développent les connaissances thérapeutiques du chamanisme plus que les pouvoirs

---

1 C'est un des cas où la particule akt "maître de..., propriétaire de..." ne peut absolument pas être employée. La réciproque est vraie et le féminin, ako, ne peut pas plus s'employer pour parler d'une relation entre conjoints.

d'agression mais qu'elles le veuillent ou non, elles n'interviennent jamais dans le chamanisme rituel. Le contrôle des relations extérieures du groupe avec la Surnature est un domaine que les hommes ne partagent pas : la raison invoquée est que les mères surnaturelles à qui ils adressent leurs oraisons et leurs offrandes ne répondraient pas aux femmes et donc ne joueraient pas le rôle bénéfique que l'on attend d'elles. C'est la raison de la division de la puissance féminine en deux parties inégales entre lesquelles les hommes trouvent leur place : d'un côté, la toute-puissance des "mères" (ako) et en particulier de la "mère primordiale", Ñukeo, de l'autre, le pouvoir sous contrôle des femmes que les hommes "rendent mères".

Dans la mesure où l'identité d'une femme est fixée par son père, qui lui donne le sang clanique, par son mari, qui la "transforme" en mère, et par son enfant, qui atteste de sa qualité de mère (le nom d'une femme dans la généalogie est souvent remplacé par le nom de son enfant complété par ako), le pouvoir d'une femme "ordinaire" ne peut entrer en compétition avec celui des hommes. Il est occulté ou se situe plutôt à un autre niveau. Dans le sens où nous parlons du pouvoir institutionnel des hommes, il convient mieux de parler de pouvoir collectif des femmes qui en certaines occasions font pression sur les hommes. Individuellement, une femme ne peut désobéir à son mari, sans encourir sa violence. Son père ou son frère peuvent la défendre physiquement mais le seul recours qu'elle a personnellement, est le départ (la

fuite) ou le suicide au poison de pêche. Le soutien maternel peut faire défaut ou n'être pas recherché.

Le premier élément du pouvoir des femmes est la maternité mais elles en tirent les bénéfices de manière très indirecte. En effet, la mythologie définit très précisément la condition d'une femme. Elle doit avoir un vagin accessible à l'homme afin qu'il la rende mère. Les femmes qui ne sont pas mères, dans le mythe, servent un autre propos, celui de leur travail pour l'homme. Cette définition s'applique aux femmes actuelles et s'oppose, dans le mythe, à d'autres images de femmes, la soeur des Jaguars Célestes, la "femme aux enfants cachés", la "mère du vent" qui ont en commun d'être des "viragos", fausse mère, femme dévorante, mère exclusive ou femme phallique. Le mythe d'origine régle en priorité la question de la reproduction humaine et de la transformation "nécessaire" de la femme. Le langage employé pour ce faire est la cuisine, un art de la combinaison des ingrédients qui parle à chacun, et se construit en système symbolique. Ce système a notamment pour fonction de poser les termes de la corrélation entre les trois dimensions de la reproduction : physiologique, sociale et symbolique.

La production d'enfants occupe une place fondamentale pour deux raisons : la naissance d'un fils assure la continuité du groupe de filiation, la naissance d'une fille assure la venue d'un gendre, dont le travail sert le beau-père au niveau matériel et symbolique en permettant à ce dernier de réaliser les rites de prémices par lesquels il

assure la continuité de son existence. Les enfants sont la richesse des hommes.

La reproduction physiologique est véritablement l'objet d'un contrôle politique des hommes qui échangent des filles contre des gendres : les acteurs masculins de cette politique sont le beau-père et le gendre (autrefois, le fils de la soeur et le frère de la mère). C'est parce que l'enfant a une valeur intrinsèque que la sexualité des femmes est mise au service de la reproduction et que la femme est valorisée quand elle est mère. C'est donc moins la femme qui est l'objet d'un contrôle que le ventre de la femme : la femme peut quitter son mari si elle laisse ses enfants à leur père. La venue d'un enfant est appréciée et cette attitude se traduit par l'absence de moyens de contraception, par le nombre limité des infanticides, et par les attentions que reçoivent les enfants de la part des femmes et des hommes.

Si la théorie de la conception de l'enfant fait une part égale au père et à la mère, la mère a une plus grande responsabilité dans la gestation - son corps joue le rôle de filtre des influences externes - et le père est impliqué au moment de la naissance, et plusieurs jours après, par une forme de couvade. Les enfants sont socialisés par les deux sexes et progressivement est opérée la transformation de l'être immature, au sexe indifférencié (de genre grammatical masculin), en homme ou en femme par des pratiques successives culminant dans la puberté masculine et féminine, autrefois ritualisée. La féminité se construit par des opérations tendant à expulser la masculinité du corps de la femme,

tandis que la masculinité s'élabore par des séquences tendant dans un premier temps à consolider la virilité naissante de l'adolescent et dans un second temps à le rendre à l'image de Lune. Le percement des oreilles masculines qui rend l'homme "identique" au héros culturel (Lune) remplace pour les hommes, les premiers saignements d'une femme provoqués par la défloration symbolique qu'opère Lune. La construction de l'identité sexuelle, prolongée par l'apprentissage des gestes et des savoirs propres à chaque sexe, s'achève à la puberté, par une inégalité importante : les hommes sont à l'image du héros culturel, les femmes, à l'image de la "mère primordiale", sont agies et rendues fécondes par Lune qui les "met à la disposition" des hommes.

L'identité masculine, une fois acquise est immuable, tandis que l'identité féminine est sujette à deux types de variations : les premières sont les cycles longs de la femme - pré-pubère, nubile, ménopausée -, les secondes les cycles courts de la femme nubile - réglée, enceinte, allaitante, normale - qui déterminent sa possibilité de travailler et en particulier de faire les bières sans lesquelles les hommes ne peuvent se réunir, ni faire aucun geste rituel. De toutes les femmes possibles, seules les femmes non réglées, non enceintes, non allaitantes, non ménopausées peuvent produire, et surtout mâcher, les bières qui symbolisent des "enfants" ou en d'autres termes, des produits de l'activité conjointe des hommes et des femmes.

Toutes les femmes ne sont pas identiques pour les hommes et le rapport social entre les hommes et les femmes

évolue selon la position des femmes par rapport au risque de fécondation : il faut donc distinguer les femmes "épousables" des "non épousables" (soeurs et mères), et à l'intérieur des "épousables", celles qui ne peuvent rien "faire" (trop jeunes, réglées), celles qui "font" (enceintes, allaitantes), celles qui sont "ouvertes" et peuvent faire les bières, celles qui sont sèches (ménopausées). Cette division des femmes est un des éléments du contrôle des hommes pour organiser la reproduction sociale à partir des bières que produisent les femmes "laissées libres" par leur monde intérieur. Les femmes qui en sont conscientes peuvent utiliser ces ressources intérieures pour "arrêter" le pouvoir masculin : le regard d'une femme réglée sur un charme de chasse est fatal, une bière mâchée par une femme enceinte fait "partir" les pouvoirs des chamanes...

La périodicité des femmes est totalement sous la responsabilité de Lune, le héros culturel, dont l'influence sur les hommes se caractérise par les termes nommant ses phases, et par le privilège qui lui est reconnu de "conduire le Temps". D'une manière générale, tous les êtres qui rythment le Temps, par leur occurrence ou leurs chants, sont de genre masculin et cette idée correspond au fait que les hommes se sentent responsables de la continuité, à travers leur propre reproduction, et par le rituel de re-naissance de la société où les hommes invitent les morts ("gens primordiaux") et la "mère primordiale" garante de la continuité de la vie (elle peut donner la mort) à participer et à goûter leurs productions.

A cette influence temporelle des hommes répond le symbolisme féminin de la Nature. Les rapprochements entre les femmes et les plantes cultivées, les femmes et le gibier sont fondés par la pensée mythique, par la position des trois termes dans les échanges entre alliés, et par la grammaire en ce qui concerne les animaux. Mais plus profondément, ce sont les espaces du monde mai huna qui sont animés par des figures féminines très ambiguës. Ces "mères" à l'aspect fantastique ou d'une surprenante beauté, chargées de protéger les espèces animales et végétales, détiennent, certaines, des pouvoirs chamaniques puissants et toutes un pouvoir légal que les hommes cherchent à éviter par leurs pratiques propitiatoires.

