



HAL
open science

Le système des "considérations" chez les Tuyuka du haut Rio Negro (Brésil-Colombie) : parenté, fêtes, genre et onomastique en Amazonie

Emmanuel Richard

► To cite this version:

Emmanuel Richard. Le système des "considérations" chez les Tuyuka du haut Rio Negro (Brésil-Colombie) : parenté, fêtes, genre et onomastique en Amazonie. Sociologie. Université de Nanterre - Paris X; Universidade de São Paulo (Brésil), 2021. Français. NNT : 2021PA100065 . tel-03508304v1

HAL Id: tel-03508304

<https://theses.hal.science/tel-03508304v1>

Submitted on 3 Jan 2022 (v1), last revised 18 Jan 2022 (v2)

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.

Membre de l'université Paris Lumières
École doctorale 395 : Espaces, Temps, Cultures
Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative

Emmanuel Richard

Le système des « considérations » chez les Tuyuka du haut Rio Negro (Brésil-Colombie)

Parenté, fêtes, genre et onomastique en Amazonie

O sistema das “considerações” entre os Tuyuka do Alto Rio Negro (Brasil-Colômbia)

Parentesco, festas, gênero e onomástica na Amazônia

Thèse présentée et soutenue publiquement le 09/07/2021
en vue de l'obtention du doctorat d'Ethnologie de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de M. Philippe Erikson (Université Paris Nanterre)
et de M. Renato Sztutman (codirecteur)

Jury * :

Rapporteuse :	Mme. Irène Bellier	DR, CNRS
Rapporteur :	M. François Correa Rubio	PR, Universidad Nacional de Colombia
Membre du jury :	Mme. Anne-Christine Taylor	DR, CNRS
Membre du jury :	M. Geraldo Andrello	PR, Universidade de São Carlos
Membre du jury :	Mme. Flora Cabalzar	MCF, Universidade de São Paulo

À la mémoire d'Higino Tenório

Remerciements

Mes remerciements vont aux personnes et institutions qui m'ont soutenu tout au long du processus de recherche, de réflexion, d'écriture et de transformation qu'a constitué la réalisation de cette thèse. Le parcours qui a mené à sa finalisation a été difficile, fait de peines et de joie, de doutes et d'espoir, de solitude et de partage.

A l'Université Paris Nanterre et à l'Université de São Paulo (USP) qui ont été des lieux d'apprentissage et d'échange fertiles, cadres de rencontres et de dialogue avec étudiants et professeurs qui ont nourri et inspiré la réflexion présentée dans ce travail.

Au Réseau Français d'Etudes Brésiliennes (REFEB) qui m'a octroyé en 2016 une bourse m'ayant permis de mener à bien une recherche de terrain de sept mois sur le haut Rio Negro. Au Legs Lelong en anthropologie sociale, dont les aides reçues deux années d'affilée, m'ont permis de mener à bien une seconde recherche de terrain en 2017 et de poursuivre mes activités de recherche au Brésil en 2018.

A mon laboratoire, le Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (LESC), qui m'a également octroyé un financement pour ma recherche de terrain en 2016 et qui a été un cadre accueillant et stimulant pour mes recherches. Au Centre spécialisé EREA (Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne) qui m'a offert l'opportunité de présenter à deux reprises ma recherche et d'en discuter avec des chercheurs de renom. Au CEStA (Centre d'Etudes Amérindiennes de l'USP), laboratoire qui m'a accueilli au Brésil et qui m'a permis d'apprendre et d'échanger au travers de séminaires passionnants.

Plus particulièrement, mes remerciements vont à mes directeurs de recherche, dont les encouragements, orientations et conseils ont été d'une valeur inestimable. A Nanterre, je remercie mon directeur de recherche Philippe Erikson qui dès les premiers pas de mon projet de recherche jusqu'à sa concrétisation a été d'une grande patience et disponibilité pour me soutenir et dialoguer sur la direction de mes travaux. Ses relectures méticuleuses du manuscrit, ses suggestions et indications bibliographiques, et les nombreux ouvrages qu'il m'a très gentiment donnés m'ont permis de clarifier et d'enrichir grandement mes travaux. Philippe m'a également accompagné dans les tortueuses démarches administratives qui m'ont permis de réaliser cette thèse en cotutelle entre la France et le Brésil, et m'a offert l'opportunité de présenter ma recherche dans le cadre de séminaires en France.

A l'USP, je remercie Renato Sztutman, qui a accepté de co-diriger mes recherches et qui m'a accompagné et conseillé tout au long de l'élaboration de la thèse. Renato a eu la patience de relire avec attention et de questionner les concepts et réflexions présentées dans la thèse, me forçant à définir et redéfinir des idées et arguments souvent trop vite formulés. De plus, le groupe de « désorientation collective » réunissant les étudiants de Master et Doctorat dirigés par Renato qu'il a coordonné tout au long de mes années de thèse a été un lieu de

discussions passionnantes, d'une grande valeur pour penser et repenser la rédaction de cette thèse.

Je remercie également les professeurs qui, tout au long de mon parcours universitaire en France et au Brésil m'ont tant appris et on fait naître en moi la passion pour l'ethnologie. A l'Université Paris Descartes, je remercie Jocelyn Bonnerave qui, dans mes années de Licence, grâce à ses cours de TD originaux et captivants m'a donné la curiosité et la volonté de me lancer dans la grande aventure de l'anthropologie. Toujours à Paris Descartes, je remercie mes professeurs de Master, Roger Renaud, Philippe Chaudat, Pierre-Yves Godard et enfin François-René Picon qui a dirigé mes recherches de Master 2.

A Nanterre, je remercie Jean-Pierre Chaumeil, Aurore Monod-Becquellin, Valentina Vapnarsky, Emmanuel De Vienne, Vincent Hirzel qui ont assisté à mes présentations et commenté mes travaux. Je remercie tout particulièrement Isabelle Daillant, qui a eu la patience et la gentillesse de m'aider dans l'analyse et l'exploitation de mon corpus de parenté, en m'accompagnant dans les rudiments de l'utilisation du logiciel Puck.

A l'USP, je remercie Marta Amoroso, qui lors de mon échange en Master m'a introduit, grâce à ses cours fascinants, à l'univers de l'ethnologie amérindienne ; Dominique Gallois qui a co-dirigé mes recherches en Master et a continué à m'apporter son soutien par la suite ; Marcio Silva qui m'a également aidé à analyser mon corpus de parenté.

Je suis également redevable aux chercheurs spécialistes du Haut Rio Negro qui m'ont encouragé, guidé et conseillé tout au long de ma recherche : Renato Athias, Geraldo Andrelo, Flora et Aloisio Cabalzar, Janet Chernela, Danilo Ramos, Pedro Lolli, Bruno Marques, Rafael Moreira, Melissa Oliveira, Elise Capredon et Milena Estorniolo.

Je remercie tout particulièrement mon collègue et ami Diego Pedroso pour son soutien dès le début de la thèse, pour m'avoir invité à participer du groupe de recherche *rio-negrino* coordonné par le professeur Geraldo Andrelo et pour ses réflexions et conseils précieux tout au long de ma recherche.

Je remercie les membres du NEAI (Centre d'Etude de l'Amazonie Indigène) de l'Université Fédérale d'Amazonas (UFAM) pour m'avoir invité à deux reprises à présenter ma recherche à Manaus et pour les précieux commentaires et observations des chercheurs, Amérindiens et non-Amérindiens : Gilton Mendes, Carlos Dias, João Paulo Barreto, João Rivelino Barreto, Jaime Diakara, Dagoberto Lima, Guilherme Soares, Ernesto Belo.

Merci aux étudiants du groupe de Renato : Paola Gilbram, Gabriel Bertolin, Luisa Girardi, Karen Shiratori, Marina Ghirotto, Guilherme Meneses, Fabio Zucker, Andre Batera, Emerson Oliveira pour leurs commentaires constructifs et retours motivants sur mon travail.

Je remercie mes collègues et amis brésiliens : Juliana Caruso pour son aide et ses conseils dans l'étude de mes données de parenté, Ana Gabriela et Ian pour leur soutien et pour les riches échanges sur l'ethnologie amérindienne, Maria Luisa pour ses encouragements.

A São Gabriel da Cachoeira, je remercie la FUNAI et son président à l'époque de mes recherches, Domingos Barreto ainsi que la Fédération des Organisations Indigènes du Rio Negro (FOIRN), et notamment à Almerida Ramos et Nildo Fontes pour leur soutien à ma recherche de terrain.

Merci à la communauté des Tuyuka de Puerto Colombia installés en ville pour leur accueil et leur participation à ma recherche, à Raimunda et ses enfants. Merci à Mario et à son épouse Catarina pour leur accueil et leur collaboration.

Je remercie également l'ISA (*Instituto Socioambiental*) pour le soutien logistique lors de mes recherches de terrain et tout particulièrement Pieter Van der Veld qui m'a prêté main forte et m'a accompagné dans la remontée du Tiquié, contre vents et marées, et qui m'a fait découvrir l'univers passionnant de l'astronomie tukano. Je remercie également Claudinho pour son aide et Julião pour sa compagnie sur le terrain et pour son aide en tant qu'interprète sur le Tiquié.

Merci à Clara, Vincent et Mahari pour leur accueil pendant mon séjour à São Gabriel en 2018.

Je ne peux oublier mes amis de longue date qui ont eu la patience de me soutenir tout au long de ce long parcours et qui m'ont fourni leurs encouragements et leurs avis, tout particulièrement Pierre pour ses relectures, pour sa collaboration dans la finition du CD et pour les conversations toujours passionnantes, Samia pour ses relectures et commentaires, Gabrielle, Romain, Olivier, Laureline et Eduardo pour leur bienveillance et leur soutien.

Merci à Gisele, qui a été à mes côtés pendant toutes ces années, qui a supporté mes angoisses et incertitudes, qui m'a donné la force et la volonté dans les moments de doute, et qui a partagé avec moi un peu de la beauté et de l'envoutement du haut Rio Negro ainsi que l'amitié et la bonne humeur des Tuyuka.

Ma gratitude va également à mes parents et à ma sœur qui m'ont soutenu et n'ont cessé de croire en mon projet.

Enfin, cette thèse est le fruit du dialogue entretenu avec les Tuyuka et les autres Amérindiens du Tiquié et de l'Inambu, Yebamasã, Tukano, Bará et Desana, parmi lesquels j'ai réalisé mon enquête, tout ce que j'ai écrit provient du savoir qu'ils ont accepté de partager, et c'est donc à eux que je dédie ce travail, en espérant qu'ils l'apprécieront.

Mes remerciements et pensées amicales vont à mes hôtes qui m'ont accueilli à São Pedro : João Bosco Rezende, son épouse Tereza et leurs enfants Alcimar, Jozival, Osmail et Gislaine. João Bosco, a été pour moi un interlocuteur et un grand ami. Tereza a également été une interlocutrice et amie, et m'a régalaé de *beiju*, *quinhãpira*, *minguau* et autres spécialités culinaires.

A São Pedro, je remercie également Feliciano, *capitão* de la communauté pour son accueil à chacun de mes voyages, pour avoir contribué à ma recherche et égayé mes séjours par son

humour et sa bonne humeur, son épouse Cecilia, ses fils Paulo et Mauro et leurs épouses, Maria da Gloria et Cleusia, avec qui j'ai fait plusieurs fois le voyage entre São Gabriel da Cachoeira et le Tiquié. Je remercie les connaisseurs Joãozinho, Ernesto, Paulino, Geraldino, Raimundo, José, Adão, Luciano, Gustavo, Joaquim, Antonio pour avoir accepté de partager, lors de conversations alimentées d'*ipadu*, leurs savoirs, leur sagesse, et leur humour. Je remercie leurs épouses Isabel, Deolinda, Anunciata, Quintina, Otilia, Helena, Deolinda, Avelina, Basilia, Geraldina pour leur collaboration et leur accueil.

Toujours à São Pedro, je remercie également les professeurs João Bosco Tenório, João Fernandes, Rafael, Marcos, Alexandre et leurs épouses Lucinete, Elizangela, Luz Sanaida, Maria Cleufa pour leur collaboration et leur participation à ma recherche ; les jeunes Edilson et Jonas pour leur aide dans l'apprentissage de la langue tuyuka et pour les retranscriptions. Je remercie également Evaldo et José Maria pour leur participation, et Orlando pour m'avoir invité à l'accompagner dans des excursions et parties de pêche sur les rivières, *igarapé* et dans les *igapó*, me faisant découvrir un peu de la magie de ces lieux.

A Cachoeira Comprida, Fronteira, Puerto Colombia et Trinidad, je remercie l'ensemble de la communauté pour m'avoir accueilli et pour avoir participé à ma recherche, et tout particulièrement le *baya* Higino Meira et le connaisseur Claudio de Cachoeira Comprida.

A Asunção do igarapé Onça, je remercie l'ensemble de la communauté pour m'avoir accueilli et avoir participé à ma recherche, et plus particulièrement Dario et son épouse Joaquina qui m'ont offert l'hospitalité, Alexandre, son épouse Maria Amazonina et ses enfants Renato et Odilão ainsi que Paulo, son épouse Paulina et son fils Ezequiel qui ont participé à ma recherche.

A Bela Vista (Brésil), je remercie l'ensemble de la communauté pour m'avoir accueilli, et plus particulièrement Cecilia et Agostino, Maria Estefania et Flavio, José et Maria Auxiliadora, Jorge et Leda pour avoir pour avoir participé à ma recherche.

Je remercie les connaisseurs tukano Avelino et Orlando pour leur contribution à la recherche.

A Santa Cruz do Inambu, je remercie Vicente, son épouse Alcidia et leurs enfants Geraldo, Jenivaldo et Paula qui m'ont offert l'hospitalité en 2016 ; le professeur Narciso, son épouse Patricia et leurs enfants qui m'ont hébergé en 2017. Vicente et Narciso ont été de grands amis et compagnons, et leur contribution à ma recherche a été d'une grande valeur. Alcidia et Patricia m'ont fait profiter de leurs grands talents culinaires et m'ont fait découvrir, aux côtés de leur famille, un peu l'univers somptueux des jardins de manioc du haut Rio Negro. Je remercie également le *capitão* et connaisseur Manoel (Mandu), pour m'avoir accueilli, accompagné lors de voyages sur le Papuri et pour sa contribution inestimable à mon enquête, ainsi que les connaisseurs Armando, Pedro, Francisco, ainsi que leurs épouses Luz Margarida, Ana Maria, Ondina, et leurs enfants pour avoir accepté de m'accueillir et pour avoir eu la patience de participer à ma recherche.

A São Miguel, je remercie l'ensemble de la communauté pour m'avoir accueilli et pour avoir participé à ma recherche, et tout particulièrement le professeur Raimundo et son fils Marcio.

A Melo Franco je remercie l'ensemble de la communauté pour m'avoir accueilli et pour avoir participé à ma recherche, et tout particulièrement le professeur Joaquim et son épouse professeure également Maria Eunice.

A Bella Vista (Colombie) je remercie l'ensemble de la communauté pour son accueil et sa collaboration, et plus particulièrement Sergio, son frère José et leur famille qui m'ont hébergé et guidé à plusieurs reprises sur le chemin entre le Tiquié et l'Inambu, ainsi que le connaisseur Miguel Lima pour sa contribution.

Je remercie également les Hupd'äh de la communauté de Santa Catalina et de San Joaquin qui m'ont guidé et accompagné entre le Tiquié et l'Inambu, et le professeur de la communauté de Santa Catalina qui m'a accueilli lors de mon passage en 2016 et 2017.

A Puerto Ibacaba je remercie l'ensemble de la communauté pour son accueil et sa collaboration, et plus particulièrement Genésio et sa famille pour son hospitalité.

A Puerto Esperanza, enfin, je remercie l'ensemble de la communauté pour son accueil et le *baya* Adriano pour sa participation.

Je n'ai point cette erreur commune de juger d'un autre selon que je suis. J'en crois aisément des choses diverses à moi. Pour me sentir engagé à une forme, je n'y oblige pas le monde, comme chacun fait ; et crois et conçois mille contraires façons de vie ; et, au rebours du commun, reçois plus facilement la différence que la ressemblance en nous.

Montaigne

Essais I, Chapitre XXXVII

S'il y a quelque chose qui revient de droit à l'anthropologie, ce n'est pas la tâche d'expliquer le monde d'autrui, mais bien celle de multiplier notre monde, « le peuplant de tous ces exprimés qui n'existent pas hors de leurs expressions ». Car nous ne pouvons pas penser *comme* les Indiens ; nous pouvons, tout au plus, penser *avec* eux.

Eduardo Viveiros de Castro

Métaphysiques cannibales, Chapitre 12

Résumé et mots clés

Résumé

Le système des « considérations » chez les Tuyuka du haut Rio Negro (Brésil-Colombie). Parenté, fêtes, genre et onomastique en Amazonie.

Cette thèse est le fruit d'une recherche ethnographique menée auprès des *Htāpinoponã* (Descendants de l'Anaconda de pierre) aussi connus sous le nom de *Dokapuara* et plus couramment Tuyuka. Plus spécifiquement, la recherche de terrain a été réalisée parmi les Tuyuka habitant le haut Tiquié et l'Inambu, cours d'eaux affluents du Vaupés, dans le haut Rio Negro, au nord-ouest de l'Amazonie, à la frontière entre le Brésil et la Colombie. La thèse est une réflexion sur la relationnalité amérindienne, pensée sous le prisme du genre, de la parenté et plus particulièrement de l'affinité, des fêtes et de l'onomastique, et dans une perspective diachronique. Les fêtes ou rituels, dans toute leur diversité, sont le cadre où se jouent et se transforment les relations de parenté, processus qui s'exprime au travers du système des *considérations*. Thème articulateur de la thèse, le concept de *considérations* correspond à une traduction autochtone d'un ensemble de concepts et de pratiques complexe, qui correspondent notamment à un système d'attitudes vis-à-vis des parents, consanguins et affins, caractérisé par l'expression de déférence et de respect (*akasuore*). Le système des *considérations* peut être pensé comme le langage de la parenté : il a trait à la connaissance et à l'usage de la terminologie de parenté, aux noms et aux surnoms qui définissent la « cartographie relationnelle » de chaque personne et collectif. La recherche peut être définie comme un questionnement sur la manière dont les *considérations* sont l'expression de processus de transformations dans une série de domaines sociologiques et conceptuels – le mariage et la relation conjugale, l'alliance, les festivités, l'onomastique, les relations à plaisanterie – et sur la façon dont ce processus est conçu et vécu du point de vue des Tuyuka.

Mots-clés

Haut Rio Negro, Tuyuka, rituel, parenté, genre, alliance, noms.

Resumo

O sistema das “considerações” entre os Tuyuka do Alto Rio Negro (Brasil-Colômbia). Parentesco, festas, gênero e onomástica na Amazônia.

Esta tese é resultado de uma pesquisa etnográfica realizada entre os *Htãpinoponã* (Descendentes da Anaconda de Pedra) também conhecidos como *Dokapuara* e mais comumente Tuyuka. Mais especificamente, a pesquisa de campo foi realizada entre os Tuyuka que habitam o alto Tiquié e Inambu, rios afluentes do Vaupés, no Alto Rio Negro, noroeste da Amazônia, na fronteira entre Brasil e Colômbia. A tese é uma reflexão sobre a relacionalidade ameríndia, pensada sob o prisma do gênero, do parentesco e mais especificamente da afinidade, das festas e da onomástica, e de uma perspectiva diacrônica. As festas ou rituais em toda a sua diversidade, são o cenário em que as relações de parentesco se desenrolam e se transformam, processo que se expressa através do sistema das *considerações*. Tema que articula a tese, o conceito de *considerações* corresponde a uma tradução nativa de um conjunto complexo de conceitos e práticas, o que se reflete, em particular, por um sistema de atitudes em relação aos parentes, consanguíneos e afins caracterizado pela expressão de deferência e respeito (*akashore*). O sistema das *considerações* pode ser pensado como a linguagem do parentesco: ele diz respeito ao conhecimento e uso da terminologia de parentesco, nomes e apelidos que definem o “mapa relacional” de cada pessoa e coletivo. A pesquisa pode ser definida como um questionamento sobre como o sistema das *considerações* expressa processos de transformação em uma série de campos sociológicos e conceituais – casamento, relação conjugal e de aliança, festas e rituais, onomástica, relações jocosas – e sobre como estes processos são concebidos e vivenciados da perspectiva dos Tuyuka.

Palavras-chave

Alto Rio Negro, Tuyuka, ritual, parentesco, gênero, afinidade, nomes.

Abstract

The system of "considerations" among the Tuyuka of the upper Rio Negro (Brazil-Colombia). Kinship, festivities, gender and onomastics in the Amazon.

This dissertation is the result of ethnographic research carried out among the *Htãpinoponã* (Descendants of the Stone Anaconda) also known as *Dokapuara* and more commonly Tuyuka. More specifically, the field research was carried out among the Tuyuka inhabiting the upper Tiquié and Inambu, tributary rivers of the Vaupés, in the Upper Rio Negro, northwest of the Amazon, on the border between Brazil and Colombia. This work is a reflection on Amerindian relationality, thought through the prism of gender, kinship and particularly affinity, festivities and onomastics, and from a diachronic perspective. The festivities or rituals, in all their diversity, are the setting in which kinship relations are played out and transformed, a process which is expressed through the system of *considerations*. As a theme that articulates the thesis, the concept of *considerations* corresponds to a native translation of a complex set of concepts and practices, which is reflected, in particular, by a system of attitudes towards consanguineous and affine, characterized by the expression of deference and respect (*akasore*). The system of *considerations* can be conceived as the language of kinship: it relates to the knowledge and use of kinship terminology, names and nicknames that define the "relational map" of each person and collective. This research can be defined as a reflection on how the system of *considerations* expresses processes of transformation in a series of sociological and conceptual fields – marriage and the conjugal relationship, alliance, festivities, onomastics, joke relationships – and on how these processes are conceived and experienced from the Tuyuka perspective.

Keywords

Upper Rio Negro, Tuyuka, ritual, kinship, gender, alliance, names.