Dans cet univers, où les hommes dominent le social, le politique et les relations avec la surnature féminisée, le travail est relativement mieux partagé que dans d'autres sociétés amazoniennes. S'il est possible de déterminer des sphères d'actions privilégiées de l'un ou de l'autre sexe, les "intromissions" sont fréquentes. L'association des femmes aux travaux masculins "se présente" comme une aide qu'elles "doivent" aux hommes, tandis que les hommes participent aux phases initiales et terminales des travaux féminins, de telle sorte que les femmes travaillent dans les limites posées les hommes. Cet effet est amplifié par le fait que les hommes fabriquent les moyens de production des femmes et les rendent dépendantes de leurs spécialisations ou de leurs gestes décisifs. C'est ainsi que la poterie, symbole de la matrice, entièrement fabriquée par les femmes doit être cuite par les hommes, parce qu'ils sont responsables de son contenu

(foetus, nourritures ou même fruits des bières rituelles). La réciproque n'est que partiellement vraie, les femmes produisent les hamacs dont les hommes ne peuvent absolument pas se passer, mais elles ne produisent pas les instruments avec lesquels ils donnent la mort et qui sont les symboles de leur pouvoir. Les activités sont valorisées par le sexe qui les accomplit : les activités masculines sont plus valorisées que celles des femmes et la féminité sert à dévaloriser, dans le discours, la pratique masculine. Ainsi par exemple, "ce pouvoir chamanique ne vaut rien, il vient du vagin!". Deux activités font exception : le travail symbolique, à partir du yagé, valorise les hommes et la production des bières valorise les femmes.

Le langage de la reproduction, le système culinaire, le monde, l'organisation du travail, sont construits sur la complémentarité du masculin et du féminin. L'ensemble des oppositions dualistes que présente la culture mai huna se construit sur la différence sexuelle, et la déclinaison paradigmatique des termes de l'ensemble donne une valeur à chaque sexe. Force nous est de constater que les hommes ont une valeur dominante. Dès lors, le schéma de la complémentarité est mis au service de la reproduction de la domination masculine par une violence idéologique. Les hommes construisent leur politique sur le contrôle des femmes. Ils les rendent dépendantes des gestes qu'ils accomplissent sur leurs personnes et sur leur travail afin de n'être pas écartés de la production valorisée par excellence qu'est la reproduction biologique sur le modèle de laquelle s'organise



la reproduction sociale et symbolique. C'est moins la finalité, apparemment simple, de cette stratégie qui importe, que la manière dont elle se réalise, ce que J.O. Kaplan appelle "la mise en forme des relations appropriées" dans le cadre de "structures élémentaires de réciprocité" (1984 : 150).

Si les hommes dominent la société, les femmes sont-elles tenues par cette "conscience dominée" qu'analyse N.A. Mathieu (1985 : 169-245). Consentent-elles à leur domination ou sont-elles contraintes de céder par la violence physique et idéologique? Les hommes et les femmes se partageant la société, ils partagent un ensemble de représentations, ce qui ne signifie pas que chacun des sexes n'ait pas son interprétation du réel et du mythe. Mais ce n'est que par une fiction, dans un bref instant rituel que les hommes et les femmes changent de rôles.

- remettre en place d la doctrine
- des de la femme, photos, ...

**BIBLIOGRAPHIE****1 : Références d'archives.**

- A.P.F. 1: Archives de la Propaganda Fide : Rome**  
Lettre annuelle de Fr. Romero au Père Masco  
28.8.1692 : Folio 390.  
in : Scitturi referite nei congressi : 1ère série  
America Meridionale. Tome 1 : 1649-1713
- A.SJ/R.2: Archives de la Société de Jésus : Rome**  
Lettre annuelle de la Province du Nouveau royaume  
de Grenade: 1694-1698 : Folio 444.  
in : Nuevo Reino Quitensis n°13/2.
- R.A.H. 3: Real Academia de Historia : Madrid.**  
Noticias autenticas del Famoso Rio Marañon : 1738  
Relación de Juan de Sosa : Folio 31  
Environnement Payaqua : Folio 35  
Localisation des Payaquaque : Folio 40  
Cannibalisme des Oyo : Folio 39
- A.SJ/R.4: Archives de la Société de Jésus : Rome**  
Lettre de Juan Lorenzo Lucero 1682 : Folio 82  
in : Nuevo Reino Quitensis n°15/1 : Tome 2.
- A.G.I. 5: Archive Général des Indes : Séville.**  
Lettre de Fr. M. De cisneros, Procurador General de  
misiones : 1711. in : Quito 199.
- A.H.N. 6: Archivo Historico Nacional : Madrid.**  
Breve descripción de la Provincia de Quito y de las  
misiones de Sucumbios de religiosos de San Francisco  
y de Maynas de la Compañia de Jesus 1740 : Folio 11  
in : Legajo 251 j, 2d.
- A.G.I. 7: Archive Général des Indes : Séville**  
Relación del Viaje que de la capital de Santa Fe de  
Bogota en el Nuevo Reino de Granada hizo a las  
montañas de los Andaquies y misiones del Rio Caqueta y  
Putumayo para inspeccionar y cultivar los arboles de  
canela silvestre. Don S.J Lopez Ruiz : 1783 copie 1787  
in : Santa Fe 757.
- A.G.I. 8: Archive Général des Indes : Séville**  
Diario del viaje hecho a Yapura para su reconocimiento  
por las dos partidas de sus majestades catolica y  
fidelisima destinada para la demarcación de limites  
entre las dos coronas. F.Requena 13.8.1783  
Instrumento judicial hecho en el rio de los Engaños,  
de las noticias que dieron los indios infieles  
Omaquaes de estos terrenos : F.Requena, T. de Chermont  
9.9.1783.

Copias nº3 (3 pages) y nº6 (48 pages) que acompañan la carta del Arzobispo Virrey de Santa Fe nº159 in : Santa Fe 596.

**A.H.N. 9: Archivo Historico Nacional : Madrid**

"Descripción de la Provincia de Quito por el Marqués de Selva Algere" 1754

Documentos para la historia de la Audiencia de Quito. Investigación y compilación por J.Rumazo. 8 vol. Madrid, 1948-1949 : Vol VI : 66-106.

**A.H.N.10: Archivo Historico Nacional : Madrid.**

"Informe del Padre Barrutieta sobre el proyecto de F.Requena" 21.1.1776.

in même série Rumazo: vol VIII : 314.

**A.H.N. 11: Archivo Historico Nacional : Madrid**

"Informe del Dr. MM Echeverria sobre el proyecto de Requena" 9.2.1776.

in : même série Rumazo : vol VIII : 326.

**B.N.M. 12: Biblioteca Nacional de Madrid.**

Navegación y descubrimiento del rio Curarai. Reconocimiento de sus puertos y naciones, lenguas que se sacarón de ellas. Lettre de Lucas de la Cueva à F.Figueroa, 16.3.1664. Mss. 23pp.

**L y C. 13: Larrabure y Correa.**

Coleccion de Leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto. Lima 1905. Tome 9 : 348

**L y C. 14 : Larrabure y Correa.**

Tome 9 : 348

**L Y C. 15 : Tome 3 : 171.**

**L y C. 16 : Tome 18 : 140-145**

**L y C. 17 : Tome 15 : 420-427**

**L y C. 18 : Tome 14 : 360**

Boletin de la Sociedad Geografica de Lima, Año X, T.X, Trimestre 2 : 171.

**L y C. 19 : Tome 5.**

**L y C. 20 : Tome 4 : 106 in "Informe de GM Von Hassel"**

**L y C. 21 : Tome 4 : 406.**

2: Bibliographie historique.

- Acuña, C. de  
1641 Nuevo descubrimiento del rio de las Amazonas.  
Madrid, Imprenta del Reino.  
Mss. Bibliothèque Nationale de Madrid.
- Albis  
1855 Memorias de un viajero : los Indios del Andaquí.  
Popayan, 29 pp.
- Calilla, Placido de  
1940-41 "Apuntes sobre los indios Siona del Putumayo".  
Anthropos XXXV-XXXVI : 737-749. Fribourg. 1944.
- Caceres  
1892 La provincia oriental de la republica del Ecuador.  
Apuntes de viaje. Quito, 87 pp.
- Casanova, J.  
1980 "Las migraciones Airo Pai." Amazonia Peruana  
vol III nº5 : 75-102.
- Castelnau, F de  
1851 Expéditions dans les parties australes de  
l'Amérique du Sud pendant les années 1843 à 1847.  
Paris, vol 5.
- Castellvi, P. Marcelino de  
1962 "Censo Indolinguístico de Colombia". Amazonia  
Colombiana Americanista. (Sibundoy) VI.
- Chantre y Herrera, J.  
1901 Historia de las misiones de la compañía de Jesus en  
el Marañon español. 1637-1767. Madrid.
- Chaumeil J.P. & Fraysse-Chaumeil, J.  
1981 "'La Canela y el Dorado" : les indigènes du Napo et  
du Haut-Amazone - au XVIè siècle."  
Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines.  
X, 3-4 : 55-86.
- Cuervo, A.  
1894 Coleccion de documentos ineditos sobre la geografia  
y la historia de Colombia. Tome IV. Bogota.
- Espinoza Perez, L.  
1955 Contribuciones linguisticas y etnograficas sobre  
algunos pueblos indigenas del Amazonas peruano.  
Tome 1. Madrid.