Table des matières

Remerciements.....	5
Résumé et mots clés.....	11
Table des matières	14
Table des tableaux	17
Table cartes et des figures	18
Table des photographies.....	19
Note préliminaire	21
Note linguistique	22
Liste des sigles	24
Introduction.....	25
Résumé des chapitres	59
Partie I Des temps primordiaux aux « temps des Blancs » : les Tuyuka du Papuri et du Tiquié.....	65
Le haut Rio Negro : contexte et histoire.....	66
Chapitre 1 Le contexte ethnographique et historique de la recherche : le Tiquié et le Papuri, São Pedro et Santa Cruz do Inambu, São Gabriel da Cachoeira	69
1) Le Tiquié et São Pedro.....	71
2) Le Papuri et Santa Cruz do Inambu.....	110
3) Les Tuyuka et la ville	126
Chapitre 2 Aux origines de l’humanité et du savoir sur le monde	141
1) Histoires d’origine et autres histoires des anciens	141
2) Récits mythiques, trajectoire et définition des collectifs humains et de l’« être Tuyuka »	161
Chapitre 3 Qui sont les Tuyuka ? Un problème onomastique et ontologique.....	179
1) Noms, catégories de collectifs et organisation sociale	179
2) Comment se nomment les Tuyuka ? Différents noms et leur agentivité	195
Chapitre 4 Hiérarchie et Organisation sociale.....	211
1) Le clan ou sib : unité sociale la plus significative ?	211
2) Comparaison des listes des sibs tuyuka et leur organisation selon différentes sources : la question du classement et des noms des sibs.....	218
3) Hiérarchies, modes d’apparition et principe d’authenticité	249
Partie II Fêtes de boisson et de danse	271
Qu’est-ce qu’une fête chez les Tuyuka ?	272
Les fêtes en tant que Maisons (<i>wiseri</i>)	277

Chapitre 5 Fêtes de <i>caxiri</i> « privés » et communautaires, <i>wayuri</i> et fêtes patronales.....	281
1) <i>Caxiri</i> « individuels » ou « privés »	283
2) Fêtes de boisson (<i>caxiri</i>) communautaires	294
3) <i>Wayuri</i>	313
4) Fêtes patronales	319
Chapitre 6 <i>Basamori</i>	339
1) Préambule à la fête : la grande maison (<i>Basawi</i>), le contrôle et la conservation des instruments et des ornements	339
2) Fêtes de danse traditionnelle (<i>basamori</i>) et <i>dabucuri</i> (<i>basora</i>)	343
3) Rituels Masãkurawi (Jurupari)	368
Chapitre 7 Fêtes, transformation et continuité, performance.....	389
1) Fêtes, transformation et continuité.....	391
2) La fête du point de vue de la performance.....	409
3) Réflexions synthétiques sur les fêtes tuyuka	431
Partie III : Alliance, relations d'affinité et relation conjugale	449
Chapitre 8 : Transformations des relations d'alliance et d'affinité chez les Tuyuka.....	451
1) Alliance et descendance dans le nord-ouest de l'Amazonie : une réflexion à partir du cas Tuyuka	452
2) Transformations de l'alliance du point de vue des Tuyuka	469
3) Relation d'alliance, langue et « politique » : l'affinité du point de vue des collectifs et leur transformation, en lien au mythe, au rituel, à l'identité des collectifs et des personnes	489
Chapitre 9 L'alliance analysée à partir des données de parenté	511
1) Alliances des Tuyuka du Tiquié	513
2) Alliances des Tuyuka de l'Inambu.....	543
3) Note synthétique sur les alliances des sibs Tuyuka du Tiquié et de l'Inambu dans une perspective diachronique	559
Chapitre 10 : mariage, genre, conjugalité.....	575
1) Etudes de cas	585
2) Points de vue tuyuka sur le mariage.....	598
3) Relation conjugale et relations de genre.....	612
Partie IV : Transformation des <i>considérations</i> : alliance, relations à plaisanterie et hiérarchie	631
Chapitre 11 Transformation des <i>considérations</i> chez les Tuyuka : terminologie de parenté, relations d'affinité et « hiérarchie »	633
1) <i>Considérations</i> et terminologie de parenté.....	635

2) La transformation des <i>considérations</i> du point de vue de l’alliance et des relations d’affinité	655
3) Réflexion synthétique sur les <i>considérations</i> et leurs transformations.....	665
Chapitre 12 Les surnoms de personnes, une réflexion sur les noms à plaisanterie tuyuka	675
Introduction	675
Note sur l’humour chez les Tuyuka	680
1) Les surnoms de personnes.....	685
2) Quelques considérations sur les surnoms tuyuka et leur agentivité	711
3) Usage des surnoms et relations de parenté.....	719
Conclusion	743
Bibliographie	771
Annexes	787
<i>Annexe 1 : Histoire de la communauté tuyuka de Ñokõãpakaratudi, “colline de la grande étoile”, Santa Cruz do Inambu. Narrateur : Manoel de Souza.....</i>	<i>787</i>
<i>Annexe 1 bis : Histoire de la communauté tuyuka de Ñokõãpakaratudi, “colline de la grande étoile”, Santa Cruz do Inambu. Version originale en tuyuka. Narrateur : Manoel de Souza.</i>	<i>796</i>
Annexe 2 : Tableaux récapitulatifs des festivités tuyuka	826
Annexe 3 : Récit de Mandu (Manoel de Souza) : mariage des Tuyuka, époque des anciens et époque actuelle.....	835
Annexe 4 : Entretien avec Miguel Lima : transformation dans les mariages des Tuyuka	843
Annexe 5 : Entretien avec Higinio Tenório : mariage des Tuyuka du Tiquié, éducation et transmission des savoirs	846
Annexe 6 : Entretien avec Geraldino : alliance et <i>considérations</i> entre collectifs.....	860
Annexe 7 : Récit de João Bosco Rezende : alliance, langue et politique.....	863
Annexe 8 : Trois récits de mariages « réussis ».....	867
Annexe 9 : Entretien avec Marcos : récit de mariage sur trois générations et commentaires sur les mariages « incorrects »	872
Annexe 10 : Entretien avec Geraldino : récit de son propre mariage et commentaires sur le thème du mariage et de ses transformations.....	877
Annexe 11 : Entretien avec Amarildo. Point de vue d’un jeune tuyuka sur le mariage.....	880
Annexe 12 : Terminologies Tukano et Makuna.....	883
Annexe 13 : Liste de surnoms masculins (83) et féminins (8).....	884
Annexe 14 : Extraits musicaux (CD)	888
Annexe 15 : Lexique des termes régionaux et concepts en langue tuyuka	890

Table des tableaux

Tableau 1 : caractéristiques écologiques du Tiquié (source : ISA)	72
Tableau 2 : différentes catégories de gens selon la forme d'apparition	171
Tableau 3 : différentes catégories de collectifs humains selon des critères socio-politiques	171
Tableau 4 : Mosaïque onomastique pour désigner le peuple tuyuka	206
Tableau 5 : « Structure sociale tuyuka : chefs et servants » extrait de Dutra (2010 : 63)	223
Tableau 6 : Tuyuka du Tiquié, ensemble 1.....	223
Tableau 7 : Tuyuka du Tiquié, ensemble 2.....	224
Tableau 8 : Tuyuka de l'Inambu	224
Tableau 9 : récapitulatif des performances et de leurs caractéristiques symboliques et sociologiques.....	428
Tableau 10 : <i>Dasia Metarã</i> , alliances selon le sib et/ou groupe linguistique du conjoint	514
Tableau 11 : <i>Dasia Metarã</i> , alliances selon groupe linguistique du conjoint	515
Tableau 12 : <i>Dasia Pakarã</i> , alliances selon le sib et/ou groupe linguistique du conjoint.....	518
Tableau 13 : <i>Dasia Pakarã</i> , alliances selon groupe linguistique du conjoint	518
Tableau 14 : <i>Miño Dokapuara</i> , alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint	522
Tableau 15 : <i>Miño Dokapuara</i> , alliances selon groupe linguistique du conjoint	523
Tableau 16 : <i>Kumumuãponã</i> , alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint	526
Tableau 17 : <i>Kumumuãponã</i> , alliances selon groupe linguistique du conjoint	526
Tableau 18 : <i>Okokapeaponã</i> , alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint	531
Tableau 19 : <i>Okokapeaponã</i> , alliances selon groupe linguistique du conjoint	532
Tableau 20 : <i>Opaya</i> , alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint.....	535
Tableau 21 : <i>Opaya</i> , alliances selon groupe linguistique du conjoint.....	536
Tableau 22 : <i>Wisetutira</i> , alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint	543
Tableau 23 : <i>Wisetutira</i> , alliances selon groupe linguistique du conjoint.....	543
Tableau 24 : <i>Paikuroparamerã</i> , alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint	547
Tableau 25 : <i>Paikuroparamerã</i> : alliances selon groupe linguistique du conjoint	548
Tableau 26 : <i>Porõparamerã</i> , alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint.....	551
Tableau 27 : <i>Porõparamerã</i> , alliances selon ou groupe linguistique du conjoint	551
Tableau 28 : <i>Wese Dokapuara</i> , alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint	555
Tableau 29 : <i>Wese Dokapuara</i> , alliances selon groupe linguistique du conjoint	556
Tableau 30 : Alliances des Tuyuka par groupes linguistiques	563
Tableau 31 : Alliances Tukano (haut Tiquié et haut Papuri) par groupe linguistique	573
Tableau 32 : terminologie tuyuka en référence, ego masculin, source : Cabalzar (2009)	637
Tableau 33 : terminologie de parenté Tuyuka « simplifiée » à G0 et G+1 (ego masculin)	650
Tableau 34 : termes employés entre différentes catégories d'affins, en référence et en adresse, usage des « anciens » (élaboré à partir de Cabalzar, 2009 : 267 – 272)	650
Tableau 35 : termes employés entre différentes catégories d'affins, en référence et en adresse, usage « simplifié »	651
Tableau 36 : « euphémisation » et « ostentation » terminologique de l'affinité selon le statut de l'affin.	654
Tableau 37 : calendrier des fêtes	826
Tableau 38 : <i>types de fêtes et fréquence</i>	831

Tableau 39 : aperçu des types de fêtes et rituels.....	832
Tableau 40 : Terminologie tukano (ego masculin)	883
Tableau 41 : Terminologie makuna (ego masculin)	883

Table cartes et des figures

Carte 1 : Région du haut et moyen rio Negro : Terres Indigènes et ethnies.....	25
Carte 2 : Territoire tampon entre le Papuri et le Tiquié habité par les Tuyuka, les Bará et les Hupd'äh	37
Carte 3 : Région du Tiquié et du Papuri	69
Carte 4 : Haut Tiquié, détail de la région de prédominance tuyuka.....	70
Carte 5 : São Pedro et ses environs.	84
Carte 6 : Rivière Papuri.	110
Carte 7 : Carte représentant les alentours de Santa Cruz, réalisée par les habitants de la communauté de Santa Cruz do Inambu.	110
Carte 8 : Localisation des malocas des aïeux. Réalisée par les habitants de Santa Cruz.	789
Carte 9 : Santa Cruz : communauté ancienne, fondée en 1962.....	790
Carte 10 : Santa Cruz : communauté actuelle, en 2017..	793
Figure 1 : instruments de Jurupari, trompettes et flûtes, source : S. Hugh-Jones, 1979 : 135)...	375
Figure 2 : dessin de F. Lana. « Deux hommes sont assis sur leurs bancs. Celui de droite est le père de la jeune femme, et celui de gauche est celui qui vient la demander en mariage ». (Lasmar, 2005 : 133).	471
Figure 3 : dessin de F. Lana. « Pendant que les deux discutent, les compagnons [du jeune homme] enlèvent la jeune femme. Cela se passait toujours la nuit ». (Lasmar, 2005 : 134).	472
Figure 4 : mariages de Feliciano et de ses enfants	541
Figure 5 : dessin de F. Lana. « Un couple est ici représenté allongé dans un hamac en fibres de buriti. C'est le signal que le jeune homme a plu à la jeune femme » (Lasmar, 2005 : 134).	581
Figure 6 : dessin de F. Lana. « Dans ce dessin on voit un couple qui danse le cariço. À cet instant, les deux commencent à se plaire et à tomber amoureux. Ils se serrent les doigts pendant la danse » (Lasmar, 2005 : 135).	583
Figure 7 : mariages des enfants d'Emilio	600
Figure 8 : mariage de Terezinha	600
Figure 9 : mariages des enfants de Raimunda.....	601
Figure 10 : mariages de Bibiana et de sa fille Anunciata	601
Figure 11 : mariage de Marcos.....	603
Figure 12 : dessin de F. Lana. « Le jour suivant celui où il a reçu sa femme, le jeune homme part à la pêche. Au retour, il offre un lot de poisson à son épouse pour la première fois. On dit que quand elle n'accepte pas de se marier avec lui, elle refuse le poisson » (Lasmar, 2005 : 138).	615
Figure 13 : dessin de F. Lana. « La femme offre un grand plat de poisson à manger au jeune homme. Quand la jeune femme ne plait pas au jeune homme, ce dernier refuse la nourriture qu'elle lui offre. » (Lasmar, 2005 : 138).	616

Figure 14 : ornements et instruments rituels, dessin réalisé par Leandro Dias de Souza (Dupo) et Geraldo Borges de Jesus (Paikuro), 14/09/2017. 791

Table des photographies

Photo 1 : vue aérienne du Tiquié.	71
Photo 2 : navigation sur le Rio Vaupés.	74
Photo 3 : port de la communauté de Matapi do Tiquié, proche de l'embouchure de la rivière. ..	76
Photo 4 : enfants tuyuka sur le Tiquié, à proximité de São Pedro.....	85
Photo 5 : grande maison (basawi) de São Pedro.....	87
Photo 6 : bâtiments de l'école Tuyuka.....	88
Photo 7 : chutes d'eau de l'igarapé Umari Norte, communauté de São Pedro (Tiquié).....	89
Photo 8 : habitation d'une famille tuyuka, São Pedro.	90
Photo 9 : une famille tuyuka devant sa maison.	91
Photo 10 : intérieur de la maison d'un homme yebamasã.	91
Photo 11 : famille yebamasã de São Pedro.	109
Photo 12 : homme yebamasã occupé au travail des jardins, avec l'aide d'un homme hupd'ah.	109
Photo 13 : une communauté sur le Papuri.	112
Photo 14 : port de la communauté de Santa Cruz do Inambu.	114
Photo 15 : centre communautaire (palhoça) de Santa Cruz do Inambu.....	117
Photo 16 : Une rue de São Gabriel da Cachoeira.....	130
Photo 17 : Une rue commerçante de São Gabriel da Cachoeira.	130
Photo 18 : Centre-ville et marché municipal de São Gabriel da Cachoeira.	131
Photo 19 : Une rue commerçante de São Gabriel da Cachoeira.....	131
Photo 20 : coucher de soleil sur le Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira.....	132
Photo 21 : Orlando et son sound system.....	290
Photo 22 : Orlando, Zé Maria et Gabriel.....	290
Photo 23 : les jeunes filles, Tuyuka et Yebamasã.....	291
Photo 24: les femmes.	291
Photo 25 : un homme de Santa Cruz plaisante avec un invité de Melo Franco.	298
Photo 26 : danse au rythme du forró.....	298
Photo 27 : un invité de Melo Franco savoure le caxiri aux côtés d'un invité de São Miguel.....	299
Photo 28 : pièce de théâtre, troupe féminine.	299
Photo 29 : pièce de théâtre, troupe féminine.	300
Photo 30 : pièce de théâtre, troupe masculine.	300
Photo 31 : pièce de théâtre, troupe masculine.	301
Photo 32 : dessin d'enfant pour la fête des pères.....	304
Photo 33 : dessins d'enfants pour la fête des pères.....	305
Photo 34 : chorale des enfants pour la fête des pères.....	305
Photo 35 : les pères reçoivent les offrandes de poisson boucané.....	305
Photo 36 : construction de la casa de apoio, au premier plan, le maitre d'œuvres, Adão.....	316
Photo 37 : les jeunes installent les feuilles de caraná pour recouvrir le toit.	316
Photo 38 : les hommes montent la charpente.	317

Photo 39 : les femmes soulèvent les feuilles de caraná pour les donner aux hommes.	317
Photo 40 : match de futsal pendant la fête patronale de São Pedro.	330
Photo 41 : le mat, orné de fruits et de denrées alimentaires devant la maloca de Caruru	331
Photo 42 : service du caxiri lors de la fête patronale à Caruru.....	331
Photo 43 : danse de cariço (perurige) à l’occasion d’un dabucuri réalisé au marché tuyuka de l’association AEITUM, São Gabriel da Cachoeira.	354
Photo 44 : Pêche pour les préparatifs de la fête.....	356
Photo 45 : Travaux des jardins.....	357
Photo 46 : Travaux des jardins.....	357
Photo 47 : Travaux des jardins.....	358
Photo 48 : une femme applique la peinture corporelle faite de teinture rouge carajuru à l’un des danseurs.	364
Photo 49: préparatifs des danseurs.....	364
Photos 50 et 51 : deux danseurs, un père et son fils, se parent pour la danse.....	365
Photo 52 : les danseurs plaisantent lors d’un intervalle entre deux sessions de danse.	365
Photo 53 : service du caxiri aux danseurs par les femmes.	366
Photo 54 : la <i>yugo</i> fait face aux danseurs.....	366
Photo 55 : la <i>yugo</i> , adossée à un pilier de la <i>palhoça</i>	367
Photo 56 : l’équipe des danseurs avec leurs ornements, accompagnés du <i>basegu</i>	368
Photo 57 : Peinture corporelle avec le pigment rouge carajuru.....	373
Photo 58 : les danseurs de Cachoeira Comprida s’apprêtent pour le <i>kapiwaya</i>	380
Photo 59 : danse de <i>kapiwaya</i> à Cachoeira Comprida.	380
Photo 60 : danse de <i>kapiwaya</i> à Cachoeira Comprida.	381

Note préliminaire

Annexes

Les annexes se trouvent en fin d'ouvrage. Elles comportent un **lexique des termes régionaux et des concepts en langue tuyuka** utilisés ainsi que divers matériels connexes à la présente thèse, comme des récits, extraits d'entretiens, tableaux et listes de noms.

Anonymat

J'ai conservé les noms réels de tous mes interlocuteurs cités, qui n'ont pas démontré le souhait d'être anonymisés. J'ai toutefois veillé à ne pas citer de noms dans les descriptions de situations sensibles.

Traduction, orthographe, conventions graphiques

Les paroles des enquêtés ont initialement été recueillies et transcrites majoritairement en portugais, mais aussi en tuyuka et en espagnol. Je me suis efforcé de les restituer en français le plus fidèlement possible.

Sauf mention spécifique, les traductions vers le français de citations en portugais, en espagnol et en anglais sont de l'auteur de ces lignes. Lorsque le passage est susceptible de présenter des ambiguïtés, le texte original ou une portion de celui-ci est présenté en note de bas de page dans la langue source.

L'orthographe des termes en langue amérindienne, des ethnonymes et des toponymes varie beaucoup dans le Haut Rio Negro. En ce qui concerne langue tuyuka, j'ai privilégié la graphie adoptée par l'Ecole Indigène *Utãpinoponã*-Tuyuka (voir note linguistique ci-dessous). Dans le cas de citations en langue tuyuka ou tukano, j'ai conservé les conventions adoptées par les chercheurs cités.

L'usage des italiques est réservé aux termes en langues étrangères (tuyuka, autres langues autochtones, portugais, espagnol, anglais, locutions latines) ainsi qu'aux concepts produits du raisonnement analytique propre à la présente étude.

Dans les chapitres sur la parenté, les relations sont déterminées à partir d'Ego, selon le comput anglo-saxon usuel en ethnologie. Sont donc employés, diversement combinés : M (mother) pour « mère » ; F (father) pour « père » ; Z (sister) pour « sœur » ; B (brother) pour « frère » ; D (daughter) pour « fille » ; S (son) pour « fils » ; W (wife) pour « épouse » ; H (husband) pour « époux » ; o (older) pour « aîné » ; y (younger) pour « cadet ».

J'ai opté pour ne pas employer exclusivement le « nous » académique, inadéquat lorsqu'il s'agit de restituer mon expérience sur le terrain, ni, à l'inverse, pour recourir à l'usage unique du « je », par trop personnel dans certains contextes. Les deux pronoms personnels sont donc employés alternativement. Le premier est privilégié dans les réflexions théoriques, le second dans les descriptions ethnographiques ou lorsque j'exprime un point de vue.

Note linguistique¹

La graphie des mots tuyuka – hormis les citations d’auteurs autochtones – est celle adoptée par l’Ecole Indigène *Ĥtãpinoponã*-Tuyuka, basée sur un consensus provisoire entre locuteurs et auteurs en ce qui concerne la meilleure façon de faire le registre de leur propre langue. Ils n’adoptent pas une écriture phonémique *stricto sensu*, et acceptent la variation orthographique des mots. Les caractéristiques nasales et tonales des mots, de même que les voyelles longues ou les groupes de voyelles, ne sont pas marqués systématiquement.

Les voyelles et les consonnes adoptées sont : a, b, d, e, g, h, i, k, m, n, o, p, r, s, t, u, ɥ, w, y, en plus des symboles de nasalité (r et g n’apparaissent jamais en début de mot).

Il existe une harmonie nasale ou orale dans le morphème : si la voyelle est orale, la consonne sonore l’est également ; si la voyelle est nasale, la consonne l’est également.

L’alphabet tuyuka correspond aux prononciations suivantes :

Voyelles

a, i, u se prononcent comme en portugais ;

e et **o** sont généralement très ouvertes, comme dans les mots portugais **fé** et **avó** ;

ɥ voyelle haute, non arrondie, et jamais antérieure comme le **i** (un conseil pour sa prononciation est de dire **u** avec les lèvres étirées, sans arrondir la bouche)² ;

le tilde, indique les voyelles nasales: **ã, ĕ, ĩ, õ, ũ, ỹ**.

Consonnes

p, t, k, b, d, g ne présentent pas de difficulté de prononciation ; ce sont des consonnes sourdes, qui présentent peu de variation allophonique ; le **p** se prononce comme en français sur l’Inambu et le Papuri, tandis que sur le Tiquié le **p** est prononcé sans fermer totalement les lèvres, et pour cette raison il sonne comme le **f** français.

Si un mot est de structure CVCV (consonne-voyelle-consonne-voyelle) et est accentué sur la seconde syllabe comme *pako* « maman », et si la seconde syllabe commence par une consonne sourde (*k, p, s, t*), dans certains cas la voyelle de la première syllabe commence sonore, et se termine sourde, étant prononcé de la manière suivante : [pah.kó]³ « maman ». Autres exemples :

¹ Sources : Cabalzar (2009 : 17-18) et Barnes (2012 : 9-14).

² Bien que ce conseil ait été pensé pour un lusophone, il me semble encore plus pertinent pour un francophone. En effet, **ɥ** ressemble bien davantage à un **u** français – à condition d’étirer les lèvres comme le conseille l’auteur – qu’au **u** portugais, qui correspond au son **ou** en français.

³ Le h dans l’annotation phonétique renvoie à un h aspiré. La graphie de la langue adoptée par l’école *Ĥtãpinoponã*-Tuyuka, dont l’avantage est sa simplicité, a néanmoins l’inconvénient de ne pas permettre de différencier les cas où cette forme de prononciation spécifique doit être appliquée –

wese [weh.sé] « jardin »

ake [ah.ké] « singe capucin brun (*Cebus apella*) »

ge et **gi** se prononcent, respectivement, comme dans guerre et guitare ;

k se prononce comme le **c** de *café* ;

t et **d** ne sont jamais palatales, c'est-à-dire que **ti**, **di**, **te**, **de** ne se prononcent jamais, respectivement, **tchi**, **dji**, **tché**, **djé** ;

b et **d** la prononciation de ces consonnes varie selon le contexte nasal ou oral, et selon la position dans le mot (initiale ou intervocalique) ;

s se prononce toujours comme le **s** de *salon*, jamais comme le **s** de *rose* ;

h se prononce comme le **h** anglais, comme dans *hat* ou *house* ;

y se prononce comme le **y** anglais dans *yes* ;

ñ correspond au **y** en contexte nasal ; il se prononce comme le **ñ** espagnol dans *españa* ;

r se prononce comme le **r** dans le mot portugais *caro* ;

w se prononce comme le **w** français sans arrondir les lèvres.

comme dans les exemples cités ici (repris de Barnes, 2012) – de ceux où elle ne l'est pas, c'est-à-dire dans les cas où la consonne initiale de la première syllabe est suivie d'une voyelle longue. Dans la graphie de la langue tukano, cette distinction est faite par l'inclusion de la lettre h, comme dans *pahko* (maman). Dans la graphie de la langue tuyuka établie par Barnes (*idem*), cette distinction est faite grâce à un redoublement de voyelle, qui indique la non application de cette prononciation spécifique, dans les mots à racine CVV, comme dans les exemples suivants (le c tient ici lieu du k dans la graphie de l'école tuyuka) :

peecāme [pe.é.kā.mē] « plier des branches »

pecame [peh.ká.mē] « four »

seepéo [se.e.pé.o] « ramasse et dépose »

sepero [seh.pé.ro] « espèce de lézard »

maasá [mā.ã.sá] « retirer et remettre dans quelque-chose »

masã [māh.sã] « croître, grandir »

Liste des sigles

AEITU : Associação da Escola Utãpinoponã Tuyuka

Association de l'École Utãpinoponã Tuyuka

AEITUM: Associação Indígena da Etnia Tuyuka Moradores de São Gabriel da Cachoeira

Association de l'Ethnie Indigène Tuyuka Habitants de São Gabriel da Cachoeira

ATRIART : Associação das Tribos Indigenas do Alto Rio Tiquié

Association des Tribus Indigènes du Haut Tiquié

DSEI : Distrito Sanitário Especial Indígena

District Sanitaire Spécial Indigène. Organisme créé par le gouvernement fédéral pour répondre aux attentes spécifiques des populations indiennes en matière de santé.

FOIRN: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

Fédération des Associations Indigènes du bassin du Rio Negro. L'une des plus importantes organisations autochtones du Brésil et d'Amazonie.

FUNAI : Fundação Nacional do Índio

Instance gouvernementale en charge des affaires indiennes au Brésil. Elle a succédé au SPI en 1967.

ISA : Instituto Socioambiental

Institut Socio-environnemental. Organisation de la Société Civile Brésilienne, sans fins lucratives, fondée en 1994, afin de proposer des solutions de manière intégrée aux questions sociales et environnementales avec comme cibles principales l'environnement, le patrimoine culturel, les droits humains et des populations.

SEMEC: Secretaria Municipal de Educação

Secrétariat Municipal d'Éducation.

UFAM: Universidade Federal do Amazonas

Université Fédérale de l'Amazonas

La rencontre vue des deux côtés du miroir : qui sont les Tuyuka pour l'anthropologue ? Qui est l'anthropologue pour les Tuyuka ? Bref essai d'anthropologie inversée.

C'était en 2012, par une belle matinée de février, un jeune homme blanc d'une vingtaine d'années, arborant d'étranges cheveux en tresse, barbu et moustachu, débarquait, accompagné par le *capitão*⁴ local, au port de la communauté de São Pedro (*Mõpoea*), située sur le haut Tiquié (*Mukasã*), rivière affluente du rio Vaupés. Le Vaupés est lui-même affluent du rio Negro (*Opekõ Dia*), à son tour principal affluent du fleuve Amazone (*Opekõ Dia*) (**voir carte 1** ci-dessus). La rencontre du rio Negro et du fleuve Amazone se situe en aval de l'actuelle métropole de Manaus, au Brésil, à plus de mille kilomètres au sud-est du lieu où je débarque ce jour-là. Quelle trajectoire avait amené ce jeune chercheur jusqu'à ce coin reculé du nord-ouest de l'Amazonie brésilienne, à la frontière de la Colombie ? Quelle a pu être la réaction des habitants de ce village à la vue de cet étranger ?

Les grands fleuves cités plus haut, plus particulièrement le Rio Negro, sont pensés par les Tuyuka comme des Fleuves de Lait (*Opekõ Dia*), c'est-à-dire comme des cours d'eau liés au lait maternel (*opekõ*), principe vital et de création. Ils sont liés au Lac de Lait (*Opekõtaro*), identifié dans les récits mythiques comme l'océan Atlantique, à l'embouchure de l'Amazone ou encore à la baie de Guanabara dans l'état actuel de Rio de Janeiro (Brésil), conçu comme

⁴ En analysant de façon comparative les différentes ethnographies du nord-ouest amazonien, on constate que la figure du *capitão* (pt.) ou *capitán* (esp.) est l'objet d'un certain flou conceptuel. Ainsi, selon Correa (2016 : 107), *capitán* renverrait au nom que les colons auraient attribué au leader traditionnel d'un groupe local, c'est-à-dire idéalement à l'ancêtre apical du clan : « Le village à la charge d'un "capitán", comme a été nommé par les colons le membre apical d'un clan et fondateur du groupe de résidence ». Toujours selon Correa (2016 : 109), « Le *capitán* est le représentant du groupe local : il dirige, inaugure et prépare toutes les rencontres, les relations et les événements sociaux, rituels et politiques » et « la responsabilité la plus importante du *capitán* est de sauvegarder la solidarité communautaire, de maintenir l'harmonie sociale et d'éviter la séparation de ses membres ». Selon Capredon (2016 : 657), *capitão* serait un « terme d'origine coloniale qui désigne dans le Haut Rio Negro les "chefs" des villages indiens. Dépourvus d'autorité, ils orientent les activités de leur communauté mais n'exercent aucune forme de commandement. Ce sont les interlocuteurs privilégiés des visiteurs extérieurs ». Chez les Tuyuka, lors de ma recherche, il m'a semblé que le *capitão* ne correspondait ni totalement à la figure du leader traditionnel (*wi makũ*) comme le décrit Correa, ni à celle d'un chef honoraire comme le décrit Capredon. Ces deux images très distinctes de la figure du *capitão* s'expliquent à mon sens en partie par un processus de transformation politique au sein des groupes locaux marqué, il me semble, par l'éclatement du leadership du leader traditionnel en différentes figures de leaders (voir **chapitre 1**).

lieu d'origine commun des peuples Tukano, mais aussi des Blancs, appelés par les Tuyuka « *Pekasã* », les « Gens du fusil »⁵. Ces fleuves et rivières sont bien connus des Tuyuka pour lesquels, comme pour leurs ancêtres, ces cours d'eau ont toujours été des voies de déplacement, des lieux de pêche, mais aussi et surtout des lieux sources de vie, de vitalité, de savoir, bien qu'également replets de dangers.

Ces cours d'eaux sont aussi connus car ils sont le scénario des récits d'origine, ils sont ponctués de lieux sacrés, les Maisons de Transformation (*Pamuri Wiseri*), des « lieux propres comme le ventre maternel » (Escola Indígena Htãopinoponã, 2005 : 123-127) où l'humanité primordiale, lors de son voyage de remontée du Fleuve de Lait, a marqué des arrêts. Ces lieux, remémorés au travers des récits, sont liés aux événements cosmiques et aux cycles annuels, auxquels les spécialistes rituels (*kumu*, ou *basei*⁶) se réfèrent dans leurs incantations (*basese*)

⁵ La narration de l'origine commune des peuples tukano comporte le récit du voyage de remontée des Gens de la Transformation (*Pamuri basoka*) – catégorie qui inclue tous les peuples du haut rio Negro ainsi que les Blancs – qui trouve son commencement dans le Lac de Lait (*Opekõtaro*), et qui se poursuit le long du cours du Fleuve de Lait (rio Negro), dans le ventre du Serpent ou Pirogue de Transformation (*Pamuri pino* ou *Pamuri yokosoro*) (Cabalzar, 2009 : 164). Ce récit sera abordé plus en détail dans notre **chapitre 2**. Le terme « Blanc » est une catégorie ethnique générique employée par les peuples autochtones de la région (comme partout dans les basses terres amazoniennes) pour se référer aux non-amérindiens. À ce sujet, selon Capredon (2016 : 35) : « dans le Haut Rio Negro, les habitants s'identifient avant tout comme « blancs » ou « indiens » et ils se disent « indiens » ou « indigènes », comme représentants d'une ethnie donnée. La catégorie « blancs » désigne tous les non-indiens, indépendamment de la couleur de leur peau. Un asiatique ou un afro-brésilien peuvent ainsi être qualifiés de la sorte ». Je nuancerais cependant au sujet des catégories « Indien » et « Indigène ». En effet, si au Brésil, comme le souligne Estorniolo (2020 : 13, note 2), la catégorie « indigène » est une « appellation habituelle en portugais qui n'a pas le même sens péjoratif existant dans la langue française », y compris du point de vue des peuples autochtones qui l'emploient pour s'auto-désigner par opposition aux non-amérindiens, le terme « Indien » (« *índio* » en portugais) a une connotation fortement péjorative et, chez les Tuyuka du moins, il est rarement employé pour s'auto-désigner, à la différence du terme « indigène ».

⁶ Selon Dutra, deux figures de spécialistes rituels pratiquant les incantations (*basese*) doivent être différenciées : d'une part le chamane (appelé *kumu* ou *basei*) et d'autre part le spécialiste d'incantation (« *benzedor* ») commun, appelé *basegu* ou *basera*, « qui n'est pas passé par la formation traditionnelle accompagnée par un maître-*basei* » (Dutra, 2010 : 206). Le *basegu* ou *basera* est néanmoins « connaisseur de certains rituels de chamanisme, considérés comme la base de la survie de la famille [...et] en l'absence de *yai* et *kumu* il protège spirituellement les membres d'une communauté » (*idem*). Toujours selon Dutra : « les noms *basei* et *kumu* sont des synonymes. Le mot *basei* vient de la langue tuyuka, il est employé uniquement par les Tuyuka. Le mot *kumu* fait partie de la langue tuyuka et de celles d'autres groupes du Vaupés qui emploient également ce terme. Pour

et lors de festivités organisées à des moments précis du calendrier saisonnier. Ils le sont aussi, enfin, à travers les voyages des habitants de São Pedro vers les communautés amérindiennes voisines ou distantes, de l'amont et de l'aval, et vers les villes de São Gabriel da Cachoeira ou de Manaus.

Quand les Tuyuka interrogent une personne sur son identité, ils demandent généralement d'où est cette personne, ou plutôt, de quel lieu elle est fils ou fille : « *no mak* ? ». On répond alors, par exemple, que l'on est fils de São Pedro (*Mõpoea mak*). Je ne savais rien de cela, ni presque de la langue tuyuka, lors de mon arrivée à São Pedro, et n'ai donc pas pu me présenter comme il se doit : en tant que fils de Paris, ou fils de France (*Paris mak*, *França mak*).

« Mais qui est donc ce Blanc ? » – cet étrange « *pekasã* » – ont dû se demander les habitants de São Pedro le jour de mon arrivée. Je suis né à Paris, en France, un territoire situé à plus de dix mille kilomètres à l'est, en traversant un océan qui, dans la cosmovision tuyuka, est le prolongement de l'immense Lac de Lait originel (*Opekõ taro*). Que représente cette terre d'où je viens pour les Tuyuka ? L'Europe sonne-t-elle dans leur esprit autrement que comme un simple mot abstrait ? Quelques années après ce jour de février de 2012, alors que je discutais avec un homme tuyuka de la communauté d'Asunção do Igarapé Onça, je l'entendis dire que son père, grand connaisseur, n'avait jamais cru à l'existence de ces villes

cette raison, le terme *kumu* est plus connu parmi les peuples du Vaupés. [...] La figure du *kumu* est très respectée et valorisée par les indigènes du Vaupés de par sa capacité de prévention, de protection et de guérison des maladies. Le mot *kumu*, en tuyuka, dérive du banc [où le chamane] s'assoit » (*ibid.* : 182). Et « les rituels de chamanisme *kumuãte* sont des pratiques exclusives aux chamanes [*kumu*]. Cependant, il existe des *benzedores* communs (*bahserá*) et certains chamanes *yaiwa* [...] qui pratiquent également certains rituels de *kumuãte*. Le mot *benzer* ou *benzimento* est d'origine occidentale, chrétienne. Il ne traduit pas dans sa totalité la signification des rituels de chamanisme *kumuãte* du Vaupés, car les rituels religieux des églises occidentales et orientales diffèrent des rituels spirituels pratiqués par les chamanes du Vaupés. Les Tuyuka emploient l'expression *kumuãte* ou *bahseré* pour se référer aux rituels de protection, de prévention et de guérison des maladies » (*ibid.* : 124). Au sujet du *yai*, voir le **chapitre 2** de la présente thèse. Si la typologie des spécialistes d'incantation énoncée par Dutra semble différencier clairement le *kumu/basei* du *basegu/basera* sur une échelle hiérarchique relevant du processus d'apprentissage et de la complétude des connaissances propres aux chamanes par opposition aux « *benzedores* communs », l'auteur confond parfois lui-même les termes en question, le terme *basegu/basera* étant souvent employé pour désigner de façon générique un spécialiste d'incantation, qu'il soit *kumu* ou « *benzedor* commun ».

et de ces pays qui composent le continent que l'on appelle Europe. Pour le cinéaste amérindien Takumã Kuikuro (dans le film « *ETE Londres – Londres como uma Aldeia* »), l'Europe est conçue comme le continent des « Hyper-Blancs ». La question que les Tuyuka m'ont toujours posée, et me posent toujours à propos de ma terre d'origine, est celle de savoir s'il s'agissait ou non d'une « grande ville ». Comme s'il n'était concevable, à leurs yeux, que les Blancs ne puissent habiter que dans des immenses villes, dans des territoires dépourvus de forêts, de rivières, et des êtres qui les peuplent.

J'étais pourtant loin d'être le premier non-Amérindien à visiter la communauté de São Pedro, ni même le premier anthropologue. Le cas de São Pedro est, à ce titre, spécifique du point de vue de l'intensité des flux de non-amérindiens, pour la plupart universitaires, s'étant rendus, et se rendant encore, pour des périodes plus ou moins prolongées à la communauté. Étant le siège de l'école indigène *Utãpinoponã*, la communauté a en effet reçu, depuis les années 1990, la visite d'un nombre impressionnant d'universitaires brésiliens, européens ou nord-américains, spécialistes des plus diverses disciplines, telles que l'histoire, l'astronomie, la musicologie, l'audiovisuel, l'archéologie, la linguistique, les mathématiques, l'agronomie, la botanique, participant au système d'enseignement original de l'école, pensée et organisée jusqu'au début des années 2010 en grande partie par le leader tuyuka Higino Tenório.

Durant mes séjours à São Pedro en 2016 et 2017, je donnerai moi-même des cours de langues vivantes (anglais, français et espagnol), ainsi que de géographie et d'anthropologie aux élèves de cours moyen de l'école tuyuka. Cet afflux de chercheurs extérieurs dérive largement de ce que la communauté, à travers son école et l'association (AEIT Θ) qui y est liée, a bénéficié de nombreux « projets » mis en place par l'ONG ISA (*Instituto Socio Ambiental*). Un anthropologue brésilien, Aloisio Cabalzar, et son épouse, Flora, travaillent avec les Tuyuka de São Pedro, en tant que chercheurs puis en tant que consultants pour l'ISA, depuis les années 1990.

En contraste avec cette situation particulière d'échange, en apparence profitable, entre non-Amérindiens et Amérindiens, l'anthropologue (aux côtés du prêtre, du missionnaire, du

commerçant, de l'orpailleur, du patron de l'époque du caoutchouc, du fonctionnaire de la FUNAI, du militaire de l'armée brésilienne, de l'infirmier de l'équipe du DSEI) représente l'une des figures auxquelles les populations autochtones de la région ont eu affaire depuis la fin du XIX^{ème} siècle. Cette histoire de contacts entre Amérindiens et non-Amérindiens dans la région du haut Rio Negro a été et est encore, comme dans toute l'Amazonie, marquée par la violence physique et morale envers les autochtones. Ajouté à cet historique de violence, l'intérêt pour les richesses de la forêt, qui ne s'éteint jamais du côté des Blancs, justifie la méfiance des Amérindiens quant aux intentions de tout visiteur.

Comme il n'est pas rare chez les populations amérindiennes d'Amazonie pour lesquelles le contact avec les non-Amérindiens est relativement récent, les figures d'hommes (plus rarement de femmes) blancs qui pénètrent sur leur territoire sont parfois fusionnées en un seul personnage, semblant, du point de vue natif, avoir les mêmes objectifs et prérogatives. L'anthropologue est souvent pensé comme une figure réunissant celle d'un prêtre, d'un missionnaire et d'un orpailleur. Ainsi, comme l'exprime l'emploi du terme « *pesquisador* » par les autochtones du haut Rio Negro aussi bien pour désigner les anthropologues que les biologistes, botanistes, zoologues et autres scientifiques que les chercheurs d'or, ces différents types de « chercheurs » ne semblent faire qu'un. En effet, comme le racontent beaucoup de récits plus ou moins légendaires qui circulent dans la région, tous ces allochtones sembleraient, du point de vue des Amérindiens, y être attirés (de façon plus ou moins affichée) pour exploiter les richesses d'or, de diamant et autres minerais précieux présents dans le sous-sol de cette partie de l'Amazonie. On m'a moi-même souvent questionné, malgré mon insistance à me présenter en tant qu'anthropologue et à m'efforcer de rendre clairs les objectifs de ma présence, sur la façon dont j'allais m'y prendre pour extraire l'or de la région, ou bien encore y chercher des diamants.

Lors de la remontée de la rivière et de mon passage dans des communautés amérindiennes du bas et moyen du Tiquié, on m'avait déjà pris à parti à plusieurs reprises, me demandant des comptes sur des faits relatifs aux projets menés par l'ISA. Alors que je m'étais déjà rendu compte, lorsque j'étais en ville, de l'importance de cette institution dans la région, je prenais mesure, alors que je pénétrais la rivière Tiquié, que les communautés de

ce cours d'eau ne recevaient la visite, en règle générale, que de chercheurs de l'ISA ou invités par cette institution. Pour ma part, je n'étais dans aucun de ces deux cas et cette situation représentait aussi bien un handicap pour me rendre chez les Tuyuka qu'un statut difficilement compréhensible pour mes interlocuteurs amérindiens.

Quelle utilité pourrais-je avoir pour les Tuyuka si, à la différence des membres de l'ONG, je ne pourrais pas réaliser de « projet » pour eux ? Un des rôles du *capitão* ou des hommes influents de la communauté, comme l'homme yebamasã qui m'y avait invité, semble être d'obtenir des Blancs une relation juste, ne tournant pas uniquement au profit de ces derniers, comme c'est souvent le cas, et d'obtenir des hommes et femmes politiques, fonctionnaires des institutions ou membres des ONG des « projets », de l'argent, ou des biens matériels. Qu'est-ce qu'un étudiant, sans ressources financières, pourrait donc bien leur offrir ?

Certains habitants de São Pedro – notamment l'homme yebamasã qui m'avait invité à faire ma recherche à la communauté – m'ont, dès le départ, donné l'exemple du père Justino, un homme tuyuka ayant fait des études religieuses et universitaires et qui, quelques années avant ma première visite, avait obtenu pour l'école tuyuka de São Pedro des ordinateurs. La seule contrepartie que je me proposais d'offrir aux Tuyuka en échange de leur autorisation à effectuer ma recherche parmi eux était, à l'époque, de leur apporter quand je l'aurai rédigé le résultat de mon étude. C'est sur ces interrogations et ces doutes que s'amorçait ma relation aux Tuyuka, qui allait se poursuivre pour de nombreuses années.

Trajectoire du chercheur et élaboration du sujet de recherche

J'arrivais donc à la communauté de São Pedro après plusieurs jours de voyage de remontée dans une barque d'aluminium (appelée localement *voadeira*), depuis la petite ville d'Amazonie brésilienne de São Gabriel da Cachoeira, située elle-même à plus de 800 kilomètres en amont de Manaus, et après avoir franchi de nombreux obstacles, physiques et bureaucratiques. Les obstacles avaient débuté en décembre 2011, lorsque, étudiant en ethnologie, j'avais conçu le projet de travailler avec une population amérindienne d'Amazonie pour ma recherche de mémoire de deuxième année. Je réalisai alors rapidement qu'il s'avérerait difficile, voire impossible, d'obtenir à temps une autorisation de la FUNAI

(Fondation Nationale de l'Indien, organe fédéral brésilien en charge de l'application et de la garantie des droits des peuples autochtones) pour entrer sur le territoire amérindien et y faire de la recherche, en particulier parce que j'étais étranger.

Je m'étais alors résigné à effectuer une recherche en contexte urbain, espace auquel j'étais habitué du fait de précédentes recherches de terrain et après plusieurs changements de caps, bien décidé à enquêter sur la problématique des relations de genre dans une ville amérindienne, je m'étais donc dirigé vers la ville de São Gabriel da Cachoeira, réputée être la « municipalité la plus indigène du Brésil » (voir Capredon, 2016 : 34).

La population qui m'intéressait alors plus particulièrement était le peuple Hupd'äh, appartenant à la famille linguistique Nadehup (anciennement désignés par le terme péjoratif Maku⁷), présenté dans les sources bibliographiques auxquelles j'avais eu accès comme peuple forestier, par opposition aux populations Tukano orientales, ensemble de peuples ayant en commun un même habitat, les berges des rivières, et partageant des caractéristiques linguistiques, cosmologiques et sociologiques proches. Travailler avec les Hupd'äh me paraissait cependant encore plus hors de portée dans mon cas, puisque ceux-ci vivaient dans des régions difficiles d'accès, à plusieurs jours de marche au cœur de la dense forêt amazonienne, alors que je n'imaginai même pas pouvoir ne serait-ce que mettre le pied en territoire amérindien, du fait des dispositifs légaux visant à protéger les territoires indigènes et les droits de ces derniers au Brésil.