- D'Etre, G.  
 "1731" "Lettre au Père Joseph Duchambge"  
in : Lettres édifiantes et curieuses écrites des  
missions étrangères par quelques Missionnaires de  
la Compagnie de Jésus. "Missions d'Amérique" .  
 113-118. Paris 1840.
- Figueroa, Fr. de  
 1904 Relación de las misiones de la compañía de Jesus en  
el país de los Maynas. Madrid.
- Friede, J.  
 1945 "Reseña etnografica de los Macaguajes de San  
 Joaquin sobre el Putumayo" Boletin de Arqueologia,  
 vol 1 : 553-567. Bogota.
- 1967 Los Andaki; 1538-1947. Historia de la aculturacion  
de una tribu selvatica. Mexico : Fondo de Cultura  
Economica.
- Gasché, J.  
 1983 "La ocupacion territorial de los nativos huitoto en  
 el Peru y Colombia en los siglos 19 y 20. Amazonia  
Indigena n°7. Lima, Perou.
- Girard, R.  
 1963 Les indiens de l'Amazonie Péruvienne. Fayot. Paris.
- Gomez Ramon, C.  
 1984-84 "Etnocidio de los Tamas. Sociedad indigena de selva  
 ecuatorial." Maquare 2, vol II, n°2 : 125-135.  
 Bogota.
- Grohs, W.  
 1974 Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII  
Poblaciones y migraciones en la antigua provincia  
de Maynas. Bonn : Estudios Americanistas de Bonn.
- Gudilla, A  
 1943 "Un año en el Putumayo : resumen de un diario"  
Coleccion Descalzos n° 5-6-7. Lima, Perou.
- Heredia, J.F  
 1924 La antigua provincia de Jesus y sus misiones entre  
infielos. 1566-1767. Riobamba, Equateur.
- Jimenez de la Espada, M  
 1904 "Vocabulario de la lengua general de los indios del  
 Putumayo y Caqueta." : 1-40  
Revista de Archivos, Bibliotecas y museos.  
 Año 1898 Madrid. Mss. in Real Academia de Historia.

- Jouanen, J.  
1943 Historia de la Compañía de Jesus en la antigua provincia de Quito : 1570-1774. Tome II. Editorial Ecuatoriana. Quito.
- Jouanen, J.  
1898 Los Jesuitas y el oriente ecuatoriano. Monografía Historica : 1868-1898. Quito.
- Laureano de la cruz, Fr y Juan de Quincoces, Fr.  
1900 Nuevo descubrimiento del rio Marañon llamado de las Amazonas hecho por la religion de San Francisco en 1651... (1653). Madrid : 76 pp. Mss. Bibliothèque Nationale de Madrid.
- Maroni, P.  
1738 "Noticias auténticas del famoso rio Marañon y mision apostolica de la Compañía de Jesus en la Provincia de Quito". Boletin de la sociedad geografica de Madrid : n°26 à 33. Introduction et index de J. de la Espada. 1889-1892 Madrid.
- Montclar, Fr. et Canet de Mar, B  
1924 Relaciones interesantes y datos historicos sobre las misiones catolicas del Caqueta y del Putumayo desde el año 1632 hasta el presente. Bogota : Imprenta Nacional.
- Ortiz, S.E.  
1965 "Lenguas y dialectos indigenas de Colombia." Academia Colombiana de la historia. Historia extensa de Colombia, vol. 1, Tome 3. Bogota : Academia Colombiana de la Historia.
- Pineda Camacho, R  
1980-81 "El rescate de los Tamas, analisis de un caso de desamparo en el siglo XVII". Revista Colombiana de antropologia, vol. XXII : 329-363. Bogota.
- Pineda Camacho, R et Llanos Vargas, H  
1982 Etnohistoria del gran Caqueta : siglos XVI-XVII. Bogota : F.I.A.N Banco de la Republica.
- Pinell, G. de  
1928 Excursion apostolica por los rios Putumayo, San Miquel de Sucumbios, Cuyabeno, Caqueta y Caquan. Bogota : Imprenta Nacional.
- Razon, J.P.  
1984 Les Bora et le caoutchouc. Mémoire de l'EHESS. Paris.

- Renard-Casevitz F.M., Saignes Th., Taylor A.C.  
 1986 L'inca, l'espagnol et les sauvages.  
Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines  
du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle.  
 Paris : Editions Recherches sur les Civilisations.
- Santa Gertrudis, J. de  
 1970 Maravillas de la Naturaleza. 4 volumes.  
 Tomes I et IV. Bogota : Imprenta Nacional.
- San Roman, J.  
 1975 Perfiles historicos de la Amazonia peruana. Lima,  
 Pérou : Paulinas CETA.
- Simson, A.  
 1885 Travels in the wilds of Ecuador. "The upper Napo  
 indians". Chap.XII : 151-239.  
 Londres : Thames & Hudson.
- Schuller, R.  
 1911 "Documentos para la historia de las misiones de  
 Maynas". Boletin de la Real Academia de la  
Historia. Tome LIX, cuadernos V : 367-377. Madrid.
- Steward, J.  
 1948 "Western Tucanoan tribes", in "The tropical forest  
 tribe", Handbook of South American Indians, vol.3.  
 J.H.Steward editor,  
 Washington D.C. : US Government printing office.
- Tejedor, F. S.  
 1927 Breve reseña de la mision agustiniana de San Leon  
del Amazonas (Peru). Imprenta del Real Monasterio  
 del Escorial. Espagne. Copie de quelques textes du  
 livre, 27 pp. : CETA, Iquitos, Pérou.
- Tessman, G.  
 1930 Die Indianer Nordost Peru : Grundlegende  
Forschungen für eine Systematische Kulturkunde..  
 Hambourg : Friedrichsen, de Gruyter & Co.
- Uriarte, M.  
 1952 Diario de un misionero de Maynas. 2 volumes.  
 Vol I. Madrid : C.S.I.C
- Velasco, J. de  
 1942 Historia moderna del Reino de Quito. 2 volumes,  
 Quito. Vol.3 inédit, 1789. Archive Jésuite du  
 Cotocollao, Equateur.
- Vivanco, C.A.  
 1941 "Informe de los Padres Franciscanos en la region  
 del Oriente". Boletin de la Academia Nacional de la  
Historia : 79-105. Quito.

- Waltz, N. E. and Wheeler A.  
1972 "Proto tucanoan". Comparative studies in Amerindian Languages. Esther Mateson (editeur). The Hague, Mouton.
- Whiffen, T.  
1915 The North-west Amazons. Londres.
- Zarate, A. de y Deubler G., D'Ette G., Reen F., Maroni.P  
1735 "Relacion de las misiones apostolicas que tiene a su cargo la provincia de Quito de la Compañia de Jesus en el Grand rio Marañon, en que se refiere a lo sucedido desde el año 1725 hasta 1735.  
in : Figueroa 1909 : 308-315.  
Mss Archive Général des Indes, Seville : Quito 158.



3 : Bibliographie générale et références des textes cités

- Albert, B.  
1985 Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie brésilienne). Thèse de doctorat nouveau régime : 2 volumes, 833 pp. Université de Paris X Nanterre.
- Arhem, K.  
1981 Makuna social organisation. A study in descent, Alliance and the formation of corporate groups in the North-West Amazon. Uppsala : Almqvist & Wiksell international.
- 1985 "Wives for sisters. The management of prescriptive marriage exchange among the makuna of the Amazon." Communication au 45<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes. Bogota. 42 pp.
- Augé, M.  
1984 "Note sur les rapports entre espace social et espaces symboliques". (Le jeu des pouvoirs et des lignages.) Annales n°6 : 1258-1259.
- Badinter, E.  
1986 L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes. Paris : Ed. Odile Jacob.
- Bareau, A.  
1968 "Norme et latéralité dans la civilisation indienne." in : Main droite et main gauche. Norme et latéralité. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bellier, I.  
1983a "Mai huna, los Orejones : Identidad étnica y proceso de aculturación." Amazonia Peruana n°9, 37-61.
- 1983b "Hetu Kone kfi hã : Histoire de Hetu Kone, mythe mai huna (Pérou)." Amerindia n°8, 181-215.
- 1984 "Mai huna y sociedad regional : penetración capitalista y transformaciones inductas." Shupihui n°28 : CETA.
- 1986 "Los cantos de yaje mai huna, Amazonia Peruana." América indígena, vol. XLVI, n°1 : 129-145. Mexico.
- à paraître 1985a "De los Fayagua a los Mai huna o los meandros de la historia". Symposium "Etnohistoria del Amazonas" 45<sup>e</sup> Congrès des Américanistes. Bogota. 1985.