C'est alors qu'en me documentant plus particulièrement sur le peuple Tuyuka, une des populations tukano orientales présentes sur la Terre Indigène du haut Rio Negro, je fis la connaissance d'un homme yebamasã⁸ - groupe de langue makuna, également tukano

⁷ Comme le souligne Ramos (2013 : 21), « le mot Maku est d'origine arawak et signifie "celui qui ne parle pas" ou "celui qui ne parle pas notre langue" Ma = préfixe privatif/ aku = parole), étant associé au "sauvage", aux indiens-de-la-forêt par opposition aux indiens-du-fleuve, comme les peuples tukano et arawak ». Pour une présentation récente et détaillée du contexte multiethnique propre à la région du haut Rio Negro, voir notamment Capredon (2016 : 35-53) et Estorniolo (2020 : 13-19).

⁸ La région où les Makuna sont les plus présents est localisée sur les rivières Apaporis et Pirá-Paraná (en particulier sur la rivière Komeya). Sur le haut Tiquié, en ce qui concerne le cours principal de ce cours d'eau, les Yebamasã représentent une population minoritaire du point de vue démographique.

oriental - qui résidait à la communauté de São Pedro et qui, ayant eu vent de mon intérêt à faire une recherche parmi les Tuyuka, m'invita à visiter sa communauté pour éventuellement y rester.

J'acceptai avec enthousiasme son invitation et, après plus d'un mois de pérégrinations dans les instances administratives de la petite ville amazonienne – qui m'avaient amenées à m'entretenir avec les autorités autochtones de la communauté, dont les professeurs et responsables de l'école Tuyuka, avec les fonctionnaires de la FUNAI, avec les responsables amérindiens de la FOIRN (Fédération des Organisations Indigènes du Rio Negro), avec les membres de l'ISA, et même avec les responsables de l'armée brésilienne – j'obtins enfin

Ils sont cependant très présents sur le Castanho, un des principaux affluents du Tiquié, où ils sont répartis entre plusieurs groupes locaux (communautés). Dans le cas de la communauté de São Pedro ils constituent un groupe d'affins co-résidents des Tuyuka, représentant une part importante des habitants du groupe local avec, au moment de ma recherche, six groupes domestiques sur la vingtaine qui compose le groupe local. Århem, dans ses premiers travaux (1981), affirme que les *Yebamasã* formeraient, avec les *Idemasã*, deux grands ensembles appartenant au groupe linguistique makuna. Ces deux grands ensembles fonctionneraient, selon la monographie d'Århem, comme des phratries exogamiques (composées de sibs entre lesquels il y a prohibition d'intermariages), liées entre elles par des alliances matrimoniales. À ce titre, les Makuna représenteraient, de même que les Cubeo, une exception à la règle d'exogamie linguistique qui prévaut chez la majorité des peuples tukano oriental. Cependant, comme le montre bien Cabalzar (2009 : 89), « la question de l'inexistence de l'exogamie linguistique [... chez les Makuna] est plus compliquée » que ce schéma initial présenté par Århem. En effet, Cabalzar souligne que les Makuna seraient composés de différents sibs qui, à l'origine, « parlaient des langues différentes et qui seulement récemment auraient adopté une langue commune » (*idem* : 90), idée affirmée à Århem lui-même, par ses interlocuteurs makuna. Plus récemment Århem, dans la présentation du livre de Luis Cayón (2002), a d'ailleurs admis que « la désignation Makuna convient mieux au groupe exogamique *Idemasa* (Gens de l'Eau), en accord avec ce qui est avancé par l'anthropologue colombien, et non à une communauté linguistique qui inclut deux groupes exogamiques (*Idemasa* et *Yebamasa*), comme dans ses travaux de 1981 » (Cabalzar, *ibid.*). Les nombreux cas d'« homogénéisation linguistique » relevés par Cabalzar (*ibid*) dans la région du Vaupés (notamment parmi des collectifs de langue tariana, desana, pira-tapuya et arapaso, ayant adopté la langue tukano comme « langue quotidienne ») sont des indices qui mènent l'auteur à considérer qu'il faut prendre avec précaution la question de l'exogamie linguistique. Dans la lignée de Cabalzar, mais également de Cayón et Chacon (2013), Pedroso (2019) remet en question, dans le cas des Cubeo, l'idée que la règle d'exogamie linguistique constituerait, si l'on peut dire, la pierre angulaire du soi-disant « système du Vaupés », invalidant, par là-même, l'idée que les Cubeo constitueraient une « exception » au système en question. La question de l'exogamie linguistique – en lien avec la définition de l'identité des personnes et des collectifs tukano oriental et de leurs relations, notamment au travers des valeurs régissant les formes de l'alliance matrimoniale et des relations d'affinité au sens large – occupera une place centrale dans la réflexion développée tout au long de cette thèse.

l'autorisation à entrer sur le territoire indigène où habitent les Tuyuka, une terre de presque 8 000 000 d'hectares, habitée par une vingtaine de peuples amérindiens.

Il me restait encore à préparer ce voyage qui s'avérait long, difficile et couteux, du fait de la distance et des obstacles naturels me séparant de ma destination. La première étape fut l'achat, en compagnie de l'homme yebamasã, d'une cargaison de ressources alimentaires, matériel de pêche et autres biens matériels d'usage chez les Amérindiens chez qui je me rendais, et qu'il me serait nécessaire d'emporter pour contribuer à ma propre alimentation sur place ainsi que pour les échanger avec les hommes et femmes autochtones contre les produits de la forêt et de la pêche. Ne disposant que de ressources financières très limitées, et les dépenses en essence pour un tel voyage étant d'un coût élevé, j'obtins par chance l'aide logistique de l'organisation gouvernementale brésilienne responsable de la santé des peuples autochtones de la région, le DSEI, dont une embarcation prenait la direction du haut Tiquié afin de rejoindre l'infirmerie (« *polo-base* ») de Pari-Cachoeira, grande communauté multiethnique située au niveau de deux dangereux rapides et où est installée une caserne du bataillon de frontière de l'armée brésilienne. À Pari-Cachoeira, comme il avait été convenu par radiophonie depuis São Gabriel, le *capitão* de la communauté de São Pedro, descendu rendre visite à sa fille mariée à un homme tukano de la communauté, m'attendait pour me mener jusqu'à sa communauté, au cours d'un trajet imposant de franchir les rapides de Jabuti-Cachoeira et les imposantes chutes de Caruru-Cachoeira.

À mon arrivée à São Pedro, lors de mon premier voyage en 2012, ma place dans la communauté était déjà toute trouvée : j'allais loger dans la « *casa de apoio* », petite maison en planches au toit de *caraná* (*Mauritia caraná Wallace*) dont la construction avait été réalisée avec le soutien de l'ISA, et dont la fonction était d'héberger les chercheurs invités et membres de l'ONG se rendant à la communauté. Ce qui avait été conçu comme un luxe pour le chercheur – une maison équipée avec des panneaux solaires, l'éclairage électrique, et même une cuisine avec évier et petit réchaud à gaz – se transformait en une embûche pour mon intégration à la communauté, m'imposant de vivre dans un cadre isolé, et contrariant mon idée de pouvoir vivre chez un habitant de la communauté, afin d'observer et participer aux tâches quotidiennes de la vie domestique. Par chance, à mon retour à São Pedro en 2016,

plus de quatre ans après ma première visite, la *casa de apoio* s'était écroulée. Celle-ci sera reconstruite en 2017 (voir **les photos 36 à 39**), mais j'eus dans l'entremise l'opportunité de loger chez une famille tuyuka de la communauté.

Mais revenons pour l'heure à mon premier séjour chez les Tuyuka. J'ai passé ainsi, entre février et mars 2012, un peu plus d'un mois à São Pedro, avec comme objectif d'enquêter sur les pratiques matrimoniales et, plus particulièrement, sur deux modèles que mes interlocuteurs opposaient dans leurs discours sur le mariage : celui, propre aux mœurs des « anciens », du rapt – c'est-à-dire de la capture des jeunes femmes provenant de peuples affins, le plus souvent provenant de groupes locaux distants, et qui constituait un acte hostile envers ces derniers – et celui du « *namoro* », relation amoureuse et consentie, qui serait le propre des nouvelles générations (Richard, 2012).

Au travers de l'analyse de récits et des commentaires de mes interlocuteurs, j'établis ainsi un parallèle entre les transformations dans les formes d'alliance matrimoniale, d'une part, et les transformations dans les relations d'affinité, d'autre part. En confrontant discours et pratiques, j'envisageais des aspects de continuité et, à l'opposé, des indices de transformation dans ces deux univers interconnectés, avec comme visée une meilleure compréhension de ce que ces domaines relationnels pouvaient révéler des relations de genre chez une population amérindienne d'Amazonie. Les pistes suggérées par ma recherche de mémoire m'avaient alors fait envisager l'existence d'un processus de construction et de déconstruction de l'altérité, de rapprochement et de relative pacification dans l'univers des relations entre hommes et femmes, d'une part, et d'autre part dans les relations entre affins, comme d'ailleurs entre Amérindiens et Blancs.

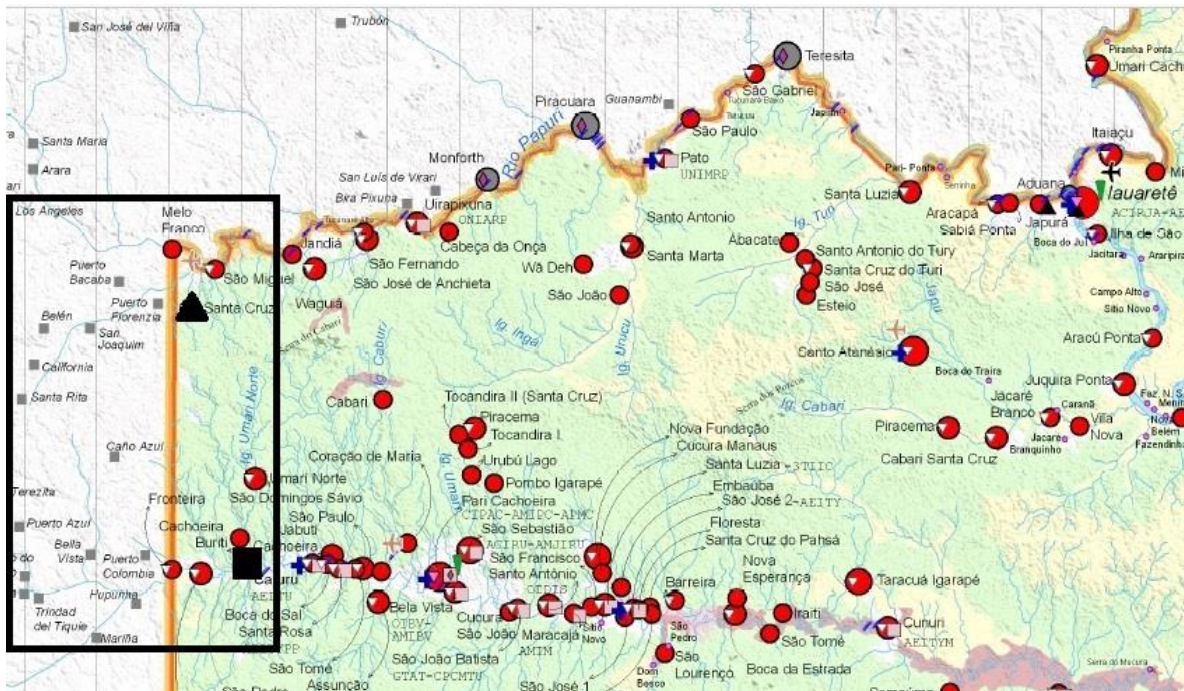
Après deux années d'interruption de ma navigation dans les eaux de la recherche universitaire, sans toutefois quitter l'ethnologie – je réalisai, en effet, en 2013, dans le cadre d'un service civique dans une ONG locale, une recherche dans les Andes péruviennes sur le thème de l'identité d'une communauté quechuaphone dans le contexte du contact aux entreprises d'extraction minières (Richard, 2013) – je décidai de reprendre ma recherche chez les Tuyuka, avec cette fois-ci un peu plus de temps que celui qui m'avait été octroyé en

Master. Mon objectif initial était, en effet, d'enquêter de façon plus approfondie sur les relations de genre et leurs transformations, notamment sous le prisme du mariage et de la relation conjugale.

En plus d'approfondir des thèmes comme celui de l'alliance, de la relation de genre et des transformations liées au contact culturel qui avaient été au centre de mes travaux précédents, l'objectif de la présente recherche a été, en comparaison de mes travaux de mémoire, d'en amplifier le spectre ethnographique dans deux directions. Le but fixé a été d'étendre, dans une perspective comparative, l'étude de terrain en menant des recherches chez les collectifs tuyuka de la région du Papuri, plus spécifiquement ceux de la rivière Inambu parmi lesquels aucune recherche en ethnologie n'avait encore été menée, à la différence des Tuyuka du haut Tiquié brésilien étudiés par A. Cabalzar (2009) et F. Cabalzar (2010). En 2016 et 2017, lors de deux voyages espacés, j'ai ainsi passé douze mois, répartis de manière équilibrée entre les communautés tuyuka de São Pedro (haut Tiquié brésilien) et de Santa Cruz do Inambu (haut Papuri brésilien), qui ont constitué les deux lieux principaux de la recherche de terrain, ainsi que dans la ville de São Gabriel da Cachoeira.

En parallèle, bien que de manière moins significative, la recherche de terrain a également été entreprise avec une visée transfrontalière, par l'intermédiaire de visites et de courts séjours parmi les Tuyuka du haut Tiquié et de l'Inambu colombien, notamment des groupes locaux de Bella Vista (igarapé Abiyu, affluent du haut Tiquié) et de Puerto Ibacaba (communauté située sur l'Inambu en amont de Santa Cruz). Les deux communautés en question se situent dans ce qui peut être qualifié de « zone tampon⁹ » entre le cours du Tiquié et celui du Papuri (voir **carte 2** ci-dessous).

⁹ Les cours supérieurs du Papuri et du Tiquié, de part et d'autre de la frontière entre le Brésil et la Colombie, sont reliés, dans l'interfluve, par une zone tampon, une région de passage entre les deux bassins, située presque intégralement en territoire colombien, où les Tuyuka, les Bará (affins des Tuyuka) et les Hupd'äh cohabitent. Elle est formée notamment de deux petits cours d'eau : la rivière Inambu, affluent du Papuri, et l'igarapé Abiyu, affluent du Tiquié (voir **carte 2**). Un des chemins possibles pour relier les deux rivières, emprunté par les Tuyuka au cours de leurs migrations au cours des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles (voir à ce sujet Cabalzar, 2009), passe par cette zone tampon. En partant de la communauté de São Pedro, on navigue en amont jusqu'à la communauté de Bella Vista, sur l'igarapé Abiyu, en passant par les communautés tuyuka de Cachoeira Comprida et Fronteira. Une fois



Carte 2 : (détail) territoire tampon entre le Papuri (nord) et le Tiquié (sud) habité par les Tuyuka, les Bará et les Hupd'äh (délimité par un rectangle vertical). São Pedro est symbolisé par un carré noir et Santa Cruz do Inambu par un triangle noir. Source : « Terras e comunidades indígenas no alto e médio Rio Negro » FOIRN-ISA, 2006 (détail).

La question du genre en Amazonie

La recherche entreprise dans le cadre de la thèse s'est initialement construite autour d'une tentative de comprendre les relations de genre telles qu'elles se manifestent au niveau des relations interpersonnelles et, plus spécifiquement, d'analyser comment sont vécus – de la perspective des hommes d'une part, et de la perspective des femmes d'autre part – le

à Bella Vista, en territoire colombien, on remonte, en pirogue ou à pied selon le niveau des eaux, un minuscule cours d'eau, le *caño azul*, qui mène à la communauté Hupd'äh de Santa Catalina, toujours en territoire colombien. De là, en traversant la forêt, on atteint en cinq ou six heures de marche la communauté Hupd'äh de San Joaquin puis, à une heure de marche, la communauté tuyuka de Puerto Ibacaba, sur l'Inambu, en amont de Santa Cruz. Il ne reste alors plus qu'à descendre le cours d'eau, en une ou deux heures de pirogue, jusqu'à atteindre cette dernière communauté, retournant finalement en territoire brésilien. C'est le chemin que j'ai parcouru, à plusieurs reprises, pour rejoindre Santa Cruz do Inambu en partant de São Pedro, guidé par des Tuyuka de Bella Vista et des Hupd'äh de Santa Catalina. Si les Tuyuka de l'Inambu et ceux du haut Tiquié ont connu une rupture dans leurs relations (voir **partie I**), les habitants du haut Tiquié et du haut Papuri entretiennent entre eux jusqu'aujourd'hui des réseaux d'échanges, basés notamment sur des alliances matrimoniales (voir la **partie III** de la présente thèse).

mariage et l'actuation des rôles sexués dans la vie quotidienne et rituelle. La visée a été également de mettre en lumière – à la manière d'auteures comme Overing (1975, 1983, 1991) ou McCallum (1989) – la distinction entre systèmes formels de parenté et relations interindividuelles telles qu'elles sont vécues du point de vue des Tuyuka. Comme on le verra plus loin, c'est notamment à travers d'une réflexion basée sur un concept issu de la pensée native, à savoir celui de *considérations*, que cet objectif primordial sera recherché. Toujours dans une approche se situant dans la lignée de ces auteures, le questionnement de la présente thèse porte également sur la façon dont sont représentés et construits les corps masculins et féminins dans une dynamique relationnelle, ainsi que sur les agentivités propres à chaque sexe.

La présente recherche s'est donc construite avant tout sur la base d'une étude sensible aux relations de genre chez les Tuyuka, qui, en partant du point de vue natif, s'est efforcée de repenser des conceptions occidentales et anthropologiques de notions liées à l'univers de la parenté. Ainsi, l'enjeu est ici de revisiter, en se basant sur le langage de la parenté et les théories natives, des catégories analytiques telles que celles de consanguinité et d'affinité, de descendance et d'alliance. De surcroît, le questionnement porte sur le sens et la validité des principes de patrilinearité et de hiérarchie, pensés comme prépondérants dans le cas des populations amérindiennes du nord-ouest amazonien. Pour ce faire, l'accent a été mis, lors de la recherche de terrain et dans le travail d'interprétation qui a suivi, sur une analyse relationnelle et dynamique et non sur l'étude de structures et de systèmes pensés comme évidents et fixes car régis par des règles immuables, qui émaneraient d'une entité abstraite que serait la Société.

Revenons pour l'instant au sujet du genre, point de départ de la réflexion qui a donné naissance à la présente recherche. Comme le souligne Descola (2001 : 92), un état de la question réalisé par Bellier (1993) dans les années 1990 a bien montré que jusque récemment, les études sur le thème du genre restaient peu nombreuses dans l'ethnologie des sociétés amazoniennes, en comparaison de l'abondance des publications sur ce domaine concernant la Mélanésie, où le genre s'est construit comme une question centrale pour toute étude portant sur les sociétés et cultures de cette région de l'Océanie. Les travaux de

Strathern (1972, 1988, 2001), basés sur l'étude de peuples mélanésiens, se distinguent tout particulièrement, en ce sens, en tant que référence en ce qui concerne l'anthropologie du genre.

Dans le contexte de l'Amazonie, le genre a été cependant pensé par certains auteurs – et surtout auteures – dont les analyses ont bien montré que, pour reprendre les mots de Bellier, « le genre est bon pour penser la société, et ce quel que soit le sexe de l'ethnologue » (1993 : 523). Certaines études sur l'Amazonie ont en effet révélé à quel point la polarisation masculin-féminin et la relation homme-femme étaient centrales, aussi bien sur le plan mythique que sur le plan rituel et dans les relations sociales pour les peuples amérindiens. La relation homme-femme, dont une des expressions la plus forte est la relation conjugale, apparaît comme aspect primordial de la relation entre affins. Elle peut être, par conséquent, conçue comme un aspect essentiel de la construction de l'identité des peuples amérindiens, où le « nous » se définit avant tout par rapport à l'Autre, dans un processus de construction réciproque des corps et des personnes.

Dans son analyse de la société Jivaro, Taylor parle ainsi de la relation entre l'homme jivaro et son beau-frère ou allié : « sans lequel il est impossible de faire la guerre, d'avoir une descendance, bref de devenir un Jivaro [...] il est par définition en tant qu'affin [...] un ennemi rapproché » (Taylor, 2000 : 312). Selon Taylor, « le rapport entre beaux-frères (WB/ZH) apparaît comme la pierre de touche de la subjectivité et de la sociabilité jivaro. Point d'ancrage de la relation d'alliance et d'articulation avec une affinité perçue tout à la fois comme une menace permanente et une source de valeurs vitales, ce lien fortement marqué conjugue des attitudes de fraternité ostentatoire et d'affrontement agonistique » (*idem* : 328).

Mais surtout, Taylor montre que le rapport entre beaux-frères, chez les Jivaros, « encadre l'union conjugale, assimilée à un processus de séduction et d'apprivoisement » (*ibid.*). Et d'ajouter, au sujet de la relation conjugale, que : « la nature particulière de cette relation vient de ce qu'elle concerne des individus qui, tout en étant opposés en tant qu'alliés, sont différents par le sexe ; de ce fait, la relation de prédation gouvernant le traitement des

affins est "traduite" dans ce contexte en un rapport irréversible de "consommation" analogue à celui qui associe le chasseur à sa proie ; aussi, l'assimilation entre femmes alliées et animaux de chasse prend-elle la forme d'une relation de germanité de sexe opposé, homologue à la relation d'affinité entre termes identiques qui soutient l'identité masculine. Le mariage combine ainsi un rapport de consommation sexuelle (séduction) et un rapport de "parentage" hors procréation (apprivoisement) entre des sujets d'essence différente (donc affins) » (*ibid.*).

Dans une perspective également sensible à la question du genre, en ce qui concerne des peuples appartenant à la famille tukano occidentale de l'Amazonie péruvienne – proches, sous de nombreux aspects socio-culturels des populations tukano orientales dont les Tuyuka font partie – des auteures comme Belaunde et Bellier ont mis en avant la complémentarité des genres comme caractérisant la vision du monde et la socialité autochtone, apportant de nouveaux éléments pour repenser la question de la domination masculine, au centre de la pensée dialectique occidentale et souvent de la littérature anthropologique.

Ainsi, chez les Airo Pai, Belaunde (2006) part de la proposition faite par Overing (1986) d'étudier les « pratiques menstruelles amazoniennes » en prenant distance des « suppositions théoriques sur le patriarcat » et en partant des conceptions autochtones d'« égos autonomes et de corps faits par les pensées ». Belaunde inventorie une série d'études ethnographiques permettant de penser le sang dans les sociétés amazoniennes comme lié aux relations de genre, au savoir et à la cosmologie. Dans ces études, le saignement et l'odeur du sang apparaît pour les peuples d'Amazonie comme lié à un processus de mue (« *troca de pele* »), lié à la « multiplicité transformatrice du corps conçu comme « peau » ou « vêtement » retirable » (voir notamment Viveiros de Castro, 2002). Selon Belaunde, le saignement peut être pensé en Amazonie comme lié à une capacité transformatrice, se rapprochant du chamanisme et propre aux femmes : la menstruation est ainsi considérée, de même que la chasse, la pêche et la sorcellerie comme, « savoir transcendant », participant

de la création de la personne (femme), et considéré comme sa pensée (2006 : 206)¹⁰. L'idée principale qui ressort de l'analyse de Belaunde (2006 : 226) est que « le saignement est une capacité féminine de connaissance, impliquant des conséquences sociales des plus significatives, et peut être vu comme un pouvoir féminin, à l'inverse d'un indice de subordination féminine ».

Selon Belaunde, qui rejoint la vision d'Overing, l'étude du sang en Amazonie se situe dans le contexte de relations de genre caractérisées par le maintien d'un mélange de différence et de ressemblance propre à toute relation en Amazonie. Les relations de genre s'insèreraient dans une « conception amazonienne de la réciprocité » comme une « relation d'égalité et de différence », relations dans lesquelles « hommes et femmes sont unis par des liens et des transactions réciproques dans la fraternité, la séduction, le mariage et dans

¹⁰ La question de la menstruation est au centre de la première analyse du cycle rituel d'initiation barasana (peuple tukano oriental habitant la région du Pirá-Paraná, dans le Vaupés colombien) par S. Hugh-Jones (1979), où les rites en question sont conçus comme expression de la domination masculine, comme il sera abordé dans la suite de la présente introduction. Selon l'auteur, les personnes barasana, hommes et femmes, peuvent entrer en contact avec « l'autre monde » *He* de façon involontaire (rêves, maladie, menstruation, accouchement, décès de proches) ce qui induit un fort danger, ou bien de façon volontaire (chamanisme, lors de rituels en particulier *He house*, à travers les aérophones *He*). Le « contact régulier et contrôlé avec l'autre monde » est réservé aux hommes adultes et « son complément se trouve dans la fertilité et les pouvoirs de reproduction féminins. Les femmes assurent la reproduction des personnes ; les hommes assurent la reproduction de la société » (1979 : 10). Dans la période suivant le rite d'initiation masculine *He House*, tous les participants et surtout les initiés sont sujets à des restrictions alimentaires et dans leurs activités. La vision des instruments *He* par les jeunes initiés et par l'ensemble des hommes participant au rituel fait que le *He* pénètre leurs corps : ils deviennent des gens *He*. Durant cette période, les hommes sont décrits comme *bedira*, qui est le même mot qui s'applique aux femmes en période de menstruation. Les hommes sont alors dangereux, vénéneux « comme des femmes en période de menstruation », et le contact des initiés avec les femmes est dangereux aussi bien pour les hommes que pour les femmes, car pour ces dernières le contact avec les initiés aurait pour conséquence la pénétration dans leurs corps de *He* sous la forme d'un anaconda et leur mort (*idem* : 84). Au sujet de la signification du principe *He*, présent notamment dans les instruments sacrés – les fameux aérophones dits de « Jurupari », dont la vision est interdite aux femmes – l'auteur indique que « les *He* sont des médiateurs entre nature et culture, entre animaux et hommes et entre la forêt et la maison. Ils sont de ce fait exactement comme des animaux domestiques ou apprivoisés » (*idem* : 141-142).

d'autres aspects rituels » (2006 : 208). Ces relations seraient donc comprises dans une « dynamique de l'égalité dans la différence, et de différence dans l'égalité » (*idem*)¹¹.

Dans l'étude de Belaunde chez les Airo-Pai, il ressort que le genre s'intègre dans la cosmologie perspectiviste – formulée par des auteurs comme Viveiros de Castro (2002) et Lima (2005) comme caractéristique des populations amérindiennes d'Amazonie – car les hommes et les femmes peuvent être conçus comme appartenant « autant à la même espèce qu'à deux espèces différentes » (*ibid.* : 209). Les hommes seraient ainsi, du point de vue des dieux airo-pai, des caciques huppés, « oiseaux carnivores, chanteurs et tisseurs de nids » et les femmes des perroquets verts « mangeuses de graines, faisant leur nid dans des trous ouverts dans les troncs des arbres », (*ibid.*). Pour Belaunde, une telle conception des genres renvoie à une vision des hommes et des femmes comme ayant chacun sa socialité propre, les hommes étant fils de leurs pères et les femmes filles de leurs mères, mais en même temps cette « différenciation radicale souligne également l'égalité existante entre les genres », du fait que les hommes et les femmes ont « les mêmes responsabilités intégrales vis-à-vis de l'élevage de leurs petits du même genre » (*ibid.*).

Chez les Mai Huna, Bellier (1993) a cherché à résoudre la question de l'apparente contradiction entre l'idée de complémentarité et celle d'asymétrie entre les genres, relevée

¹¹ N'y a-t-il pas chez Belaunde une confusion entre les concepts d'une part de ressemblance (ou identité) et différence, et d'autre part d'égalité et inégalité, ou encore réciprocité et non-réciprocité ? En quoi le fait qu'hommes et femmes aient des ressemblances et des différences implique-t-il que leurs relations soient d'égalité et de réciprocité ? Dans le perspectivisme amérindien tel qu'il est formulé par Viveiros de Castro, bien que la capacité de perception soit universelle, les perspectives (du prédateur, de la proie, du consanguin, de l'affin, de l'homme et de la femme, etc.) ne sont pas entre elles sur un même pied d'égalité. Il existe des perspectives dominantes et d'autres, dominées. Dans un tel système conceptuel, le risque d'une inversion, d'un retournement des perspectives est toujours latent d'où, dans le domaine du genre, l'importance la figure de la femme prédatrice, tel qu'il s'exprime dans les mythes de femme jaguar ou anaconda, ou encore du vagin denté, récurrents chez les Amérindiens d'Amazonie. Mais les hommes ne s'efforcent-ils pas à travers le rituel, la politique, la religion, de maintenir leur perspective comme dominante et d'empêcher cette inversion – ou plutôt cette ré-inversion (voir, ici aussi, les nombreux exemples de récits mythiques amazoniens dits de matriarcat, de société où les femmes dominant renversée par les hommes) – qui serait, de leur point de vue, bien sûr, fatale à l'ordre du monde ? On reviendra plus loin sur le contraste entre l'approche d'auteurs comme Overing et Belaunde qui mettent en avant, dans leur analyse des relations de genre en Amazonie, la convivialité et l'égalité, par opposition à celle d'auteurs comme Taylor et Bellier mettant en avant la prédation et les rapports de domination.

notamment par Seymour-Smith (1991 : 642 citée par Bellier, 1993 : 522) chez les Jivaros où il existe, selon l'auteur, en parallèle à la « complémentarité symbolique des rôles masculins et féminins », une association des hommes à la sphère de l'affinité et du conflit et des femmes à celle de la consanguinité et à l'union, qui s'exprime dans un système d'alliances matrimoniales et de politique domestique qui limite l'autonomie et le contrôle des femmes d'importants domaines de leur vie.

À la différence du point de vue d'Overing – partagé par Belaunde – qui consiste à concevoir, en ce qui concerne l'Amazonie, un système social égalitaire entre les genres basé sur une idée de sexes « partageant une humanité commune », pour Bellier « la complémentarité entre les sexes n'exclut nullement leur inégalité ». Bellier pose ainsi la question de la valeur des personnes de genres opposés liée à leur activité productive, et elle propose en s'appuyant sur le cas mai huna une « théorie de l'échange réciproque qui lie les différentes parties de la société » basée sur l'idée que « ce sont les enfants qui ont plus de valeur que toute autre chose ».

En se penchant sur l'échange de « filles contre des gendres » entre hommes mai huna, elle considère que les sexes y ont une valeur contrastée mais « pas forcément inégale » : « la question est alors de savoir si la puissance symbolique des femmes est alors équivalente à la puissance réelle des hommes » (1993 : 523). Mais à ce titre, dans la société mai huna « le schéma de la complémentarité est mis au service de la reproduction de la domination masculine par une violence idéologique » : les hommes rendent les femmes « dépendantes des pratiques qui leur confèrent une identité de fille, puis d'épouse, et enfin les transforment en mères » et « se réapproprient en outre certaines étapes du travail féminin 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 » (*idem*). Bellier conclue en laissant ouverte la question de la domination et de la complémentarité, et en soulignant que la division sexuelle du travail est la seule forme de division sociale dans « bien des sociétés amazoniennes connues aujourd'hui ». Elle propose l'idée du genre comme « fait social total » dont il faut, pour pouvoir l'observer, « penser autant le côté des hommes que le côté des femmes et surmonter sa propre condition » (*ibid.* : 524).

Dans la lignée de ces analyses sensibles à la thématique du genre, la présente recherche s'est construite comme une tentative de comprendre la place et la signification des relations de genre chez les Tuyuka, principalement en se penchant sur la façon dont elles peuvent apparaître dans les récits mythiques et les pratiques rituelles, dans le rôle des hommes et des femmes dans les relations d'alliance, notamment dans la mise en place des alliances matrimoniales, dans la conjugalité ainsi que dans les activités quotidiennes, dans lesquelles s'expriment l'agentivité masculine et féminine. Afin d'aborder les questions posées et les méthodes employées dans la présente thèse pour mener à bien l'étude de ces différentes sphères où se révèlent les relations de genre chez les Tuyuka – en lien avec la thématique de la construction des corps et des personnes – penchons-nous à présent plus spécifiquement sur la question du genre dans le nord-ouest amazonien.

Le genre dans le nord-ouest amazonien

Le cas du nord-ouest de l'Amazonie et plus particulièrement des populations tukano orientales présente un intérêt particulier pour le thème du genre qui, comme on l'a vu au travers de l'approche d'auteurs comme Taylor (2000) et Belaunde (2006), est intimement lié à celui des relations d'affinité et de la production de l'identité à partir de la différence. En effet, les populations tukano oriental se distinguent dans le paysage de la parenté en Amazonie de par l'existence d'ethnies ou groupes linguistiques exogames : on se marie, en règle générale, à un conjoint provenant d'un peuple parlant une langue différente de la sienne, bien qu'il y ait des exceptions comme on l'a vu plus haut. Chez ces populations où, qui plus est, la résidence post-maritale est virilocale, les différents groupes de descendance (ou sibs, voir discussion sur le sens de ce concept dans le **chapitre 4** de la présente étude) qui composent chaque groupe linguistique ont souvent été caractérisés par une idéologie patrilinéaire. Celle-ci s'exprimerait notamment à travers l'existence de rituels liés au cycle d'initiation masculine dits de « Jurupari » – du nom du personnage mythique dont le corps incendié donne naissance aux instruments du même nom, des aérophones dont la vue est interdite aux femmes et qui sont au centre du rituel – longtemps considérés comme mise en pratique de la domination masculine, de la transmission patrilinéaire des savoirs, et de la reproduction sociale du groupe par les hommes (S. Hugh-Jones, 1979).

Dans ses premiers travaux, S. Hugh-Jones met au centre de sa lecture du cycle rituel des « Jurupari » (rites de *Fruit House* et *He House*¹²) son lien à l'idéologie patrilinéaire ou clanique. Il insiste aussi sur le fait que ce cycle établirait et maintiendrait la division fondamentale et l'antagonisme entre les sexes, bien que cette division exprime également la complémentarité entre les sexes dans la production et la reproduction (1979 : 38). La cérémonie de *He house*, en particulier, est décrite par S. Hugh-Jones comme intimement liée à la structure et aux valeurs du groupe de descendance. Elle exprime l'unité du sib, les individus masculins et les instruments sacrés y étant en « relation métonymique avec la société comme un tout » (1979 : 37). L'auteur propose finalement une première interprétation du cycle rituel d'initiation masculine (rituels de *Fruit House* et *He House*) comme exprimant la mise au monde d'enfants par les hommes, la « grossesse masculine » (*man childbearing*), interprétation sur laquelle il reviendra pour la nuancer.

Dans des travaux ultérieurs, l'auteur insistera en effet sur l'idée des rituels de *dabucuri* où sont échangés poisson et gibier contre des produits du manioc et où l'on invite des groupes liés par affinité (*Food Giving House*) en tant que « maisons » androgynes, faisant la synthèse des principes de descendance et d'alliance (S. Hugh-Jones, 1993). Il repensera ensuite l'analyse du complexe rituel *Fruit House - He House* à la lumière d'une approche sensible à l'ambivalence – notamment du point de vue du genre – des substances échangées

¹² L'auteur distingue chez les Barasana trois types de cérémonies de danse : « Maison durant laquelle de la Nourriture est échangée » (*Food giving House* ou *bare ekaria wi*), « Maison des Fruits » (*Fruit House* ou *He rika sōria wi*) et « Maison des He » (*He House* ou *He wi*), les deux dernières correspondant au complexe rituel dit de « Jurupari », formant le sujet principal de son premier ouvrage et restant au premier plan des travaux postérieurs de l'auteur (S. Hugh-Jones, 1979, 1995, 2001). *Fruit House* désigne des cérémonies qui ne durent qu'un jour et une nuit, où l'on apporte, au son des instruments *He*, un certain type de fruit sylvestre dont celui qui prédomine et donnera le nom à la danse. *He House* désigne un rite commun à tous les groupes amérindiens du Pirá-Paraná, tenu très rarement en comparaison de *Fruit House*, du fait de son caractère secret. Il est l'occasion de l'étape la plus importante de l'initiation des jeunes hommes. S. Hugh-Jones avance que les objets rituels utilisés lors de *Fruit House* sont considérés comme des imitations faites par les hommes des objets sacrés, créés lors des temps mythiques, et utilisés exclusivement lors de *He House*. Le rite de *Fruit House* lui-même est vu par les Barasana comme une imitation simplifiée et réduite de *He House* (1979 : 100-101). *Fruit House* constitue donc une version mineure de *He House*, ainsi qu'une première étape dans le processus de l'initiation masculine.

ainsi que des relations qui constituent les personnes et les collectifs dans la performance rituelle (S. Hugh-Jones, 2001)¹³.

La problématique du genre comme thème transversal de la thèse

Le bref panorama de la question du genre en Amazonie, ainsi que plus spécifiquement dans le contexte du nord-ouest amazonien et des populations tukano oriental présenté ci-dessus introduit la problématique posée dans la présente thèse et les questionnements qui apparaîtront tout au long de la réflexion. Les approches des auteurs cités jusqu'à présent (Overing, McCallum, Taylor, Belaunde, Bellier, S. Hugh-Jones) ont entre elles des points communs, bien qu'elles puissent diverger sur le plan théorique, notamment du point de vue de la question de l'aspect égalitaire ou inégalitaire des rapports de genre dans les sociétés amazoniennes.

En effet, l'approche de Belaunde relève clairement, au même titre que celle d'Overing, d'un courant de l'ethnologie amazoniste qui met en avant la convivialité et l'harmonie dans l'étude de la socialité des peuples amérindiens, par opposition à des auteures comme Taylor ou Bellier qui mettent en avant la prédation (voir à ce sujet Overing et Passes, 2000). Le substrat ethnographique sur lequel se basent les recherches de ces auteures n'est probablement pas sans lien avec les analyses qu'elles ont élaborées. Dans le domaine du genre, ces approches contrastées se traduisent par une interprétation mettant en avant une idée d'égalité dans les relations homme-femme soutenue par les principes de réciprocité et de complémentarité, pour les premières (Overing et Belaunde) et à l'opposé, pour les secondes (Taylor et Bellier), par une interprétation qui met en avant l'aspect de domination

¹³ La thèse centrale développée par S. Hugh-Jones est que les substances consommées lors du rituel d'initiation masculine sont androgynes. Ainsi, les « *non-foods* » que sont la poudre coca (*ipadu*) et la boisson hallucinogène *caapi* sont des « formes de » sperme, mais aussi des « formes de » lait. La source de la coca et du *caapi* est située dans la Rivière de Lait, et le *caapi* est lui-même le lait de la Femme Chamane. Dans le rite, « quand le chamane qui préside distribue la coca, la poudre de tabac à priser, le cigare et l'*ayahuasca* sur laquelle il a soufflé des sorts protecteurs, quand les hommes plus âgés font circuler ces substances entre eux, et quand elles sont données aux initiés, ces échanges peuvent en réalité être considérés, dans des termes cachés, métaphoriques, comme étant équivalents à des transactions de sperme qui ressemblent à celles des Sambia et avec un raisonnement similaire » (2001 : 263).

dans la relation homme-femme, qui a été pensé par de nombreux auteurs comme le seul domaine de la vie sociale amérindienne où il existe de l'inégalité en Amazonie (voir Àrhem, 1981, pour ce qui est de l'ethnologie du nord-ouest amazonien).

Dans la présente étude, la réflexion sur les relations de genre chez les Tuyuka – de même qu'en ce qui concerne l'analyse des relations entre groupes de descendance (sibs) qui composent un groupe linguistique (ethnie) pensées, dans l'ethnologie du nord-ouest amazonien sous le prisme de la hiérarchie – ne visera pas à prendre parti pour l'une ou l'autre conception, ni à trancher en faveur de la convivialité et de l'égalité ou au contraire de la prédation et de la domination. L'objectif sera, au contraire, de se défaire de concepts analytiques issus des théories socio-politiques propres à la pensée occidentale et qui, plaquées sur les modes de pensée et de vie en société des peuples autochtones, mènent souvent à de faux débats. La présente réflexion s'efforcera plutôt de mettre en lumière des concepts issus des discours et de l'observation des pratiques propres aux Amérindiens qui permettent de mieux penser la socialité et la relationnalité à partir du point de vue natif.

Or, si les approches des différents auteurs cités jusqu'à présent peuvent s'opposer à certains niveaux, elles n'en ont pas moins en commun une qualité indéniable, à mon sens, du point de vue analytique : celle de révéler à quel point, chez les populations amérindiennes d'Amazonie, la relation entre les genres est indissociable de la relation d'affinité, qui est elle-même au centre de la construction des personnes et des collectifs amérindiens qui se réalise dans un processus qu'Erikson (1986, 1996) a qualifié d'« altérité constituante »¹⁴. À la

¹⁴ Un tel processus où la personne amérindienne se construit par la confrontation à l'affin/ennemi se trouve au centre de ce que Viveiros de Castro a défini comme un des aspects du perspectivisme amérindien. Dans sa thèse, Viveiros de Castro (1986) a étudié le processus par lequel le guerrier araweté, dans son chant de guerre, établit un « jeu déictique et anaphorique complexe, parle de soi-même du point de vue de l'ennemi mort » et « s'appréhende comme sujet à partir du moment où il se voit soi-même à travers le regard de sa victime, ou plutôt, où il prononce sa singularité à lui par la voix de celle-ci. » (Viveiros de Castro, 2009 : 113-114). L'auteur montre bien comment ce motif, celui d'une « philosophie politique indigène du cannibalisme » d'abord identifié chez les Tupi, ébauché par Clastres, a été ensuite généralisé à l'ensemble des populations d'Amazonie par d'autres auteurs majeurs de l'ethnologie amazoniste, notamment Albert, Menget, Taylor, Erikson, Overing et ultérieurement Descola, Keifenheim, Combès, Vilaça, Fausto, Surallès, Karadimas, Stolze Lima... Selon les mots de Viveiros de Castro (2009 : 114) : « ces travaux pointaient vers une économie de l'altérité prédatrice comme constituant le régime basal de la socialité amazonienne : l'idée selon

manière des auteurs cités, un des enjeux principaux de la présente étude sera donc de penser l'articulation entre la parenté – et plus particulièrement les relations d'affinité – et le genre, dans des domaines tels que les récits mythiques, les rituels et les fêtes, l'alliance, la relation conjugale, les noms et les relations à plaisanterie.

La question du genre constituera par conséquent un thème transversal, présent dans les quatre parties qui composent la présente thèse. Dans la **partie I**, le genre sera d'abord pensé dans le cadre d'une discussion sur les récits mythiques, en lien avec la définition des collectifs et de leurs relations. Dans la **partie II**, la question du genre sera posée, à la manière de S. Hugh-Jones (1979, 1993, 2001) et en dialogue avec les travaux de l'auteur, dans le contexte du rituel, et dans la perspective plus large des festivités et de leurs transformations chez les Tuyuka. Dans la **partie III**, l'objectif sera de penser les relations de genre chez les Tuyuka dans le contexte plus étendu de la parenté, plus particulièrement au travers de l'alliance, des relations d'affinité et de la conjugalité. Enfin, dans la **partie IV**, les relations de genre occuperont une place importante dans la discussion des relations à plaisanterie, en tant que moteur pour la création et l'attribution des surnoms.

Au fur et à mesure du déroulement de mon enquête, le genre n'a cessé d'occuper une place importante, constituant on l'a dit un thème transversal, présent dans tous les aspects de ma réflexion. Cependant, comme je l'aborderai à présent, en étant confronté aux observations de terrain et surtout aux concepts issus de la pensée de mes interlocuteurs amérindiens, l'angle d'approche de la présente étude a été élargi et la problématique de la thèse a été quelque peu reformulée. Comme on le verra à présent, le genre sera ici traité comme une des composantes de l'univers plus ample de ce qu'on propose d'appeler les « *considérations* », pensé comme expression de la relationnalité et de la socialité tuyuka – au centre de la définition des collectifs et de leurs relations – s'exprimant dans les sphères du mythe, du rituel, des relations d'affinité et de consanguinité et des noms. Il ne s'agit donc pas

laquelle l'"intérieurité" du corps social est intégralement constituée par la capture de ressources symboliques – noms et âmes, personnes et trophées, mots et mémoires – de l'extérieur. [...] Enfin, voilà l'essentiel de la "métaphysique de la prédation" dont parlait Lévi-Strauss : la société primitive comme société sans intérieur, qui n'arrive à être "elle-même" que hors de soi. Son immanence coïncide avec sa transcendance ».