- à paraître "Concepcion y cocina de los Mai huna",  
Antropologica. 30 p.
- 1985b "Cantos de yaje, cantos de mujeres".  
45<sup>e</sup> Congrès des Américanistes. Bogota. 1985.  
Symposium "Lenguaje y palabras chamanicas"
- Benveniste, E.  
1966 Problèmes de linguistique générale. Vol 1.  
Paris : Gallimard.
- 1974 Problèmes de linguistique générale. Vol 2  
Paris : Gallimard.
- Berlin B, Breedlove D.E, Raven, P.H  
1973 "General principles of classification and  
nomenclature in folk biology."  
American anthropologist, 75 (2) : 214-242.
- Bernand, C.  
1985 La solitude des Renaissants. Malheurs et  
sorcellerie dans les Andes.  
Paris : Presses de la Renaissance.
- Bidou, P.  
1976 "Les fils de l'Anaconda Céleste (les Tatuyo). Etude  
de la structure socio-politique." 345 p.  
Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle. Paris.
- 1977 "Naître et être tatuyo", Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès  
international des Américanistes, vol II, 105-120.  
Paris.
- 1979 "A propos de l'inceste et de la mort : un mythe des  
indiens Tatuyo du Nord-Ouest de l'Amazonie". in :  
La fonction symbolique. Essais d'anthropologie,  
réunis par M.Izard et P.Smith; 107-138.  
Paris : Gallimard.
- 1983 "Le travail du chamane. Essai sur la personne du  
chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du  
Pira parana, Vaupès, Colombie". L'Homme, T. XXIII  
n°1 : 5-43.
- Blaak  
1976 "Pejibaye" Abstracts on tropical Agriculture  
vol.2 n°9 : 1-10
- Bolens, J.  
1967 "Mythe de Jurupari. Introduction à une analyse".  
L'Homme, T.VII, n°1 : 50-71
- Bolens-Duvernay, J.  
1983 "Avatars mythiques du poison de pêche."  
L'Homme, XXIII, n°1 : 45-59.

- Brown, M.F.  
1981 Magic and meaning of the Aquaruna Jivaro of Peru.  
PhD. University of Michigan. London University  
Microfilms International
- Calilla, Placido de  
1940-41 "Apuntes sobre los indios Siona del Putumayo".  
Anthropos XXXV-XXXVI, 737-749. Fribourg. 1944.
- Callone, I.  
1977-78 "Los Coreguajes."  
Ethnia n°50-51 : 7-10, 34-39, 43-47.  
Centro Antropologico Colombiano de misiones.  
Bogota.
- Casanova, J.  
1975 "El sistema de cultivo secoya"  
in : Culture sur brûlis et évolution du milieu  
forestier en Amazonie du Nord-Ouest, J. centlivres,  
J. Gasché, A. Lourteigs (eds.) Genève : Société  
Suisse d'Ethnologie : 129-141
- 1980 "Migraciones Airo pai (Secoya, Pioje)."  
Amazonia Peruana, Vol. III n°5 : 75-102.
- Caulfield, M.D.  
1985 "Sexuality in human evolution : what is "natural"  
in sex? Feminist studies, vol. II n°2 : 343-363.
- Cauty, A.  
1984 "Taxinomie, syntaxe et économie des numérations  
parlées." Amerindia n°9 : 11-148.
- Chagnon, N.  
1979 "Is reproductive success equal in egalitarian  
societies?" in : Evolutionary biology and human  
social behavior : an anthropological perspective.  
Chagnon, N. & Irons, W (eds).  
North scituate, MA : Duxbury.
- Chaumeil, J.P.  
1983 Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua  
du Nord-Est péruvien. Paris, Ed. de l'EHESS.
- 1984 "Canto del pijuayo. En torno al Bactris Gasipaes y  
su importancia entre los Yagua." Amazonia indigena,  
8 : 12-14. Lima, Férou
- 1985 "Echange d'énergie : Guerre, identité et  
reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie  
péruvienne." Journal de la société des  
Américanistes LXXI : 143-157.

- Chevalier, J.  
1982 Civilisation and the stolen gift. Capital, kin and cult in eastern Peru. Toronto : University of Toronto Press.
- Cipolletti, M.S.  
1985 "La concepción del cosmos de un chaman secoya." Revista española de Antropología americana. Vol XV : 305-322.
- sous-presse  
"El piri-piri (Nuni, ciperaceas) y su significado en el shamanismo secoya." Amazonia Peruana.
- " "El ascenso al cielo en la tradición oral secoya (noroeste amazonico). Indiana.
- à paraître  
"El animal domestico quedo hecho cenizas : aspectos del lenguaje shamanico secoya." P.Mason ed. (Amsterdam)
- Chernela, J.M.  
1984 "Female scarcity, gender ideology and sexual politics in the Northwest Amazon." Working papers on South American Indians. n°5, 6-2 28- 35. K.M.Kensinger (ed.). "Sexual Ideologies in lowland South America" Bennington College, Bennington Vermont.
- Clastres, P.  
1966 "L'arc et le panier.", L'homme 6 (2) : 13-31
- 1974 La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique. Paris : Ed. de Minuit.
- Collier, J.F.  
1974 "Women in politics." in : Woman, culture and society. Rosaldo, M.Z & Lamphere, L. (eds) : 89-112 Stanford, Stanford University Press. (Californie)
- Collier, J.F. & Rosaldo, M.Z.  
1981 "Politics and gender in simple societies." in : Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality : 275-329. S.B.Ortner & H.Whitehead (eds.) Cambridge : Cambridge University Press.
- Correa, F.  
1985 "Le vocabulaire relationnel de la parenté Taiwano. Analyse formelle d'un système dravidien du Nord-Ouest de l'Amazonie." D.E.A. E.H.E.S.S. 49 pp.

- Crocker, J.C.  
1979 "Selves and alters among the Eastern Bororo."  
in : Dialectical societies : the Gê and Bororo of central Brasil : 249-301. Maybury-Lewis (ed.)  
Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Dahlberg, F. (ed.)  
1981 Woman the Gatherer. New Haven and London Yale  
University Press.
- Denevan W.M., Tracy J.M., Alcorn J.B., Padoch C., Denslow J.  
& Flores Paitan S.  
1984 "Indigenous agroforestry in the peruvian Amazon :  
Bora indian management of swidden fallows."  
Interciencia, vol.9, 6 : 346-356.
- Descola, P.  
1983a La Nature domestique. Usages et Représentation de la biosphère chez les Achuar du Haut Amazone (Equateur). 489pp. Thèse de 3<sup>e</sup> cycle. Paris, EHESS.
- 1983b "Le jardin de colibri. Procès de travail et catégorisations sexuelles chez les Achuar de l'Equateur". L'Homme T.XXIII n°1 : 61-91.
- Devereux, G.  
1982 Femme et mythe. Paris : Flammarion.
- Dieterlien, G.  
1968 "Norme et latéralité en Afrique occidentale."  
in : Main droite et main gauche. Norme et latéralité. R.Kourisky & P.Grapin.  
Paris : Presses Universitaires de France.
- Dreyfus S.  
1963 Les Kayapo du nord. Etat de Para, Brésil.  
Paris : La Haye, Mouton & C<sup>o</sup>.
- 1978 "About traditionnal swidden cultivation in the lowlands of South America." présenté au symposium "Anthropology of Shifting Cultivation." Congrès International des Sciences Anthropologiques et ethnologiques. Bhubaneswar. Inde. 26 p.
- 1981 "Le peuple de la rivière du milieu. Esquisse pour l'étude de l'espace social palikur."  
Orients: "pour G.Condominas". Sudestasia. Privat.
- Dumont, L.  
1975 Dravidien et Kariëra l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie.  
Paris : Mouton, La Haye...

- Durand, G.  
1984 Les structures anthropologiques de l'imaginaire.  
Ière édition 1969. Paris : Dunod.
- Duval, M.  
1985 Un totalitarisme sans état. Essai d'anthropologie politique à partir d'un village burkinabé.  
Paris : L'Harmattan.
- Echard, N.  
1985 "Même la viande est vendue avec le sang.  
De la sexualité des femmes, un exemple." : 37-60.  
in : Cahiers de l'Homme. "L'arraisonnement des  
femmes, essais en Anthropologie des sexes" réunis  
par N.A Mathieu. Paris, Ed. de l'EHESS.
- Eldhom F.M., Harris O., Young K.  
1982 "La conceptualisation des femmes."  
Nouvelles questions féministes n°3 : 3-35.
- Ember C.R. & Ember M.  
1984 "The evolution of human female sexuality. A cross-  
species perspective." : 202-210.  
Journal of Anthropological research, vol.40, n°1.
- Espinoza Perez, L.  
1955 Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre  
algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano.  
Tome 1. Madrid.
- Evans-Pritchard, E.E.  
1971 La femme dans les sociétés primitives et autres  
essais d'anthropologie sociale. Paris : Presses  
Universitaires de France.
- Filomeno E.C.  
1983 Nomenclatura de las especies forestales comunes en  
el Peru.  
Proyecto PNUD/FAO/PER/81/002.  
Documento de trabajo n°7. Lima, Perou.
- Foucault, M.  
1976 Histoire de la sexualité. T.1. La volonté de savoir  
Paris : Gallimard.
- 1984a Histoire de la sexualité.T.2. L'usage des plaisirs.  
Paris : Gallimard.
- 1984b Histoire de la sexualité T.3. Le souci de soi.  
Paris, Gallimard.
- Fox, R.  
1972 Anthropologie de la parenté. Une analyse de la  
consanguinité et de l'alliance. Paris, Gallimard.  
Ière édition 1967.