à proprement parler d'une thèse sur le genre mais plutôt d'une thèse sur les *considérations*, leurs transformations et ce qu'elles nous révèlent des relations de parenté, celles-ci étant envisagées en considérant le genre comme une de ses composantes principales.

Du genre à l'alliance, de l'alliance aux *considérations*

L'articulation entre genre et affinité qui s'est révélée lors de ma recherche de terrain, ainsi qu'au fil de la réflexion qui l'a accompagnée et qui lui a succédé, m'a amené à redéfinir le cadre de mon enquête. En effet, alors que je débutais mes recherches chez les Tuyuka, s'est posée la question de comment exposer mon sujet de ma recherche à mes interlocuteurs amérindiens dans des termes qui feraient sens pour eux. Le moyen le plus simple pour exposer l'objectif de mon enquête a été de la définir comme une recherche sur le thème du « mariage », qui présentait à mon sens l'intérêt de concentrer les thématiques de l'alliance, des relations d'affinité, de la conjugalité et des relations de genre. Je me suis cependant heurté à un obstacle majeur : le thème du mariage – conçu sous l'aspect de la rencontre des futurs époux et de leur vie commune – est apparu comme étant en soi au mieux inintéressant, au pire inexistant dans la pensée des Tuyuka¹⁵.

Afin que mon investigation revête un minimum d'intérêt et d'adhésion de la part de mes interlocuteurs, et en accord avec mon optique qui se voulait sensible aux phénomènes de transformations dans les relations d'alliance-affinité et de genre, lors de mes conversations personnelles et de mes (souvent maladroitement) prises de paroles en public dans la grande maison (*basawi* ou « *maloca* ») j'ai ultérieurement choisi de présenter ma recherche comme portant sur le thème des « mariages incorrects », c'est-à-dire, par excellence, des mariages au sein d'un même groupe linguistique, entre Tukano, entre Tuyuka, etc.

C'est en partie en présentant mes objectifs en ces termes que je suis parvenu à obtenir plus de réponses et d'adhésion de la part de mes interlocuteurs, sous la forme de récits de

¹⁵ Une discussion sur le concept de « mariage » chez les Tuyuka, et de manière plus générale chez les Amérindiens d'Amazonie occupera l'introduction du **chapitre 10** de la présente thèse.

mariage, mais aussi de réflexions sur la transformation dans les formes de festivités, ainsi que, d'une façon qui se révélera de plus en plus cruciale, sur le thème de l'emploi approprié des termes de parenté et d'autres procédés d'adresse entre « parents », univers relationnel que les Tuyuka et leurs voisins désignent par le concept de « *considerations* ». Peu à peu, la question des *considerations* et de leurs transformations s'est en effet imposée – avant tout de par le fait qu'elle constituait une préoccupation de première importance pour mes interlocuteurs amérindiens – comme le sujet central de ma recherche, ou plus exactement comme un fil directeur. Il s'agit en effet, comme on le verra, d'un univers conceptuel et relationnel qui fait le lien entre des sphères principales de la socialité tuyuka – les relations d'alliance et d'affinité, l'univers des fêtes et des rituels, l'univers des noms et de la nomination – thèmes qui constituent l'objet des différentes parties de la présente thèse.

Au fil de mon enquête et de mes interactions avec les Tuyuka et leurs voisins tukano orientaux du Tiquié et du Papuri, j'ai pu en effet me rendre compte que le concept de « *considerations* » revenait très fréquemment dans les conversations qu'ils entretenaient avec moi en portugais. Le plus souvent, mes interlocuteurs employaient ce concept pour se référer à ce qu'ils désignaient comme le corrélat de l'apparition des mariages « incorrects » : la rupture ou la « fin » des *considerations* « *estão acabando as considerações !* » Quand je les interrogeais à propos de la façon d'exprimer la notion de *considerations* dans leur langue, mes interlocuteurs me l'ont présenté, le plus souvent, comme la traduction du concept d'*akasuore*, dont le synonyme le plus fort est « respect », selon l'exégèse native.

C'est lors de la rédaction même de la thèse que s'est peu à peu imposée l'idée de me pencher sur la question des *considerations*. Ce choix analytique m'a été suggéré notamment à la suite d'échanges avec Renato Athias, anthropologue travaillant de longue date aux côtés des Tukano et des Hupd'äh du Tiquié et (voir la monographie de l'auteur, Athias, 1995) qui a souligné l'importance de ce concept dans la pensée des peuples de la région et dans leurs interactions. Des conversations avec d'autres anthropologues spécialistes, tout comme Renato Athias, de la région du haut Rio Negro m'ont fait percevoir que d'autres aspects importants de l'expression des relations entre personnes et collectifs devraient être incorporés à ma réflexion.

Ainsi, en participant à un groupe de recherche, coordonné par Geraldo Andrello, sur la question des noms parmi les peuples du haut Rio Negro, l'univers de l'onomastique et notamment des noms à plaisanterie m'est apparu comme aspect central des relations interpersonnelles, pouvant être pensé, en se basant sur l'exégèse native, comme forme de *considération*. Aloisio Cabalzar, lors d'une conversation où je lui présentais le thème de ma recherche, m'a suggéré de me pencher plus particulièrement sur les relations de parrainage (*compadrio*) qui donnent lieu à des formes de traitement et d'interactions spécifiques entre personnes, et qui s'intégraient en cela à un système qui se dessinait peu à peu.

Le dialogue avec mes interlocuteurs amérindiens et/ou anthropologues m'a ainsi permis de me rendre compte de l'existence de ce que je définirai comme « système des *considérations* », un univers relationnel qui englobe différents aspects fondamentaux des relations de parenté et de la socialité amérindienne, notamment la connaissance et l'usage de la terminologie de parenté, l'usage des noms et des surnoms, l'étiquette et le système d'attitudes qui découle de ces formes de traitement. Pensé dans une perspective dynamique, le « système des *considérations* » – traduisant la forme des relations entre parents consanguins et affins à travers le temps – constituerait ainsi l'expression du thème principal de mon enquête : celui de la transformation dans les formes d'alliance, dans les relations d'affinité et de parenté de manière plus générale.

De fait, selon les Tuyuka, la question de la transformation des mariages est, comme j'ai pu le constater au cours de mon enquête, pensée en lien étroit avec l'univers des fêtes et des rituels, scène où se jouent de façon privilégiée les relations d'alliance et d'affinité (relations entre beaux-frères, c'est-à-dire idéalement entre collectifs de langue distincte, mais surtout d'origine distincte, en lien au récits mythiques), mais aussi les relations entre consanguins (relations entre « frères », c'est-à-dire relations au sein d'un collectif ou entre collectifs de même langue). Or, les transformations relatives à ces univers relationnels et sociologiques sont exprimées par le langage des « *considérations* ». Mais qu'est-ce que les Tuyuka désignent, au juste, par le terme de *considérations* ? L'anthropologue tuyuka Israel Dutra (2010 : 75) donne la définition suivante de l'idée de *considérations* et de sa forme verbale *considérer* (italiques ajoutées) :

« *Considérer* dans le contexte tuyuka signifie reconnaître l'autre, qui peut être aussi bien tuyuka que d'autres peuples, [il s'agit de savoir] qui est son grand-père, père, mère, [...] oncle, tante, beau-frère, belle-sœur, etc. Savoir qui est cet autre est fondamental au moment de saluer et d'accueillir une personne chez soi, car, de cette manière, l'autre personne se sent valorisée et accueillie comme un membre de la famille. »

Cette définition, très simple, du concept de *considérations*, renvoie donc, pour une personne, à la capacité de distinguer, dans son horizon de parenté, différentes catégories de parents (consanguins, affins, de même génération distinctes) et d'appliquer, envers chacun d'eux, un système d'attitudes, une étiquette appropriée. Il implique donc la connaissance des termes de parenté, de référence et d'adresse, et l'emploi approprié de ces derniers.

Pour aussi simple que puisse paraître ce concept, le placer au centre de la problématique de la présente thèse m'est apparu comme ayant plusieurs intérêts. Tout d'abord, si les *considérations* sont l'expression des relations de parenté, elles constituent élément primordial pour toute étude cherchant à comprendre des phénomènes de transformation dans les relations d'alliance et, de façon plus ample, dans les relations d'affinité et de consanguinité, y compris dans la sphère désignée dans les études portant sur les populations tukano orientales par l'étiquette de la hiérarchie. De plus, comme il apparaîtra tout au long de la thèse, l'univers des *considérations* ne se limite pas seulement à ce que j'appellerai *considérations stricto-sensu*, à savoir l'idée de connaissance et de bon usage de la terminologie de parenté : en me penchant sur les discours et pratiques des Tuyuka, je me suis rendu compte que le concept de *considérations* impliquait des conceptions liées aux récits mythiques en lien à la définition de l'identité des collectifs et de leurs relations, s'articulant notamment à l'expression du lien à un ancêtre, mais aussi à des univers relationnels tels que celui qui est défini par l'usage ou le non usage des noms à plaisanterie. Les *considérations* constitueraient donc un système plus ample, qui intègre notamment, en plus des *considérations* au sens strict, l'emploi de noms personnels et collectifs ancestraux (noms sacrés et surnoms) et l'emploi de termes qualifiant la relation de *compadrio* (parrainage). Penchons-nous, à présent, sur la définition du problème central de la thèse.

Problématique, méthode, intérêts et enjeux de la recherche, limites

La présente thèse pourrait être définie, à la manière de la réflexion menée par S. Hugh-Jones (1979) sur le concept de *He*¹⁶, comme une exploration des différents sens de la notion de « *considérations* » – pensé dans une dynamique transformationnelle – et sur ses implications vis-à-vis de l'univers de la parenté tuyuka. La problématique serait donc, à partir d'une réflexion sur le concept de *considérations* et de ses transformations, et dans une optique sensible à la thématique du genre, de s'interroger la relationnalité et la socialité tuyuka telles qu'elles s'expriment dans les domaines de l'alliance, des fêtes et rituels, et des noms. Autrement dit, la thèse peut être pensée, de façon synthétique, comme une réflexion sur le système des *considérations* en lien avec la transformation dans différents domaines centraux de la relationnalité et de la socialité tuyuka : fêtes et rituels, alliance, conjugalité, relation d'affinité, emploi des noms à plaisanterie, système d'attitude, expression des affects.

Le passage du thème du genre et de l'alliance au thème plus ample des *considérations* a deux avantages : il s'agit premièrement d'adopter comme point de départ un concept issu de la pensée native, qui permet de penser, sans les séparer, les univers de l'alliance et des relations d'affinité, des relations entre agnats et de la hiérarchie, des noms, des relations à plaisanterie, de la terminologie de parenté, du système d'attitude, des affects. Le contexte des fêtes et des rituels, notamment des performances qui y ont lieu, est apparu comme un lieu où s'expriment, se négocient et se transforment ces univers relationnels.

L'intérêt de l'approche propre à la présente recherche est, deuxièmement, de repenser à la lumière du concept natif de *considérations* et au travers d'une approche sensible au genre des thèmes classiques de l'ethnologie du haut Rio Negro et de l'ethnologie américaniste en général, comme les relations d'affinité, l'organisation sociale, la construction des personnes et des collectifs par les interactions sociales et par les échanges (substances, paroles, savoirs,

¹⁶ Dans sa monographie sur les rituels barasana, conçus en articulation avec les récits mythiques, S. Hugh-Jones définit ainsi sa démarche : « le terme *He* est polysémique et la totalité de ce livre pourrait être décrite comme une exploration élargie de ses sens divers » (1979 : 9). De la manière la plus simple, *He* peut être traduit par « ancestral », et il se réfère à un état précédent et parallèle à l'existence humaine. Les êtres humains se sont développés à partir des « *He people* » à travers un processus de transformation.

performances), ou encore le rituel,. L'enjeu est également de repenser ces univers en prenant en compte des éléments relativement nouveaux dans les configurations sociales et relationnelles des populations tukano oriental, à partir du cas tuyuka, s'exprimant notamment au travers de trois phénomènes importants.

Premièrement, du point de vue de l'organisation sociale, le passage de l'habitat dans la grande maison réunissant idéalement un groupe de « frères » (sib ou segment de sib) à un contexte de groupes locaux où l'habitat est, de plus en plus, marqué par la co-résidence entre affins ; cela induit, dans de plus en plus de cas, des mariages au sein du groupe local.

Deuxièmement, un contexte où la raréfaction des connaisseurs et des savoirs traditionnels liés au rituel (confection des ornements, incantations, danses et chants, récits mythiques) a contribué à un rapprochement et une collaboration entre affins pour la transmission et la mise en pratique des savoirs traditionnels, dans le cadre des fêtes de danse traditionnelles (*basamori*) de manière générale, y compris dans le cadre de rituels pensés comme « affaire interne au groupe » comme le cycle des rites dit de « Jurupari ».

Troisièmement, un contexte où les alliances matrimoniales se diversifient et où les règles et les valeurs liées à la définition des formes légitimes d'alliance matrimoniale se transforment, en parallèle à une transformation dans les relations de genre, notamment au niveau interpersonnel dans le cadre de la conjugalité : importance du choix personnel, vocabulaire de « *gostar* » (aimer, apprécier) : « *namorar* » (entretenir une relation amoureuse), au sein des groupes domestiques dans les rapports entre générations, mais aussi, au niveau collectif, vis-à-vis de la place des femmes dans la politique des groupes locaux, avec de nouveaux rôles de leadership féminin (professeures, agentes de santé, *capitã*).

Un des apports importants de la présente thèse vis-à-vis de l'ethnologie des peuples du haut Rio Negro réside, par ailleurs, dans le dialogue qui y est entretenu avec les anthropologues amérindiens natifs de la région – parmi lesquels Gentil (2007), Rezende (2007), Dutra (2010), J.R.R Barreto (2012) et J.P.L Barreto (2013), G. Maia (2016, 2019) ; et Diakara (2018) – notamment dans le domaine des récits mythiques, en lien avec la

définition de l'organisation sociale du point de vue émique, ainsi que dans le domaine de l'analyse des rituels. L'enjeu de cette étude est, de plus, d'étudier des phénomènes sociaux trop souvent relégués au rang de phénomènes d'« acculturation » et du coup négligés par les auteurs, tel que de nouvelles formes de fêtes (fêtes patronales, fêtes de *caxiri* communautaires avec musique *forró*).

Vis-à-vis de l'ethnologie des Tuyuka, l'intérêt de la présente étude est, d'une part, de comparer la situation des Tuyuka des années 2010 à celle des années 1990 et 2000 présentée dans les études de A. Cabalzar (2009, portant sur le thème de l'organisation sociale) et F. Cabalzar (2010, portant sur le thème des connaissances traditionnelles et du chamanisme tuyuka). Qui plus est, il s'agit ici d'envisager des aspects nouveaux, peu discutés par ces auteurs, tels que le mythe, les relations à plaisanterie, la conjugalité, les fêtes et rituels, les relations de genre.

D'autre part, la présente recherche constitue également, comme il a été souligné plus haut, une extension du point de vue ethnographique de la perspective de A. et F. Cabalzar, au travers de l'étude des groupes « aînés » de l'Inambu, tout en ayant une connaissance personnelle du contexte du Tiquié des années 2010, ce qui permet de faire une comparaison entre ces deux régions d'occupation tuyuka. Cette comparaison s'avérera révélatrice notamment du point de vue de l'analyse des relations d'alliance, du point de vue linguistique ainsi que du point de vue des conceptions mythiques, en lien au concept de la définition des collectifs et de l'idée de hiérarchie. La comparaison se fera également au niveau transfrontalier, comme il a été évoqué plus haut.

L'approche méthodologique est avant tout basée sur une volonté de mettre l'ethnographie au premier plan. L'approche de la thèse consiste également à penser la question de la transformation sans établir de hiérarchie, que ce soit entre un avant idéalisé et un après conçu sous le prisme de la perte ou de la disparition, ou encore entre les concepts natifs et les concepts anthropologiques. Il s'agit d'une étude sur la parenté qui se fera avant en privilégiant le point de vue qualitatif, celui des relations interpersonnelles pensées sous le prisme du genre, de la corporéité, des affects et des noms. L'aspect quantitatif ne sera

cependant pas négligé, au moyen d'une analyse des relations d'alliance et de leurs transformations, basée sur un corpus de parenté traité à l'aide de programmes informatiques. L'étude des fêtes et rituels sera un des aspects centraux de la présente recherche, et mettra au premier plan la performance. La réalisation d'un CD (**annexe 14**) à partir d'enregistrements de terrain complétera la description par une dimension sonore et musicale.

La présente recherche n'est toutefois pas sans présenter de limites. D'une part, des pans de la bibliographie régionale n'ont pu être exploités que de façon superficielle, notamment les auteurs anciens (Humbolt, 1852 ; Koch Grünberg, 2005 [1909] ; Nimuendajú, 1950 [1927]), les auteurs ayant travaillé sur les peuples Nadehup (Athias, 1995 ; Lolli, 2010 ; Ramos, 2013) et certains travaux récents, notamment sur les peuples Arawak (Capredon, 2016 ; Estorniolo, 2020). D'autre part, toujours en ce qui concerne la bibliographie, l'importance des références appartenant à l'ethnologie régionale et le dialogue approfondi avec certains auteurs (Goldman, 1963 ; S. et C. Hugh-Jones, 1979 ; Århem, 1981 ; Jackson, 1983 ; Chernela, 1993 ; Journet, 1995 ; Pedroso, 2019) éclipsent souvent la discussion comparative avec l'ethnologie amazoniste hors nord-ouest amazonien. Certains auteurs ayant travaillé parmi les peuples tukano oriental ont également été peu mobilisés (Buchillet, 1983 ; Correa, 1996 ; Cayón, 2013), de même qu'en ce qui concerne des auteurs ayant travaillé sur le nord-ouest amazonien dans une perspective historique (Hill, 1996 ; Wright, 2005).

En outre, le corpus de parenté a été exploité surtout d'un point de vue surtout statistique (**chapitre 9**) alors qu'il aurait pu être mis à profit davantage, notamment par l'intermédiaire d'une analyse plus approfondie des alliances du point de vue généalogique. En ce qui concerne la langue, enfin, malgré un effort pour partir des concepts natifs et d'explorer leurs différents sens, la recherche de terrain elle-même s'est faite majoritairement au moyen d'entretiens en langue portugaise, en raison de ma maîtrise insuffisante du tuyuka et du tukano, ce qui limite parfois la profondeur du matériel ethnographique qui en est issu. Je me suis cependant efforcé, autant que possible, d'étudier la langue et de la mettre à profit

pour l'élaboration de ce travail. En attestent, notamment, plusieurs récits recueillis originellement en langue tuyuka présentés dans l'**annexe 1 bis**.

Enfin, du point de vue de l'étude des relations de genre, une limite qui se doit d'être signalée est celle de la position du chercheur. En tant qu'homme, et dans un contexte propre aux Tuyuka où la séparation des sexes est encore très prégnante au quotidien, dans le cadre du groupe domestique et à plus forte raison lors des événements collectifs, ma position ne m'a permis d'accéder que très superficiellement à l'univers féminin. Je n'ai pu entretenir que peu de dialogues directs avec des femmes (la plupart s'est réalisée par l'entremise d'un homme) ce qui a été un obstacle vis-à-vis de la tentative de recueillir le point de vue des femmes sur des sujets centraux tels que le mariage et les relations d'alliance, les fêtes et rituels, la place des femmes dans le groupe local.

Par conséquent, certaines observations et réflexions au sujet des relations de genre et sur les rôles genrés élaborées dans la présente étude sont davantage le reflet du point de vue masculin que du point de vue féminin. Cependant, je me suis efforcé de réduire ce biais de plusieurs manières. Premièrement, dans l'analyse des alliances et du vécu personnel de mes interlocuteurs vis-à-vis du mariage et de la conjugalité, en recueillant un maximum de récits féminins et en tentant de rassembler au maximum des données sur les mariages des femmes, si souvent absentes des études de parenté sur le Rio Negro¹⁷. Deuxièmement, en étant attentif, dans mes observations (lors des événements festifs notamment) aux interactions de genre et en recueillant, dans les conversations et entretiens avec mes interlocuteurs masculins, des points de vue sur les relations de genre et sur le rôle des femmes dans différents domaines de la socialité tuyuka. Il m'a semblé, à ce titre, que les hommes tuyuka que j'ai interrogés, loin de reléguer les femmes à une place secondaire vis-à-vis de la

¹⁷ On citera toutefois deux exceptions, les travaux de Lasmar (2005) et plus récemment de Rossi Idárraga (2016) qui ont pensé la perspective féminine, notamment sur le mariage dans la région. Ces études constituent une approche avant tout qualitative de la question du mariage du point de vue féminin, au travers de récits et d'études de cas et il n'existe cependant pas à ma connaissance d'étude de parenté sur le haut Rio Negro qui, du point de vue quantitatif, se soit efforcé de rassembler et d'analyser un corpus présentant des informations précises sur les alliances du point de vue féminin, par comparaison au point de vue masculin.

construction des relations sociales, ont souvent exprimé un point de vue où les femmes avaient un rôle central. Des phénomènes plus récents comme l'importance de nouvelles figures féminines de prestige et de pouvoir, notamment les professeures au sein des groupes locaux mériteraient cependant une analyse plus approfondie.

Résumé des chapitres

La **partie I**, intitulée « des temps primordiaux aux “temps des Blancs” », les Tuyuka du Papuri et du Tiquié » débute par une description du contexte ethnographique et historique de la recherche, puis traite de la question des récits mythiques, des noms et de l’organisation sociale chez les Tuyuka et, de façon comparative, chez les Tukano orientaux.

Le **chapitre 1** consiste en une présentation du contexte ethnographique de la recherche. Les deux groupes locaux (communautés) où la plus grande partie de la recherche de terrain a été effectuée, São Pedro et Santa Cruz do Inambu seront ainsi décrits d’un point de vue sociologique et historique, et seront situés dans un contexte géographique et humain plus inclusif, à savoir les rivières Tiquié et Papuri et la région du Vaupés de manière plus ample. Une première étape de la réflexion sur le sens des catégories de collectifs chez les Tuyuka du XXI^{ème} siècle se fera, à partir d’un questionnement sur le concept de « communauté ». Enfin, une présentation et une réflexion sur les Tuyuka en contexte urbain viendra compléter la présentation ethnographique.

Le **chapitre 2** est une réflexion sur les récits d’origine de l’humanité et sur la façon dont ils sont liés à la définition des collectifs humains et non-humains ainsi que de leurs relations. Les récits sont analysés de manière comparative, en mettant notamment en perspective les versions barasana (S. Hugh-Jones, 1979), tukano (J.R.R Barreto, 2012 et J.P.L Barreto, 2013) et tuyuka (Dutra, 2010, Escola Indigena ʘtãpinoponã Tuyuka, 2005, Cabalzar, 2009), et la façon dont les événements mythiques sont interprétés par des auteurs amérindiens et non-amérindiens. L’objectif sera, dans un premier temps, d’identifier des étapes clés du récit d’origine et de se pencher notamment sur le rôle des démiurges, masculins et féminins. Dans un deuxième temps, l’objectif sera d’élucider comment les récits mythiques s’articulent avec la façon dont sont pensées les différentes catégories de collectifs humains et non-humains et leurs interrelations du point de vue des Tuyuka.

Le **chapitre 3** se situe en continuité avec la réflexion sur le sens des collectifs du point de vue des Tuyuka, entrevue dans le **chapitre 1** à travers le concept de communauté et dans le **chapitre 2** au travers des récits mythiques. Ce que l’on pourrait qualifier de « théorie native de l’organisation sociale tukano orientale » est ici pensé au moyen de la question onomastique. Dans un premier temps, dans une perspective comparative, la façon de nommer les collectifs propres aux Tukano oriental (Tuyuka, Tukano, Cubeo) est mise en perspective avec les catégories analytiques produites par la théorie anthropologique pour nommer différentes échelles de groupes sociaux, telles que celles de « phratrie » ou de « groupe linguistique ». Le sens de tels ensembles est questionné au travers de cette confrontation, visant à révéler les logiques sous-jacentes à chacune de ces façons de nommer et de classer. Dans un deuxième temps, la réflexion se porte sur les différents noms employés par des collectifs non-tuyuka pour désigner les Tuyuka, ainsi que sur les noms employés par les Tuyuka pour s’auto-désigner, avec comme objectif de mieux cerner l’agentivité de ces différents noms : ce qu’ils révèlent sur des aspects socio-culturels et politiques propres aux collectifs de langue tuyuka, sur leurs interrelations et sur leurs relations à des collectifs non-tuyuka.

Le **chapitre 4** poursuit la réflexion sur la question de l’organisation sociale et sur le sens des collectifs du point de vue natif en se penchant plus particulièrement sur l’échelle la plus exclusive et en apparence la plus significative des unités sociales tukano oriental, le « sib ». La question porte dans

un premier temps sur l'origine, la signification et la pertinence de ce concept, posée dans une perspective visant à appréhender les modes de pensée et d'action amérindiennes et le caractère dynamique de la construction des collectifs et des images auxquels ils renvoient chez les autochtones, plus spécifiquement dans le cas des Tuyuka. Pour ce faire, le questionnement porte dans un deuxième temps sur les différentes façons de nommer et de classer les collectifs de langue tuyuka (sibs) selon différentes sources, qu'il s'agisse d'anthropologues, amérindiens ou non-amérindiens ; ou encore d'interlocuteurs tuyuka interrogés lors de ma recherche de terrain. Dans un troisième temps, la réflexion sur la définition des sibs, de leurs spécificités et de leurs interrelations nous conduit à interroger le concept de hiérarchie, au centre des débats de l'ethnologie régionale.

La **partie II**, intitulée « Fêtes de boisson et de danse » traite de l'univers festif et rituel des Tuyuka tel qu'il est apparu lors de ma recherche de terrain, et, dans une perspective diachronique, sur la façon dont cet univers s'articule avec des aspects centraux de la socialité amérindienne, à savoir, notamment avec le domaine des relations d'alliance, mais aussi avec les relations de parenté au sens large.

Le **chapitre 5** consiste en une description et une analyse de l'univers des fêtes de boisson dites *caxiri*, du nom de la bière de manioc qui y est consommée. Différentes échelles de festivités y sont abordées, allant du *caxiri* privé ou familial aux grands festivals ayant lieu à l'occasion des fêtes patronales, en passant par les *caxiri* communautaires et les travaux collectifs dits *wayuri*. La description de divers événements festifs appartenant à cet univers et l'analyse qui l'accompagne vise à dégager des modes de socialité et de relationnalité qui les caractérisent, ainsi que leurs implications politiques et sociologiques, au niveau des relations au sein d'un collectif (groupe local) et entre collectifs voisins ou distants qui se rassemblent lors de tels événements.

Le **chapitre 6** porte sur l'univers des fêtes de danse traditionnelle *basamori*, qui se distinguent par la réalisation de performance de type *kapiwaya* ainsi que par les échanges qui s'y déroulent. Ces derniers définissent l'univers des rituels ou cérémonies d'offrande connus sous le nom de générique *dabucuri* (*basora* en langue tuyuka). Plusieurs exemples ethnographiques de cérémonies de danse traditionnelle sont ici décrits et analysés : d'une part les cérémonies de *basora* sans usage des instruments sacrés dits de « Jurupari », réalisées dans le cadre urbain ou dans le cadre des communautés tuyuka. D'autre part, une cérémonie de « dabucuri avec Jurupari » (Masākurawi) réalisée sur le haut Tiquié. À partir de ces exemples ethnographiques et des commentaires faits à leur sujet par mes interlocuteurs amérindiens, une synthèse des principales caractéristiques de cet univers festif et rituel est proposée, mettant en avant l'importance cosmologique, politique et sociologique de tels événements, qui sont au centre de la construction processuelle des collectifs humains, au travers de rassemblement et de séparations, d'alliances et de mésalliances.

Le **chapitre 7** est une réflexion synthétique sur l'univers des fêtes tuyuka. Il s'articule en trois étapes. Premièrement, une analyse des différentes sortes d'événements festifs en tant qu'espaces et temps liés à des processus de transformation et de continuité, propices au dialogue et à la négociation entre générations, où se pensent, se créent et se recréent différents modèles de socialité. Deuxièmement, l'analyse synthétique des fêtes passe par une attention plus approfondie et détaillée portée sur les différentes performances – notamment chants et danses – qui s'y déroulent. L'analyse des performances – telles que les danses et chants traditionnels dits de *kapiwaya*, les rondes de flûtes de pan et les danses de type *forró* – et des interactions qui s'y déroulent permettra de mettre en lumière

leur lien à la construction et la transformation de relations propres à des sphères primordiales de la socialité amérindienne telles que l'affinité, le genre, la conjugalité. Enfin, dans un troisième temps, seront formulées quelques considérations sur l'univers des fêtes tuyuka des années 2010 – telles qu'elles sont apparues au travers de mes observations de terrain et des commentaires de mes interlocuteurs – mises en perspective avec des modèles analytiques proposés par des auteurs ayant travaillé sur les fêtes des populations autochtones du nord-ouest amazonien.

La **partie III**, intitulée « Alliance, relations d'affinité et relation conjugale » porte sur la question de la transformation des relations d'alliance, d'affinité ainsi que des relations conjugales et de genre.

Le **chapitre 8** introduit la question de la transformation des relations d'alliance et d'affinité chez les Tuyuka. Il débute par une réflexion comparative sur l'alliance et l'affinité dans le cas spécifique des Tuyuka vis-à-vis de l'ensemble des populations tukano oriental, puis dans le cas du nord-ouest amazonien vis-à-vis de l'Amazonie amérindienne dans son ensemble. La question principale posée au fil de cette réflexion comparative porte sur le statut des relations d'affinité dans un contexte, celui des populations du Haut Rio Negro – marqué par le caractère patrilinéaire, la règle d'exogamie linguistique, la résidence virilocale – et pensées comme ayant au premier plan de leur organisation sociale le principe de descendance. Le chapitre se poursuit par une tentative de saisir le point de vue des Tuyuka sur la transformation des formes de mariage et des relations d'alliance et d'affinité de manière plus ample. Pour ce faire, les discours autochtones à propos de différents thèmes comme les modèles de mariage attribués à chaque génération ; les mariages « incorrects » ou « incestueux », c'est-à-dire entre personnes provenant du même groupe linguistique ; ou encore le mariage entre Amérindiens et Blancs sont retranscrits et mis en perspective. Finalement, le point de vue de connaisseurs tukano et tuyuka sur le thème de l'alliance, en lien avec la question de la langue et de la politique est examiné, mettant en lumière le lien entre les relations d'affinité et la transformation des collectifs (sibs) en lien aux récits mythiques et au domaine rituel.

Le **chapitre 9** consiste en une analyse des alliances des Tuyuka du Tiquié et du Papuri à la lumière de données recueillies sur le terrain, portant sur un corpus de 469 mariages s'étant scellés sur maximum huit générations. L'enjeu central du chapitre consiste à confronter des données concrètes portant sur les alliances des Tuyuka du Tiquié et du Papuri aux discours de mes interlocuteurs à propos de la transformation des relations d'alliance et d'affinité (**chapitre 8**) et de la transformation des formes de mariage (**chapitre 10**). Il ressort notamment de l'analyse que d'une manière générale, on constate que l'équilibre genré des alliances entre collectifs semble dépendre directement de l'existence ou de l'inexistence d'un biais de genre, et qu'il apparaît de façon marquée entre affins proches. On observe également l'existence, chez les sibs « cadets », de schémas d'alliances qui semblent imiter ou concurrencer celles des sibs « aînés », augmentant le prestige des premiers vis-à-vis de ces derniers. Enfin, du point de vue de la transformation des alliances, on note une proportion de plus importante au fil des générations de mariages avec des catégories d'affins non traditionnels voir considérés comme illicites car se situant hors du champ de parenté en vertu d'une trop grande proximité ou d'une trop grande distante, comme les « fils-de-mère », les Nadehup, les Arawak, les Blancs et enfin les personnes de même groupe linguistique.

Le **chapitre 10** est une réflexion sur le thème du mariage, de la conjugalité et des relations de genre chez les Tuyuka. Il est introduit par une interrogation sur le sens même du mariage du point de vue natif et sur la validité et la portée de l'univers relationnel et sociologique qui entoure l'alliance

matrimoniale en tant qu'objet d'étude anthropologique. Le chapitre se poursuit, dans un premier temps, par une analyse de récits de mariage faits par des femmes et des hommes tuyuka et tukano, et sur ce qu'ils révèlent de leurs conceptions du mariage et de la vie conjugale. Dans une perspective comparative avec les discours commentés dans le **chapitre 8**, identifiant des modèles idéaux de mariage propres aux différentes générations, l'analyse des récits de mariage permet notamment d'identifier des aspects de continuité entre les mariages conclus au fil des générations. Le chapitre se poursuit, dans un deuxième temps, par une réflexion plus approfondie sur les conceptions tuyuka sur l'univers du mariage et ses transformations, notamment sur la question des mariages « corrects » et « incorrects », à partir de l'analyse de deux entretiens avec des hommes résidant à São Pedro. Enfin, la réflexion porte sur la conjugalité et les relations de genre, telles qu'elles se présentent dans le cadre du mariage et de la vie quotidienne, notamment au travers de la question de la division sexuelle du travail, des soins mutuels et de l'alimentation, de l'apprentissage des savoirs rituels masculins (incantations) liés au cycle de vie, et du processus de familiarisation entre époux et entre affins de manière plus ample.

La **partie IV** intitulée « Transformation des *considérations* : alliance, relations à plaisanterie et hiérarchie » clôt la réflexion sur le thème principal de la thèse, celui du « système des *considérations* », et la façon dont il s'articule aux différents univers relationnels abordés tout au long de la recherche.

Le **chapitre 11** porte sur une question qui traverse l'ensemble de la thèse, à savoir celle de la transformation des *considérations*. Après une introduction donnant une idée de ce qui, du point de vue des Tuyuka, semble correspondre à l'idée de « rupture » ou de « fin » des *considérations*, le chapitre se poursuit, dans un premier temps, par une interrogation sur la définition du concept de *considérations* en lui-même. Les *considérations* apparaissent ainsi comme la manifestation des relations de parenté, de la morale, de la relationnalité et de la socialité amérindienne, impliquant notamment l'usage de la terminologie de parenté, mais pas uniquement. C'est en se concentrant sur la terminologie de parenté et sur ses transformations que l'on cherchera ainsi à saisir l'un des sens de la transformation des *considérations* et la façon dont ce phénomène trouve son expression dans les relations entre consanguins et entre affins. En effet, dans un deuxième temps, on cherchera à montrer que les *considérations*, bien qu'elles soient intimement liées à un système d'attitude entre agnats définissant le « respect » entre « aînés » et « cadets », ne se limitent pas à la sphère de la consanguinité, concernant également la reconnaissance d'affins proches et la définition des bonnes relations avec ces derniers. Finalement, dans un troisième temps, on cherchera à faire la synthèse du phénomène de transformation des *considérations*. Celui-ci se traduirait notamment, en ce qui concerne la sphère de l'affinité, par une binarisation du champ de la parenté, dont le corrélât serait une extension du champ de l'alliance et une transformation dans les relations d'affinité, notamment du point de vue des formes d'échange. Du point de vue des relations entre agnats, une des transformations qui semble se produire est un adoucissement du marquage de « hiérarchie » ou mieux de la séniorité, se traduisant en partie par la terminologie de parenté au sens strict mais aussi par les relations à plaisanterie et par les relations de *compadrio*, phénomène étudié plus en détail dans le **chapitre 12**.

Le **chapitre 12** constitue une réflexion sur les relations à plaisanterie chez les Tuyuka – telles qu'elles s'expriment au travers de l'attribution et de l'usage des surnoms (*buere wame*) – et sur la façon dont cet univers relationnel s'articule avec le « système des *considérations* ». Le chapitre débute par une

introduction où est brièvement présentée la place des surnoms vis-à-vis des différentes catégories de noms portés par les personnes tuyuka au moment de ma recherche (en plus du *buere wame* porté majoritairement par des hommes, on trouve le nom d'incantation ou *basere wame* et le « nom de blanc » ou *pekasã wame*, tous deux portés aussi bien par les hommes que par les femmes) et où sont introduit des questionnements sur l'humour tuyuka au sens large. Puis, dans un premier temps, différents exemples de surnoms masculins ainsi que de quelques surnoms féminins portés par les Tuyuka et leurs affins sont présentés, étant classés par procédés stylistiques et sémantiques. Le sens et la portée des différents surnoms présentés sont recherchés au travers d'une analyse sensible aux aspects linguistiques, sociologiques et cosmologiques contenus dans les surnoms et la façon dont ils sont attribués et employés au cours d'interactions interpersonnelles. Dans un deuxième temps, sont présentées quelques considérations sur la place des surnoms dans la socialité et dans la construction des personnes. Enfin, dans un troisième temps, la place des relations à plaisanterie sera envisagée vis-à-vis de l'univers des relations de parenté et des *considérations* au sens large. La question de la limite de l'usage des surnoms sera posée, notamment en parallèle à la question du rôle des relations de parrainage (*compadrio*) qui impliquent la prohibition de l'usage des noms à plaisanterie.

Partie I Des temps primordiaux aux « temps des Blancs » : les Tuyuka du Papuri et du Tiquié

Mais le plus souvent Zénon partait seul, à l'aube, ses tablettes à la main, et s'éloignait dans la campagne, à la recherche d'on ne sait quel savoir qui vient directement des choses. Il ne se lassait pas de soupeser et d'étudier curieusement les pierres dont les contours polis ou rugueux, les tons de rouille ou de moisissure racontent une histoire, témoignent des métaux qui les ont formées, des feux ou des eaux qui ont jadis précipité leur matière ou coagulé leur forme. Des insectes s'échappaient d'en dessous, étranges bêtes d'un animal enfer. Assis sur un tertre, regardant huler sous le ciel gris les plaines renflées çà et là par les longues collines sablonneuses, il songeait aux temps révolus durant lesquels la mer avait occupé ces grands espaces où poussait maintenant du blé, leur laissant dans son retrait la conformité et la signature des vagues. Car tout change, et la forme du monde, et les productions de cette nature qui bouge et dont chaque moment prend des siècles. Ou encore, son attention devenue tout à coup fixe et furtive comme celle d'un braconnier, il se tournait vers les bêtes qui courent, volent et rampent dans les profondeurs des bois, s'intéressait à la trace exacte qu'elles laissent derrière elles, à leur rut, leur accouplement, leur nourriture, à leurs signaux et leurs stratagèmes, et à la manière dont, frappées d'un bâton, elles meurent. Une sympathie l'attirait vers les reptiles calomniés par la peur ou la superstition humaine, froids, prudents, à demi souterrains, enfermés dans chacun de leurs rampants anneaux une sorte de minérale sagesse.

Marguerite Yourcenar

L'œuvre au noir

Le haut Rio Negro : contexte et histoire¹⁸

Le haut Rio Negro (voir **carte 1** ci-dessus) est situé dans le nord-ouest amazonien. Il constitue aujourd'hui une région de frontière entre le Brésil, la Colombie et le Venezuela, où habitent 22 peuples appartenant à trois familles linguistiques (Tukano oriental, Arawak et Nadehup) formant un système multi-ethnique et multilingue qui existe depuis l'époque précoloniale. Les peuples de langue arawak, tels que les Baniwa et les Curripaco occupent principalement la région du fleuve Içana et de ses affluents. Les peuples de langue tukano oriental (dont font partie les Tuyuka et les Tukano) occupent le bassin du Vaupés, sur le cours principal du fleuve et notamment sur deux affluents principaux, le Tiquié et le Papuri. Enfin, les peuples de langue nadehup habitent les zones inter-fluviales du Tiquié et du Papuri. La *língua geral* ou nheengatu est parlée sur le haut cours du Rio Negro et le bas Içana, ainsi que dans une zone mixte où sont également parlées des langues tukano oriental et arawak, le long du Rio Negro aux alentours de São Gabriel da Cachoeira et en aval jusqu'à la ville de Santa Isabel do Rio Negro. Uniquement du côté brésilien sont situées neuf terres indigènes homologuées à partir de 1997, représentant un territoire continu de plus de 200 000 km². Avec une population totale de 64 000 habitants (estimation IBGE, 2014), distribuée sur environ 700 communautés et petites villes riveraines, il s'agit de la région ayant la plus grande proportion de population autochtone au Brésil, dépassant les 80%.

Le bassin du rio Negro était dans son ensemble bien plus peuplé avant la colonisation portugaise. À partir du XVIII^{ème} siècle, sa population a été concentrée dans des missions (« *aldeamentos* »), transférée pour réaliser des travaux forcés sur le bas Amazone et décimée par les guerres et invasions. Le cours inférieur et moyen du rio Negro, ainsi que ses affluents, s'est vu vidé de sa population originelle. Le haut Rio Negro est devenu une région de refuge, et bien qu'elle ait été la cible d'incursions et de violences liées à la recherche de produits et de main d'œuvre, elle a été relativement moins touchée par les invasions. La division géopolitique postcoloniale, avec la démarcation des frontières nationales, a signifié de nouvelles formes d'interférence dans le système social amérindien, dont les répercussions

¹⁸ Source : <https://ciclostiquie.socioambiental.org/pt/index.html>.

actuelles sont la militarisation, la scolarisation visant à intégrer ces populations aux sociétés nationales respectives, la diffusion des langues nationales (portugais et espagnol), la dépendance aux biens industrialisés, etc.

La ville de São Gabriel da Cachoeira se distingue de nos jours comme principal centre urbain de la région, avec une population d'environ 20 000 habitants. Actuellement, près de la moitié de cette municipalité vit en zone urbaine. La ville a vécu une croissance démographique importante dans les trente dernières années, dû au flux migratoire provenant des communautés amérindiennes, et dans une moindre mesure à l'installation de personnes provenant d'autres régions. Le principal attrait a été la mise en route de travaux de construction de deux routes, un tronçon de la Perimetral Norte et la route BR307, chantiers qui faisaient partie du Plan d'Intégration National (*Plano de Integração Nacional*) mené par le gouvernement militaire du Brésil des années 1970, qui a été suivi par l'établissement de contingents militaires dans la même période, entraînant une augmentation conséquente du commerce et des services. De nos jours, le principal facteur de migration sont les programmes de redistribution des revenus pour les familles amérindiennes, politique qui n'a pas été adaptée aux longues distances et au manque d'accès au réseau bancaire, au commerce et autres services au sein de la municipalité et dans les territoires autochtones.

En 1997, après des années de revendication de la part de la population locale, le Gouvernement Fédéral brésilien a homologué et démarqué cinq territoires indigènes continus sur le haut et moyen Rio Negro, représentant une étendue de plus de 106 000 km², représentant la plus grande superficie de territoire autochtone démarqué au Brésil¹⁹. La plus

¹⁹ Comme le souligne Estorniolo (2020 : 13, note 2) : « au Brésil, les peuples autochtones ou « indigènes » [...] sont actuellement composés de 253 ethnies, dont 48 vivent dans des régions de frontière entre le Brésil et les pays voisins et donc possèdent une partie de ses habitants en dehors du territoire national. Également appelés « Indiens » (« *índios* », en portugais), ils parlent plus de 150 langues et comptent, selon le recensement de 2010 (Censo IBGE, 2010), avec un total de 896 917 personnes, environ 0,47% de la population totale du Brésil. Cette population est distribuée tout au long du territoire brésilien et la plupart habite des terres collectives d'usufruit exclusif, délimitées par le gouvernement fédéral et appelées « Terres Indigènes » (« *Terras Indígenas* » ou TIs), actuellement au nombre de 705. Les 705 terres indigènes occupent une aire totale de 117 380 673 hectares, soit 1 173 807 km², ce qui correspond à 13,8% du territoire du pays. Presque la moitié de la population

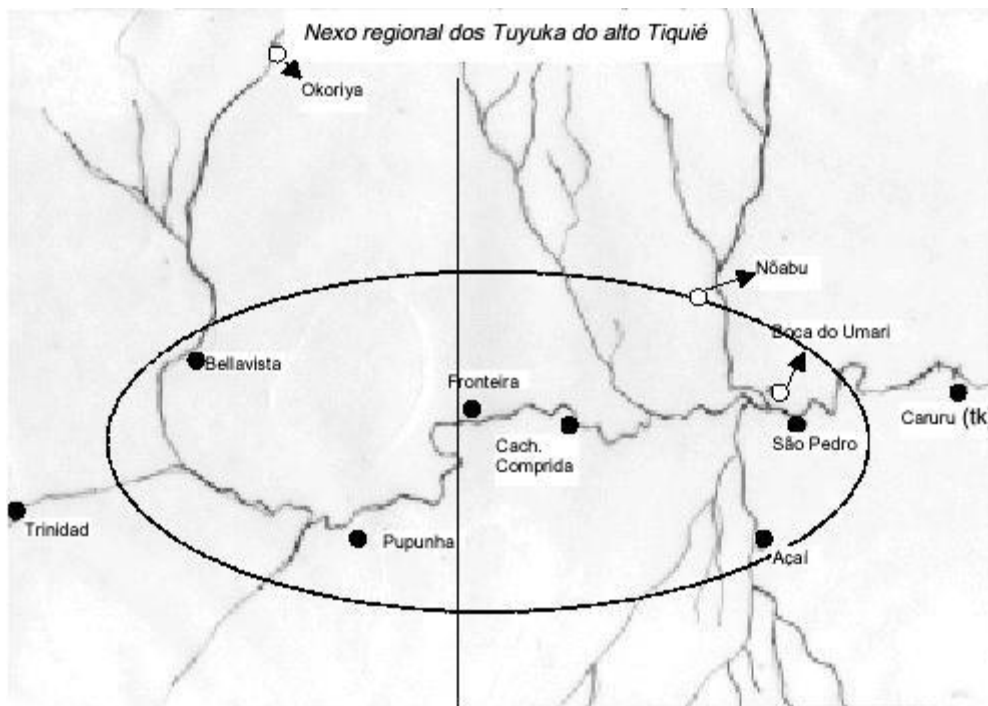
étendue est la Terre Indigène (TI) *Alto Rio Negro*, qui inclut les bassins des fleuves Vaupés et Içana, et où est concentrée la plus grande partie de la population. En 2009 et 2013 ont été décrétées deux autres Terres Indigènes (Balaio et Cué-Cué-Marabitanas), qui représentent à elles deux plus de 10 700 km². Ces territoires sont en continuité avec la TI Yanomami et avec des réserves amérindiennes de Colombie et du Venezuela.

indigène ainsi que la plupart des terres délimitées se trouvent dans la région connue comme « Amazonie Légale » : au total, ce sont 419 terres et 115 342 101 hectares, représentant 23% du territoire amazonien et 98,33% de l'aire totale des terres indigènes du Brésil. Les 1,67% des terres restantes se localisent aux régions Nord-est, Centre-ouest, Sud-est et Sud du pays ».