- 1982 "Les conditions de l'évolution sexuelle" in : Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité : 10-24  
P.Ariès et A.Bejin (eds.). Paris : Le Seuil.
- Frayse-Chaumeil, J.  
1985 "El tiempo de... Division del tiempo y ciclo de reproduccion entre los Yagua del Oriente peruano." Antropologica n°3 : 109-121.
- Friedemann N.S.de & Arocha J.  
1985 Herederos del Jaguar y la Anaconda.  
Bogota : Carlos Valencia editores.
- Galinier, J.  
1986 "Plus amère que la mort."  
in : Côté femmes, approches ethnologiques. : 63-78  
Paris : L'Harmattan.
- Gashé, J.  
1977 "Les fondements de l'organisation sociale des indiens Witoto et l'illusions exogamique."  
Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès international des Américanistes, vol II, 141-161. Paris.
- Glowczewski, B.  
1986 "Les hommes du dessous et les femmes du haut."  
in : Côté femmes. Approches ethnologiques : 13-30.  
Paris, L'Harmattan.
- Godelier, M.  
1982 La production des Grands Hommes. Paris : Fayard.  
  
1984 L'idéal et le matériel. Paris : Fayard.
- Goldman, I.  
1963 The Cubeo ; Indians of the Northwest Amazon.  
Illinois Studies in Anthropology n°2. Urbana.  
Chicago : University of Illinois Press.  
  
1977 "Time, space and descent, the Cubeo exemple."  
Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès international des Américanistes, vol II, 175-183. Paris.
- Gomez, E.  
1982 De la forme et du sens dans la classification nominale en tatuyo. Thèse de 3ème cycle, Paris IV  
EPHE IV<sup>e</sup> section.
- Gros, C.  
1976 "Introduction de nouveaux outils et changements sociaux : le cas des indiens tatuyo du Vaupès (Colombie). Cahiers des Amériques Latines: n°13-14, 175-222.

- Guitel, G.  
1975 Histoire comparée des numérations écrites.  
Paris : Flammarion.
- Guyot, M.  
1977 "Structure et évolution chez les indiens Bora et Miraña, Amazonie Colombienne."  
Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès international des Américanistes, vol II, 163-173. Paris.
- Harris, O.  
1985.. "Complementaridad y conflicto. Una vision andina del hombre y de la mujer." Allpanchis n°25 : 17-42.
- Héritier, F.  
1978 "Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade présscientifique." in : Le Fait féminin : 387-396. E.Sullerot (ed.). Paris : Fayard.
- 1979 "Symbolique de l'inceste et de sa prohibition" in : La fonction symbolique, essais d'anthropologie réunis par M.Izard et P.Smith. Paris : Gallimard.
- Herrenschmidt, O.  
1978 "L'inde et le sous-continent indien." in : Ethnologie régionale (2) : 86-276. J.Poirier (ed.) Paris : Gallimard
- Herrera L.A.  
1975 "Yurupary y las mujeres." Revista colombiana de antropologia : vol.XVIII : 417-434. Bogota.
- Hugh-Jones, C.  
1977a Social classification among the South American Indian of the Vaupès Region of Colombia. PhD. Cambridge University.
- 1977b "Skin and soul : the round and the straight. Social time and social space in Pira parana society." Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès international des Américanistes, vol II : 185-215. Paris.
- 1979 "La fibre et la pulpe." L'Ethnographie LXXV. Nouvelle série n°80 : 21-46.
- Hugh-Jones, S  
1977 "Like the leaves on the forest floor : ritual and social structure amongst the Barasana." Actes du 42<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes 2 : 205-215.



- 1979 The Palms and the Pleiads. Initiation and cosmology in the North-West Amazonia.  
Cambridge, Cambridge University Press. .
- 1982 "The Pleiads and Scorpius in Barasana Cosmology" in : Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the american tropics Aveni, A.F. & Urton, G. (eds).  
Annals New York Academy of Sciences : 183-201
- Ihering, R von  
1968 Dicionario das animais do Brasil.  
Sao Paulo
- Jacopin, P.Y.  
1977 "Quelques effets du temps mythologiques".  
Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès international des Américanistes, vol II : 217-232. Paris.
- 1981 La parole générative. De la mythologie des indiens Yukuna. Thèse de Doctorat ès lettres. Université de Neuchâtel. 392 p.
- Jackson, J.E.  
1983 The fish people. Linguistic exogamy and tukanoan identity in north-West amazon.  
Cambridge. Cambridge University Press.
- 1984 Vaupès Marriage practices. in : Marriage practices in lowland south america. K.Kensinger (ed.).  
Illinois Studies in Anthropology n°14. Urbana,  
Chicago : University of Illinois Press.
- 1985 Gender relations in the Northwest Amazon.  
45<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes. Bogota  
25 p.
- Journet, O.  
1985 "Les hyper-mères n'ont plus d'enfants. Maternité et ordre social chez les Joola de Basse Casamance." in : Cahiers de l'Homme. "L'arraisonement des femmes, essais en Anthropologie des sexes" réunis par N.A Mathieu : 17-36. Paris : Ed. de l'EHESS.
- Kaplan, J.O.  
1984 "Dualisms as an expression of difference and dangers. Marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela. in : Marriage practices in lowland south america.: 127-155 K.Kensinger (ed.).  
Illinois Studies in Anthropology n°14. Urbana,  
Chicago : University of Illinois Press.
- Kensinger, K.M.  
1984 "Sex and food reciprocity in Cashinahua society." Working papers on South American Indians. n°5,  
1-3. K.M.Kensinger (ed.).

"Sexual Ideologies in lowland South America"  
Bennington College, Bennington Vermont.

- Kloos, P.  
1969 "Female initiation among the Maroni river caribs."  
American Anthropologist, vol.71, n°5 : 898-905.
- Koepke H.W. y Koepke M.  
1963 Las aves silvestres de importancia economica del Peru. Lima : Ministerio de Agricultura.
- Landaburu J. & Pineda C.R.  
1984 Tradiciones de la gente del hacha. Mitologia de los indios andoques del Amazonas. Bogota : Instituto Caro y Cuervo // Unesco.
- Langdon, J.E.  
1974 "The Siona medical power : beliefs and behaviour".  
PhD Tulane University of Louisiana.  
Ann Harbour : Xerox university microfilms.
- 1979a "Siona clothing and adornment, or, you are what you wear" in : "The fabrics of culture.  
The anthropology of clothing and adornment. 297-311  
J.M Cordwell & R.A Schwarz (ed.). Mouton,  
The Hague.
- 1979b "The Siona hallucinogenic ritual, its meaning and power." in : "Understanding religion and culture : Anthropological and theoretical perspectives, 59-86  
J.E Morgan (ed.).  
Washington D.C : University press of america,
- 1979c "Yaje among the Siona. Cultural pattern in visions"  
in : Spirits, shamans and stars, 63-80.  
D.L.Browman & R.A.Schwarz (ed.). Mouton, The Hague.
- 1981 "Cultural basis for trading of visions and spiritual knowledge in the colombian and ecuadorian montaña." Networks of the past : regional interaction in archeology. 101-116  
Proceedings on the 12<sup>th</sup> Annual conference of the  
Archaeological Association of the University of  
Calgary. Canada.
- 1982 "Siona shamanism : the center of culture and society". Communication au symposium "Shamanism of Lowland South american societies". 25 p  
44<sup>e</sup> Congrès international des Américanistes,  
Manchester, Grande-Bretagne.

- 1984 "Sex and power in Siona society".  
Working papers on South American Indians. n°5,  
16-23. K.M.Kensinger (ed.).  
"Sexual Ideologies in lowland South America"
- 1986 "Las clasificaciones del yagé dentro del grupo  
Siona : etnobotanica, etnoquimica e historia."  
America Indígena, vol. XLVI, n°1 : 101-116. Mexico.
- Lathrap, D.  
1970 The upper Amazon. Londres : Thames & Hudson.
- Leach, E.  
1972 Les systèmes politiques des hautes terres de  
Birmanie. Analyse des structures sociales kachin.  
Paris : F.Maspero.
- Leroi-Gourhan, A.  
1971 L'homme et la matière. Paris : Albin Michel.  
1973 Milieu et techniques. Paris : Albin Michel.
- Lévi-Strauss, C.  
1962 La pensée sauvage. Paris : Plon.  
1964 Mythologiques. Le Cru et le Cuit. Paris : Plon.  
1966 Mythologiques. Du miel aux cendres. Paris : Plon.  
1967 Les Structures élémentaires de la parenté.  
2ème édition. Paris : La Haye, Mouton.  
1968 Mythologiques. L'origine des manières de table.  
Paris : Plon.  
1971 Mythologiques. L'homme nu. Paris : Plon.
- Mathieu, N.A.  
1985 "Présentation. Femmes, matière à penser...  
et à reproduire..." : 5-16.  
"Quand céder n'est pas consentir..." : 169-245.  
in : Cahiers de l'Homme.  
"L'arraisonnement des femmes. Essais en  
anthropologie des sexes." Paris : Ed. de l'EHESS.
- Mead, M.  
1975 L'un et l'autre sexe. Paris : Denoël Gonthier.
- Meillassoux, C.  
1975 Femmes, Greniers, Capitaux. Paris : Maspero.
- Menninger, K.  
1969 Number world and number symbols. Cambridge Mass.  
MIT Press.

- Menget, P.  
1979 "Temps de naître, temps d'être : la couvade".  
in : La fonction symbolique : 245-264  
M.Izard & P.Smith (eds). Paris, Gallimard.
- 1984 "Delights and danger, Notes on sexuality in the  
upper Xingu."  
Working papers on South American Indians. n°5,  
4-11. K.M.Kensinger (ed.).  
"Sexual Ideologies in lowland South America"  
Bennington College, Bennington Vermont.
- Meyer de Schauense, R.  
1970 A guide to the birds of South America.  
Edinburgh : Oliver & Boyd.
- Michard-Marchal, C & Ribery, C.  
1985 "Enonciation et effet idéologique. Les objets de  
discours "femmes" et "hommes" en ethnologie.",  
147-168 in : Cahiers de l'Homme.  
"L'arrondissement des femmes..."  
Paris : Ed. de l'EHESS
- Moro, M.S.  
1972 La fauna amazonica como un recurso natural  
Universidad Nacional de San Marcos, IVITA. Bol.div.  
n°12. Lima, Pérou.
- Morton, J.  
1982 "Women as values, signs and power. Aspects of the  
politics of rituals among the Waiwai."  
Communication au symposium  
"Political authoritarianism in the southern cone"  
44<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes.  
Manchester.
- Murdock, G. P. & Provost, C.  
1973 "Factors in the division of labor by sex : a cross-  
cultural analysis." Ethnology 12, 203-225.
- Murphy, R.  
1973 "Social structure and sex antagonism" in :  
Peoples and cultures of Native South America.  
213-225. D.R.Gross (ed.).  
New York : The Natural History Press.
- Murphy, R. & Murphy, Y.  
1974 Women in the forest. New York : Colombia University  
Press.
- Ortner, S.B.  
1974 "Is female to male as nature is to culture?"  
in : Women, Culture and Society : 67-88.  
M.Z. Rosaldo & L. Lamphère (ed.).  
Stanford : Stanford University Press.

- Ortner, S.B & Whitehead H.  
 1981 "Accounting for sexual meanings"  
in : Sexual meanings : the cultural construction of  
 gender and sexuality, 1-27.  
 Cambridge : Cambridge University Press.
- Panoff, M.  
 1984 "Energie et vertu : le travail et ses  
 représentations en Nouvelle Bretagne."  
in : Le travail et ses représentations : 19-36.  
 M.Cartier (ed.). Paris : Ed. des Archives  
 Contemporaines.
- Perrin, M.  
 1985 "Les fondements d'une catégorie étiologique.  
 La notion de contamination chez les Guajiro.  
L'Ethnographie. n° spécial 96-97 : 103-122.
- Queixalos, F.  
 1983 "Sex and grammar in sikuani (Guahibo) kinship  
 terminology." Anthropological Linguistics, vol.25  
 (2) : 162-177.
- Reichel-Dolmatoff, G.  
 1968 "Desana. Le symbolisme universel des indiens tukano  
 du Vaupès." Paris : Gallimard (1973)
- 1976 "Cosmology as ecological analysis, a view from the  
 rain forest." Man vol II n°3, 307-318.
- 1978 "Desana animal categories. Food restrictions and  
 the concept of color energies."  
Journal of Latin American Lore 4, 2 : 243-291.
- 1981 "Brain and mind in desana shamanism".  
Journal of Latin American Lore 7, 1 : 73-98.
- Renard-Casevitz, F.M.  
 1979 Su-açu Essai sur les cervidés de l'Amazonie et sur  
 leur signification dans les cultures indiennes  
 actuelles. Paris-Lima.  
 Travaux de l'Institut Français d'Etudes andines.  
 T.XX.
- 1985 "Guerre, violence et identité à partir des sociétés.  
 du Piemont amazonien des Andes centrales."  
Cahiers de l'ORSTOM, série Sciences humaines,  
 vol. XXI, n°1 : 81-98.
- Rosaldo, M.Z. & Atkinson, J.  
 1975 "Man the hunter and woman" in : Interpretation of  
 symbolism. R.Willis (ed.) : 43-75.  
 London : Malaby Press.

- Salhins, M.  
1965 "On the ideology and composition of descent group",  
Man n°97, vol LXV, 104-106.
- 1972 Age de pierre, âge d'abondance. L'économie dans  
les sociétés primitives. Paris : Gallimard (1976)
- Sanday, P.R.  
1981 Female power and male dominance : on the origin of  
sexual inequality. Cambridge : Cambridge University  
Press.
- Siskind, J.  
1973a "Introduction to tropical forest hunters and the  
economy of sex. in : Peoples and cultures of native  
south american indians, 226-241. D.B.Gross(ed.)  
New York : The Natural History Press.
- 1973b To hunt in the morning.  
New York : Oxford University Press.
- Soukup, J.  
1970 Vocabulario de los nombres vulgares de la flora  
peruana. Lima : Colegio salesiano.
- Steward, J. D.  
1948 "Western Tucanoan tribes", in "The tropical forest  
tribe", Handbook of South American Indians, vol.3.  
J.H.Steward editor, Washington D.C. : US Government  
printing office.
- Tabet, P.  
1986 "La reproduction comme travail."  
in : Côté femmes, Approches ethnologiques.: 209-231  
Paris : L'Harmattan.
- Taylor, A.C.  
1979 "Some aspects of the system of gender relations and  
its transformation among the ecuadorian Achuar."  
Communication au symposium "National integration,  
regionalism and ethnicity in Ecuador". 43<sup>e</sup> Congrès  
international des Américanistes. Vancouver.
- Taylor, G.  
1980 Rites et traditions de Huarochiri : manuscrit  
quechua du début du 17<sup>e</sup> siècle. Paris: L'Harmattan.
- Testart, A.  
1986 "Essai sur les fondements de la division sexuelle  
du travail chez les chasseurs-cueilleurs."  
Cahiers de l'Homme. Paris : Ed. de l'EHESS.
- Tovar, E. de  
1966 Vocabulario del Oriente peruano.  
Lima Peru : Universidad Nacional de San Marcos.

- Vickers, W.T.  
 1975a "El mundo espiritual de los Siona", Periplo n°4, 13-23. Madrid.
- 1975b "Meat is meat : the siona-secoya and the hunting prowess-sexual reward hypothesis." Latinoamericanist, vol.11 (1)
- 1976 Cultural adaptation to amazonian habitats : the Siona Secoya of Eastern Ecuador. Phd. University of Florida. Ann Harbour. Xerox University microfilms.
- 1979 "An analysis of Amazonian hunting yields as a function of settlement age." Communication au symposium "Protein procurement by native amazonian population". 43<sup>e</sup> Congrès international des Américanistes. Vancouver.
- 1983 "Indian-white labor relations in Ecuador". Cultural Survival Quarterly, vol. 7 n°4 : 39-41.
- Vickers W.T. & Harris R.B.  
 1983 "The territorial dimension of Siona-Secoya and Encabellado adaptation". Adaptative response of native Amazonians. 451-479. Academic Press.
- Vieco, J. y Chavez, M.  
 1983 Al encuentro de la gente de Gataya : Estudio sobre la organización social Siona Secoya. Bogota.
- Villarejo, A.  
 1979 Asi es la selva. Estudio monográfico de la Amazonia Peruana. Departamento de Loreto. Iquitos, Peru : CETA.
- Wayne Stocks, A.  
 1981 Los Nativos invisibles. Lima, Perou : CAAAF.
- Weiner, A.  
 1983 La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes (Iles Trobriand). Paris, Le Seuil.
- Werner, D.  
 1984 "Paid sex specialists among the Mekranoti." Journal of Anthropological research 40 (3),394-405.
- Zimmermann, F.  
 1982 La jungle et le fumet des viandes. Paris : Hautes Etudes, Gallimard, Le seuil.

## TABLE DES MATIERES

|   |            |
|---|------------|
| Remerciements   | v          |
| INTRODUCTION  | 1          |
| NOTE LINGUISTIQUE   | 16         |
| <b>CHAPITRE PREMIER : HISTOIRE DES MAI HUNA</b>                         | <b>18</b>  |
| <b>1-1 : <u>LES MAI HUNA DANS LA LITTERATURE ETHNO-LINGUISTIQUE</u></b> | <b>20</b>  |
| <b>1-2 : <u>LES DONNÉES DES MAI HUNA</u></b>                            | <b>221</b> |
| <b>1-3 : <u>L'ETHNOHISTOIRE DES MAI HUNA</u></b>                        | <b>25</b>  |
| 1-3.1 : <u>Les Mai huna dans l'ensemble tukano occidental</u>           | 25         |
| 1-3.2 : <u>Découverte des groupes : les premières "entradas"</u>        | 30         |
| 1-3.3 : <u>L'évangélisation des groupes tukano occidentaux</u>          | 40         |
| 1-3.4 : <u>La disparition des Fayaqua.</u>                              | 63         |
| 1-3.5 : <u>Le temps du caoutchouc</u>                                   | 69         |
| 1-3.6 : <u>La période moderne.</u>                                      | 81         |
| <b>CHAPITRE II : L'ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE</b>                | <b>89</b>  |
| <b>2-1 : <u>L'ORGANISATION SOCIALE DES MAI HUNA</u></b>                 | <b>89</b>  |
| 2-1.1 : <u>L'unité résidentielle</u>                                    | 104        |
| 2-1.2 : <u>La communauté</u>  | 118        |
| 2-1.3 : <u>Le clan</u>  | 126        |
| <b>2-2 : <u>PARENTE ET ALLIANCE</u></b>                                 | <b>136</b> |
| 2-2.1 : <u>L'univers de la parenté</u>                                  | 139        |
| 2-2.2 : <u>La terminologie de parenté</u>                               | 142        |
| 2-2.3 : <u>Le fonctionnement du système</u>                             | 155        |
| 2-2.4 : <u>La parenté fictive</u>                                       | 166        |
| <b>2-3 : <u>L'ORGANISATION POLITIQUE.</u></b>                           | <b>174</b> |
| 2-3.1 : <u>Le chef civil</u>  | 178        |
| 2-3.2 : <u>Le chef de guerre</u>  | 180        |
| 2-3.3 : <u>Le chamane</u>   | 182        |
| 2-3.4 : <u>Le pouvoir et les femmes</u>                                 | 187        |
| <b>CHAPITRE III : LES PRINCIPES DE LA REPRODUCTION DES HOMMES</b>       | <b>191</b> |
| <b>3-1 : <u>LES REPRÉSENTATIONS MYTHIQUES DE LA CONCEPTION</u></b>      | <b>193</b> |
| 3-1.1 : <u>Première figure (Maineno)</u>                                | 194        |
| 3-1.2 : <u>Deuxième figure (les enfants cachés)</u>                     | 197        |
| 3-1.3 : <u>Troisième figure (l'enfant-soleil)</u>                       | 203        |
| 3-1.4 : <u>Le langage de la reproduction</u>                            | 208        |
| <b>3-2 : <u>SEXUALITÉ ET REPRODUCTION</u></b>                           | <b>211</b> |
| <b>3-3 : <u>SEXE ET POLITIQUE</u></b>                                   | <b>215</b> |
| <b>3-4 : <u>CONCEPTION ET PRODUCTION D'UN ENFANT</u></b>                | <b>227</b> |
| 3-4.1 : <u>Les relations sexuelles</u>                                  | 227        |



|   |   |     |
|---|---|-----|
| 3-4.2 :   | <u>La conception</u>                                    | 228 |
| 3-4.3 :   | <u>La grossesse</u>                                     | 233 |
| 3-4.4 :   | <u>La naissance, la couvade</u>                         | 237 |
| 3-4.5 :   | <u>Le premier temps de l'enfant</u>                     | 243 |
| <b>CHAPITRE IV : LA CONSTRUCTION DE L'IDENTITE SEXUELLE</b> |   | 247 |
| 4-1 :   | <u>LE VOCABULAIRE DU CYCLE DE VIE</u>                   | 251 |
| 4-2 :   | <u>LE PREMIER ÂGE DE L'ENFANT</u>                       | 254 |
| 4-3 :   | <u>LE CHEMIN DE LA PUBERTÉ</u>                          | 259 |
| 4-4 :   | <u>LA PUBERTÉ</u>                                       | 265 |
| 4-4.1 :   | <u>La puberté féminine</u>                              | 266 |
| 4-4.2 :   | <u>La puberté masculine</u>                             | 271 |
| 4-4.3 :   | <u>Puberté, initiation, identité sexuelle</u>           | 274 |
| 4.5 :   | <u>L'ÂGE ADULTE ET REPRODUCTEUR</u>                     | 290 |
| 4-5.1 :   | <u>La définition de l'homme</u>                         | 292 |
| 4-5.2 :   | <u>La définition de la femme</u>                        | 296 |
| 4-6 :   | <u>LE DERNIER ÂGE DE LA VIE</u>                         | 301 |
| 4-7 :   | <u>LA VIE DANS LA MORT</u>                              | 304 |
| <b>CHAPITRE V : LA SCANSION DU TEMPS</b>                    |   | 309 |
| 5.1 :   | <u>LES REPRÉSENTATIONS DE LA MORT</u>                   | 309 |
| 5-1.1 :   | <u>Les pratiques décrites dans la littérature</u>       | 310 |
| 5-1.2 :   | <u>Le mythe du chemin des morts</u>                     | 311 |
| 5-1.3 :   | <u>L'origine de la mort</u>                             | 316 |
| 5-1.4 :   | <u>L'accès de la terre primordiale</u>                  | 317 |
| 5-1.5 :   | <u>La difficile séparation des vivants et des morts</u> | 321 |
| 5-2 :   | <u>LES GRANDES DIVISIONS DU TEMPS</u>                   | 326 |
| 5-3 :   | <u>LES MARQUEURS DU TEMPS</u>                           | 330 |
| 5-3.1 :   | <u>Les êtres nocturnes</u>                              | 330 |
| 5-3.2 :   | <u>Les astres</u>                                       | 331 |
| 5-3.3 :   | <u>Les cigales saisonnières</u>                         | 342 |
| 5-4 :   | <u>LE CALENDRIER DES ACTIVITÉS SAISONNIÈRES</u>         | 352 |
| 5-5 :   | <u>LE TEMPS SOCIAL</u>                                  | 357 |
| <b>CHAPITRE VI : LE VISAGE FÉMININ DE LA NATURE</b>         |   | 361 |
| 6-1 :   | <u>LES ESPACES DU MONDE MAI HUNA</u>                    | 366 |
| 6-1.1 :   | <u>L'espace terrestre</u>                               | 366 |
| 6-1.2 :   | <u>L'espace souterrain</u>                              | 368 |
| 6-1.3 :   | <u>L'espace aquatique</u>                               | 370 |
| 6-1.4 :   | <u>L'espace céleste</u>                                 | 371 |

|  |            |
|--|------------|
| <b>6-2 : <u>LES ÊTRES DE LA NATURE</u></b>                             | <b>374</b> |
| <b>6-3 : <u>LE MONDE VEGETAL ET LA NATURE DES FEMMES</u></b>           | <b>379</b> |
| 6-3.1 : <u>La matière végétale des femmes</u>                          | 379        |
| 6-3.2 : <u>le monde du jardin</u>                                      | 386        |
| 6-3.4 : <u>Le monde de la forêt</u>                                    | 402        |
| <b>6-4 : <u>LES "MÈRES" MAITRESSES DE LA NATURE</u></b>                | <b>406</b> |
| 6-4.1 : <u>Les mythes d'origine des animaux</u>                        | 408        |
| 6-4.2 : <u>La classification des animaux</u>                           | 411        |
| 6-4.3 : <u>Les autres maîtresses de la nature : les "mères"</u>        | 420        |
| 6-4.4 : <u>Les rapports entre les hommes et les animaux</u>            | 425        |
| <b>CHAPITRE VII :</b>  |            |
| <b>L'ORGANISATION DU TRAVAIL ET LE PARTAGE DES FRUITS</b>              | <b>431</b> |
| <b>7-1 : <u>LA SOCIOLOGIE DU TRAVAIL</u></b>                           | <b>438</b> |
| 7-1.1 : <u>Les échanges de l'unité conjugale</u>                       | 439        |
| 7-1.2 : <u>Les échanges de l'unité domestique</u>                      | 442        |
| 7-1.3 : <u>Les échanges au sein de l'ensemble résidentiel</u>          | 446        |
| 7-1.4 : <u>Les échanges au sein de la communauté</u>                   | 448        |
| 7-1.5 : <u>Organisation et finalité du travail</u>                     | 449        |
| <b>7-2 : <u>LA DIVISION SEXUELLE DU TRAVAIL</u></b>                    | <b>453</b> |
| 7-2.1 : <u>La chasse et la pêche</u>                                   | 455        |
| 7-2.2 : <u>La cueillette</u>   | 481        |
| 7-2.3 : <u>Le jardinage</u>  | 486        |
| 7-2.4 : <u>Le travail domestique et artisanal</u>                      | 505        |
| 7-2.5 : <u>Les caractéristiques de la division sexuelle du travail</u> | 513        |
| <b>7-3 : <u>LE PARTAGE DES FRUITS</u></b>                              | <b>515</b> |
| 7-3.1 : <u>Le code alimentaire</u>                                     | 516        |
| 7-3.2 : <u>Le symbolisme des échanges de produits</u>                  | 520        |
| 7-3.3 : <u>Les repas cérémoniels</u>                                   | 524        |
| 7-3.4 : <u>Les boissons rituelles</u>                                  | 528        |
| <b>CONCLUSION</b>  | <b>556</b> |
| <b>BIBLIOGRAPHIE</b>   | <b>568</b> |
| <b>LISTE DES CARTES</b>  | <b>593</b> |
| <b>LISTE DES CROQUIS ET FIGURES</b>                                    | <b>594</b> |
| <b>LISTE DES TABLEAUX</b>  | <b>594</b> |
| <b>LISTE DES PHOTOS</b>  | <b>595</b> |
| <b>LISTE DES ANNEXES</b>   | <b>596</b> |

## LISTE DES CARTES.

|              |   |    |
|--------------|---|----|
| CARTE N°1 :  | <u>Localisation des mai huna en Amérique du Sud</u>                     | 2  |
| CARTE N°2 :  | <u>Zone septentrionale : localisation des ethnies au 17 ème siècle</u>  | 33 |
| CARTE N°3 :  | <u>Zone méridionale : localisation des ethnies au 17 ème siècle</u>     | 38 |
| CARTE N°4 :  | <u>Déplacements commerciaux de quelques ethnies au 18ème siècle</u>     | 43 |
| CARTE N°5 :  | <u>Zone septentrionale : localisation des ethnies au 18ème siècle</u>   | 47 |
| CARTE N°6 :  | <u>Zone méridionale : localisation des ethnies au 18ème siècle</u>      | 55 |
| CARTE N°7 :  | <u>Localisation des groupes oyo, murciélaço, quaque au 18ème siècle</u> | 61 |
| CARTE N°8 :  | <u>Localisation des ancêtres des Mai huna au 19ème siècle</u>           | 70 |
| CARTE N°9 :  | <u>Zone méridionale : le travail du caoutchouc</u>                      | 79 |
| CARTE N°10 : | <u>Zone méridionale : localisation des Mai huna au 20ème siècle</u>     | 86 |

## LISTE DES CROQUIS ET FIGURES

|   |         |
|---|---------|
| CROQUIS N°1 : <u>La maison in : Tessmann 1930 : Tafel 42.</u>             | 109     |
| FIGURE N°1 : <u>Les niveaux de l'identité tukano occidentale</u>          | 102     |
| FIGURE N°2 : <u>L'ensemble tukano occidental</u>                          | 103     |
| FIGURE N°3 : <u>L'organisation résidentielle des Mai huna</u>             | 108     |
| FIGURE N°4 : <u>Disposition des unités résidentielles des communautés</u> | 115-116 |
| FIGURE N°5 : <u>Configurations de la relation croisée</u>                 | 150     |
| FIGURE N°6 : <u>La relation d'alliance</u>                                | 152     |
| FIGURE N°7 : <u>Exemple de cas complexes de compérage/ parrainage</u>     | 169     |
| FIGURE N°8 : <u>Représentation du corps social</u>                        | 226     |
| FIGURE N°9 : <u>Les frontières des groupes sociaux</u>                    | 255     |
| FIGURE N°10 : <u>Le calendrier des saisons et des activités</u>           | 356     |
| FIGURE N°11 : <u>Représentation des espaces</u>                           | 373     |

## LISTE DES TABLEAUX

|   |     |
|---|-----|
| TABLEAU N°1 : <u>Structure des alliances</u>  | 138 |
| TABLEAU N°2 : <u>Structuration des groupes sociaux dans les occasions cérémonielles</u> | 166 |
| TABLEAU N°3 : <u>La classification des êtres de la nature animée</u>                    | 415 |
| TABLEAU N°4 : <u>L'organisation du monde de la nature</u>                               | 424 |
| TABLEAU N°5 : <u>La division sexuelle du travail de chasse et de pêche</u>              | 480 |
| TABLEAU N°6 : <u>La division sexuelle du travail de jardinage</u>                       | 504 |
| TABLEAU N°7 : <u>La division sexuelle du travail domestique et artisanal</u>            | 512 |
| TABLEAU N°8 : <u>La classification des aliments</u>                                     | 517 |
| TABLEAU N°9 : <u>La valeur sociale des aliments</u>                                     | 521 |

## LISTE DES PHOTOGRAPHIES ET ILLUSTRATIONS

Photo 1 : Duku dei, Bigè ŷyo, Sũki bokeo. Tessman 1930 15  
(Personnes identifiées par des mai huna du Yanayacu)

Les photographies sont insérées entre les pages numérotées des annexes.

Photo 2: Une maison de Mamadadi.

Photo 3 : Le centre de Puerto Huaman (Yanayacu). Entre 601-602

Photo 4 : Enrique ŷye, Totoya.

Photo 5 : Lidia oyo, Totoya.

Photo 6 : Wilfredo oyo, Totoya. (Algodon) Entre 610-611

Illustration 7 : Le monde de la terre. Entre 632-633

Photo 8 : Mačika fait la poterie.

Photo 9 : Luciano cuit les poteries de sa femme. Entre 637-638

Photo 10 : Vue du Sucusari.

Photo 11 : Et l'eau a beaucoup crũ... Entre 644-645

Photo 12 : Tori ŷye prêt à chanter pour Nukeo.

Photo 13 : Mačika ŷye prépare les semis de pifuayos.

Photo 14 : Les petites femmes font la chicha de pifuayo.  
Entre 665-666

Illustration 15 : Le monde dessous la terre. Entre 697-698

Photo 16 : Prélude à la récolte de premier manioc.

Photo 17 : Le premier manioc est pelé dans le jardin.  
Entre 704-705

Photo 18 : Miña dei prépare le yagé.

Photo 19 : Miña dei invite les femmes et les "mères"  
à goûter son manioc.

Photo 20 : Danse autour de la bière de premier manioc.  
Entre 708-709

Photo 21 : Merida, Neyda, Delina, Nelly; ine gono toase.

Photo 22 : Le partage des fruits : la chicha de pifuayos.  
Entre 711-712

## LISTE DES ANNEXES

|   |     |
|---|-----|
| ANNEXE 1 : Les unités résidentielles des trois communautés      | 597 |
| ANNEXE 2 : Nomenclature et diagrammes de parenté.               | 602 |
| ANNEXE 3 : Mythologie.  | 608 |
| M.1 : 608   |     |
| M.2 : 608   |     |
| M.3 : 611   |     |
| M.4 : 617   |     |
| M.5 : 626   |     |
| M.6 : 638   |     |
| M.7 : 640   |     |
| M.8 : 646   |     |
| M.9 : 651   |     |
| M.10 : 656  |     |
| M.11 : 667  |     |
| M.12 : 668  |     |
| M.13 : 671  |     |
| M.14 : 672  |     |
| M.15 : 674  |     |
| M.16 : 679  |     |
| M.17 : 682  |     |
| M.18 : 684  |     |
| M.19 : 684  |     |
| M.20 : 685  |     |
| M.21 : 686  |     |
| M.22 : 694  |     |
| M.23 : 695  |     |
| M.24 : 697  |     |
| M.25 : 699  |     |
| M.26 : 701  |     |
| M.27 : 706  |     |
| M.28 : 708  |     |
| M.29 : 710  |     |
| ANNEXE 4 : Le système de calcul mai huna.                       | 713 |
| ANNEXE 5 : Liste des plantes cultivées et des plantes cueillies | 715 |
| ANNEXE 6 : Liste des noms d'animaux.                            | 721 |
| Table des matières des annexes.                                 | 736 |
| Index des groupes ethniques                                     | 737 |
| Index des matières  | 739 |
| Index des noms d'animaux  | 746 |
| Index des noms de plantes                                       | 751 |
| Liste des abréviations dans le texte                            | 755 |