Chapitre 1 Le contexte ethnographique et historique de la recherche : le Tiquié et le Papuri, São Pedro et Santa Cruz do Inambu, São Gabriel da Cachoeira



Carte 3 : région du Tiquié et du Papuri (reprise de Richard, 2012)



Mapa do alto Tiquié – detalhe da região de domínio tuyuka (escala 1:100.000)

Carte 4 : Haut Tiquié, détail de la région de prédominance tuyuka (échelle 1:100.000), source : Cabalzar, 2000.

1) Le Tiquié et São Pedro



Photo 1 : Vue aérienne du Tiquié – © Juliana Radler -ISA

Le Tiquié : géographie physique et démographie²⁰

La rivière Tiquié se situe dans sa totalité en territoire amérindien, au statut spécifique, aussi bien au Brésil qu'en Colombie (« Terre Indigène Alto Rio Negro », au Brésil, et « Réserve du Vaupés », en Colombie). Le Tiquié s'étend sur environ 380 kilomètres, dont 321 se trouvent au Brésil, sans compter ses innombrables affluents, dont beaucoup sont habités, de même que le cours principal de la rivière (on citera notamment les *igarapés* Ira, Castanho, Umari, Cabari et Onça). Les sources du Tiquié se trouvent en territoire colombien. Le bassin du Tiquié s'étend sur 5740 km², et est entièrement recouvert de forêt primaire et secondaire (*capoeira*), à l'exception des clairières ouvertes pour les villages et leurs jardins, de faible étendue. La rivière est habitée par une population d'environ 4000 Amérindiens (données de 2006) appartenant à huit peuples distincts, regroupés en deux familles linguistiques : les

²⁰ Les informations concernant les données géographiques et démographiques sur le Tiquié proviennent du site internet <https://ciclostiquie.socioambiental.org/pt/index.html>.

Hupd'äh et les Yuhupd'äh (peuples Nadehup) qui vivent dans l'interfluve et sur les affluents des deux rives de la rivière, formant un tiers du total de ses habitants, et les Tukano, Desana, Tuyuka, Miriti-tapuya, Bará e Yebamasa (peuples Tukano orientaux), qui habitent majoritairement le cours principal de la rivière. La langue tukano est parlée dans tout le bassin du Vaupés, au Brésil, y compris sur le Tiquié. Les langues propres aux autres populations tukano oriental présentes sur le Tiquié sont également encore en vigueur, à l'exception du Miriti-tapuya.

Le Tiquié peut être divisé en trois tronçons, définis par des caractéristiques sociales et écologiques : le cours inférieur, moyen et supérieur. Les cours inférieur et supérieur se distinguent de façon marquée du point de vue environnemental, ayant pour conséquence des rapports à l'environnement distincts. Le moyen Tiquié constitue une zone de transition entre ces deux espaces.

Tableau 1 : caractéristiques écologiques du Tiquié (source : ISA)

	Inférieur	Moyen	Supérieur
Rivière	Rivière très méandreuse, lacs, rives basses et inondables (<i>igapós</i> étendus)	<i>Igapós</i> moins étendus que sur le cours inférieur, présence de lacs et de tronçons de rivière plus encaissés (terres plus hautes)	Rivière au lit encaissé (lacs et <i>igapós</i> petits et peu nombreux), présence de rapides et de chutes d'eau
Pêche	Abondance de poisson, grande diversité d'espèces	Production moyenne, diversité comparable à celle du cours inférieur	Productivité halieutique et diversité moindre
Paysages	Paysage de <i>caatingas amazônicas</i> (sols acides et pauvres en nutriments) et <i>igapós</i> (terres inondables)	Terres fermes, <i>igapós</i> et <i>caatingas</i>	Plus grande disponibilité de terres fermes (élevées et propices à l'agriculture)
Agriculture	Peu productive	Productive	Productive

Voyage de remontée du Tiquié

Un samedi de mars 2016, après de longs mois passés à la ville de São Gabriel da Cachoeira, je pars finalement pour mon second voyage à destination de la communauté tuyuka de São Pedro, sur le haut Tiquié, quatre ans après ma première visite. Je voyage en compagnie de Pieter, un chercheur en agronomie de l'ISA²¹, hollandais installé de très longue date au Brésil, qui a accepté de me prêter main forte en me laissant prendre place pour la remontée dans l'embarcation de l'institution. Pieter travaille de très longue date dans la région, dont il a une connaissance approfondie, aussi bien sur le plan écologique que du point de vue humain. Responsable pour de nombreux projets de l'ISA, il est surtout devenu, au fil des années, un interlocuteur et un médiateur privilégié vis-à-vis des populations autochtones du Vaupés et plus particulièrement du Tiquié. Nous sommes également accompagnés de Julião, un homme desana de la région du Tiquié, à la fois pilote émérite, logisticien et cuisinier de l'expédition. Le voyage débute par une courte navigation sur le Rio Negro, se poursuivant par une longue remontée du Vaupés, puis finalement du Tiquié. Plusieurs escales dans les communautés amérindiennes de la région rythment notre parcours, qui est l'occasion d'avoir un bon aperçu de la situation des communautés visitées, sur le Tiquié brésilien notamment.

²¹ *L'Instituto Socioambiental* (ISA) est une organisation de la société civile brésilienne, sans fins lucratives, fondée en 1994 afin de proposer des solutions de façon intégrée aux questions sociales et environnementales. Il a comme objectif principal la sauvegarde des biens et des droits sociaux, collectifs et étendus, relatifs à l'environnement, au patrimoine culturel, aux droits humains et des peuples (source : site internet de l'institution, <https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa>). L'ISA travaille notamment aux côtés des peuples amérindiens de l'Amazonie brésilienne, et un de ses programmes principaux concerne la région du Rio Negro, avec une base à São Gabriel da Cachoeira.



Photo 2 : navigation sur le Rio Vaupés, ©Emmanuel Richard, 2016.

Monte Alegre, connue aussi sous le nom de Matapi du Vaupés, est la première communauté où nous nous arrêtons, l'après-midi du jour de notre départ. C'est une communauté tukano du moyen Vaupés où un anthropologue brésilien²² fait des recherches depuis quelques années. Nous débarquons au port de la communauté et gravissons la haute butte sableuse qui sépare la zone où se trouvent les habitations de la plage, découverte par basses eaux. Le contraste entre le sable blanc, dont l'éclat est décuplé par les rayons d'un soleil de plomb, et la noirceur des eaux du Vaupés, avec en arrière-plan le vert sombre de la forêt qui s'étend à perte de vue, trouve son écho dans le contraste entre la blancheur des nuages et la profondeur de l'azur céleste. La grandiosité du scénario visuel semble contemplée par le silence monastique qui règne en cette heure de la journée. À la différence des communautés que nous visiterons par la suite sur le Tiquié, le paysage qui caractérise les alentours de Monte Alegre est très ouvert car nous nous trouvons encore sur ce très grand fleuve qu'est le Vaupés et dont, à l'instar du Rio Negro, la rive opposée semble inatteignable.

²² Voir les travaux de l'auteur : Rodrigues (2012, 2019).

Dans la chaleur écrasante de cet après-midi de mars, la communauté est très calme et pourrait paraître déserte, comme à l'accoutumée quand on arrive dans une communauté amérindienne du Rio Negro pendant la journée, particulièrement entre 9 heures et 17 heures.

Après que Pieter ait prévenu les habitants présents de notre arrivée, hommes et femmes se rassemblent dans le centre communautaire où l'on partage la *quinhãpira*, repas communautaire typique de la région, qui tient son nom d'une préparation de poisson cuit dans un bouillon pimenté, que l'on savoure en compagnie de galettes de manioc (*beiju*), trempées dans le bouillon. Pendant le repas, on aborde divers sujets. Le dialogue se déroule entre Pieter et les hommes de la communauté. Le *capitão* de la communauté est absent, il est en ville. Les femmes parlent bas entre elles et n'interviennent pas dans la conversation publique.

Pieter s'adresse aux gens de la communauté. Après les avoir salués il annonce la venue, en mai, d'Autrichiens membres de l'« Union pour le Climat ». Les hommes de la communauté abordent ensuite le problème de l'exode des jeunes en ville et de l'abandon de l'école. Un remède à cette situation serait, selon eux, de « revaloriser la culture », car cela pourrait attirer les jeunes afin qu'ils restent étudier dans la communauté au lieu de s'en aller en ville. Puis ils traitent de divers sujets tels que les nécessités de la communauté, notamment en matière d'éducation et d'énergies renouvelables. Pieter annonce finalement la tenue d'un atelier où il sera question de plusieurs thèmes, parmi lesquels la gestion des déchets et les incantations (« *benzimentos* »), ainsi que le travail des « *benzedores* », spécialistes d'incantations.



Photo 3 : Port de la communauté de Matapi do Tiquié, proche de l’embouchure de la rivière, ©Emmanuel Richard, 2017.

Au troisième jour de notre voyage, nous arrivons à la communauté tukano Pirarara-Poço, sur le moyen Tiquié, après avoir dormi, la veille, chez un homme tukano vivant à proximité de la communauté, en aval, où s’est produit un terrible incident : notre embarcation a partiellement coulé pendant la nuit et de nombreux équipements ainsi que de l’essence ont été perdus. Plus dramatiquement encore, une partie du matériel (carnets, croquis) recueilli par Pieter au long d’années de recherche a été irrémédiablement endommagé par l’eau noire et acide de la rivière.

Le paysage de la communauté est très différent de celui de Monte Alegre. La rivière est bien plus étroite, donnant par moments l’impression à qui navigue sur ses flots d’être étouffé par la forêt toute proche. La portion du cours d’eau que nous parcourons depuis l’embouchure du Tiquié est caractérisée par un labyrinthe de canaux et de courbes sinueuses, rendant le paysage monotone et donnant l’impression que le trajet est interminable. La communauté de Pirarara n’est pas située sur un haut talus, à la différence de la plupart des communautés du Tiquié ; elle est établie sur des sols glaiseux, qui rendent le débarquement

périlleux et laborieux les déplacements sur le terrain humide et boueux de la communauté. Comme si cela ne suffisait pas, à la chaleur suffocante s'ajoutent les assauts incessants – pour qui ne porte pas une tenue recouvrant hermétiquement toute la surface du corps – des *simulies* (connus régionalement sous le nom de *piuns*), de petits moucheron hémophiles, dont les piqûres laissent sur la chair des plaies qui provoquent de fortes et durables démangeaisons susceptibles de s'infecter.

La grande majorité des communautés où nous nous arrêtons lors de notre voyage de remontée sont des communautés tukano. De façon générale, dans toute la région, les communautés font face à un processus marqué d'exode en ville, principalement dû à l'absence d'infrastructures d'enseignement (au-delà de la 4^{ème} série) dans les communautés, qui provoque le départ des jeunes pour les études en ville et par la suite la recherche d'un travail rémunéré. De plus, en 2016-2017, de façon bien plus prononcée que lors de mon premier voyage en 2012, j'ai pu observer que les communautés se retrouvent souvent vidées, au quotidien, de leurs habitants, ce qui est symptomatique d'un phénomène d'allers et retours entre communauté et ville de plus en plus fréquents pour divers motifs. Les familles restent parfois pour des périodes prolongées dans le plus proche centre urbain qu'est São Gabriel da Cachoeira (et parfois même jusqu'à la capitale régionale Manaus).

C'est dans ce contexte que la construction de grandes maisons de danse – plur. *basariwiseri*, sing. *basawi*, ou péjorativement, « *malocas* »²³ – et la réalisation de différents projets liés à la « revalorisation de la culture », sur le modèle de ce qui a été réalisé à São Pedro, prennent une importance croissante pour les communautés amérindiennes de la

²³ Selon les explications données par plusieurs de mes interlocuteurs tuyuka, le terme « *maloca* » serait constitué des lexèmes « *mal* », « mauvaise », et « *oca* », terme d'origine tupi-guarani qui désigne, en langue portugaise, une « construction de bois, couverte d'une toiture de fibres végétales généralement de forme circulaire, servant d'habitat pour une ou plusieurs familles chez les peuples autochtones du Brésil » (source : Oxford languages). *Maloca* serait donc traduisible par « mauvaise construction », ou « mauvaise maison », ce qui refléterait, historiquement, le point de vue des missionnaires catholiques sur cette forme d'habitat amérindienne, considérée par ces derniers comme antre de la promiscuité. Plutôt que d'employer ce terme, beaucoup de Tuyuka, notamment en Colombie, préfèrent aujourd'hui désigner la grande maison, dont la vocation est de nos jours la plupart du temps cérémonielle, par des expressions comme « maison cérémonielle » ou « maison de danse ».

région. La « *maloca* », en particulier, au-delà d'un centre communautaire et rituel, devient le symbole et le véhicule de l'affirmation politique autochtone, d'une revalorisation du mode de vie et de la vision du monde amérindienne.

À Pirarara, les habitations se trouvent assez concentrées autour du centre de la communauté, comprenant une petite « *maloca* » et d'autres bâtiments. Nous attendons tôt le matin dans la grande maison pour parler avec les habitants de la communauté. Peu de gens sont présents à la communauté : on dénombre seulement quatre hommes adultes, des femmes avec des jeunes enfants et des adolescents.

Pieter et Julião parlent des communautés où ont été construites des « *malocas* », avec le soutien de l'ISA. Evoquant les nombreux incidents liés à la reconstruction des grandes maisons, et les situations où celles-ci ne sont pas entretenues, Pieter suggère qu'il est plus avisé de ne pas construire là où il n'y a pas de respect pour les « *malocas* ». Sur le moyen Vaupés, les tentatives ont échoué (à Taracú notamment). À Iauaretê, la grande maison a été incendiée. Les hommes de la communauté soulignent le fait qu'ici, à Pirarara, où la « *maloca* » a été construite récemment et n'est pas terminée, les enfants ont endommagé les parois d'écorce de *Cecropia*. Pour terminer la construction, il faut résoudre des problèmes administratifs liés au CNPJ (Cadastre National des Personnes Juridiques) de l'association indigène locale, ACIMET (Association des Communautés Indigènes du Moyen Tiquié). Julião ajoute qu'il devrait y avoir une belle « *maloca* » à Pari-Cachoeira.

On m'invite ensuite à me présenter. Pieter demande s'il y a des hommes mariés à des femmes tuyuka dans la communauté. Les habitants de la communauté répondent que c'est le cas d'un homme, mais que ce dernier est absent en ce moment. Pieter annonce à nouveau la venue en mai de l'ONG autrichienne « Alliance pour le Climat », et aborde ensuite la question de l'énergie solaire. Le problème est que les batteries pour les panneaux solaires cessent de fonctionner après trois ans d'usage environ. De nouvelles batteries doivent être installées à Pirarara.

Après notre visite à Pirarara, nous débarquons le même jour, sur les coups de midi, à Serra do Mucura, communauté tukano du moyen Tiquié. Cette communauté, où je m'étais

déjà arrêté lors de mon premier voyage en 2012, se distingue des autres communautés de cette portion de la rivière. Il y règne une ambiance mystérieuse, enchanteresse. Au lieu d'un paysage ouvert, qui rendrait la communauté visible depuis la rivière, les habitations de Serra do Mucura se trouvent en retrait, enfoncées dans la forêt. On y parvient à hautes eaux par un petit *igarapé*²⁴, et quand la rivière est basse, comme en ce jour de mars, par un chemin boueux, agrémenté de planches de bois et de souches, permettant la traversée de l'*igapó*²⁵.

La communauté se trouve entourée par une forêt ponctuée de rochers imposants. Non loin, se trouvent des « lieux sacrés » où la roche est couverte de pétroglyphes anciens. Comme à l'accoutumée, on se rassemble pour la *quinhãpira (bia)*, dans le centre communautaire (« *palhoça* »), petite structure de bois au toit de feuilles de palmier *caraná (Mauritia Caraná Wallace)* sans parois, où des bancs sont disposés en cercle. On consomme en ce jour le *japurá*²⁶ (*diabati*), ainsi que du poisson *tambaqui (Colossoma macropomum)* boucané, accompagné de *beiju*, puis on prend le *mingau*²⁷ d'*açaí* et de banane. Six hommes de la communauté sont présents. Du côté des femmes, les épouses des hommes sont présentes, parmi lesquelles une femme Tuyuka, une Miriti-Tapuia, une Tukano de Iauaretê, et une Hup'dah.

²⁴ *Igarapé* désigne un cours d'eau amazonien formé par un long affluent de rivière ou par un canal. Il en existe un très grand nombre dans le bassin amazonien. Ils se caractérisent par leur étroitesse, la faible profondeur de leurs eaux, et par le fait que leur cours se situe à l'intérieur du couvert végétal. En raison de leur étroitesse et du faible tirant d'eau, seules de petites embarcations, comme des pirogues ou des bateaux de petite taille peuvent y naviguer.

²⁵ En Amazonie, *igapó* désigne une partie de la forêt qui reste marécageuse après le retrait des eaux de crue dans les zones basses de la plaine d'inondation ou en raison des bourrelets le long des rives qui empêchent que toute l'eau revienne au fleuve. C'est un mot d'origine tupi qui signifie « racine d'eau », de 'y (« eau ») et *apó* (« racine »).

²⁶ Fruit local, consommé après un processus de fermentation résultat de l'enterrement pendant trois ou quatre mois (voir G. Maia, 2019).

²⁷ *Mingau* désigne en portugais un aliment de consistance crémeuse (bouillie) fait à base d'eau ou de lait dans lequel est cuisiné une céréale ou un fruit, souvent sucré. Le mot vient du tupi *minga'u*, « ce qui est réduit en bouillie », par la jonction d'*emi* (particule de l'objet) et *ka'u* (réduire en bouillie). En Tuyuka, cet aliment est appelé *ñumuku*.

Les hommes mentionnent le fait qu'il y a eu récemment une violente dispute dans la communauté menant au départ d'une famille avec de nombreux enfants, celle d'un homme ayant deux épouses. Pieter dit à propos de l'événement que ce genre de situation pose des problèmes. On parle des Hup'däh, dans des discussions animées où ces derniers sont désignés par les Tukano au moyen de l'expression péjorative *yw peogu*²⁸. Les hommes de la communauté disent que « ça ne marche pas entre Indiens et Hup'däh ». Un autre homme dit : « on n'arrive presque pas à s'entendre avec les Tuyuka non plus ». Les Tukano présents adoptent une attitude véhémement et jalouse envers les Hup'däh : un homme dit que la sœur Rose de Pari-Cachoeira aurait refusé de donner des médicaments à un homme tukano de Pari-Cachoeira car elle avait l'intention tout donner aux Hup'däh.

Un homme parle du fait qu'un boa s'est introduit dans le poulailler pendant la nuit. Dans la communauté, il y a des chiens, des chats (ces derniers ont été récemment introduits), des poules et même un lapin. Un homme de la communauté, dont le surnom est « Socó », marié à la fille d'un homme tuyuka de São Pedro, dit à propos de sa femme qu'elle « voyage tout le temps ». Une jeune femme de la communauté (Tukano), résidant depuis son mariage avec un homme tariano à São Gabriel da Cachoeira, qui dit qu'elle va s'installer à la communauté et bâtir sa propre maison. On me demande quelle langue je parle, si c'est la même que celle de Pieter. Un homme tukano, qui s'est marié à une femme de son propre groupe linguistique, dit que par le passé, chaque peuple parlait sa propre langue et que les Tuyuka « parlaient vite » (voir **note 99** *infra* au sujet de l'opposition entre l'idée de parler vite et celle de parler lentement dans pensée tuyuka) mais que de nos jours « tout le monde parle Tukano » et les langues diverses ressemblent de plus en plus au Tukano.

Pieter évoque le travail de réparation de la *casa de apoio*²⁹ de la communauté, pour laquelle un homme de la communauté a reçu de l'argent et du matériel, puis il annonce le

²⁸ Expression qui peut être traduite par « mon servent ». Cette catégorie conceptuelle, et le lien à l'idée de hiérarchie à laquelle elle renvoie sera discutée plus en détail dans le **chapitre 4**.

²⁹ Infrastructure dont les matériaux sont fournis par l'ISA et la construction généralement réalisée par les habitants de la communauté. Elle est généralement équipée de panneaux solaires et remplit diverses fonctions, servant notamment de base pour des recherches menées par les habitants de la

retour prochain, après trois ans d'absence, d'Aloisio (anthropologue de l'ISA). Il parle également de la venue prochaine d'un archéologue à la communauté. Puis il aborde la question des AIMA³⁰, dont le travail est, notamment, de faire des recherches sur le thème de l'environnement, de s'occuper du tri des déchets et de rendre les habitants conscients de cette question. Les AIMA tiennent des journaux, où ils prennent note de leurs observations concernant les données environnementales, par exemple sur le volume des pluies, les crues et décrues des cours d'eau. Ces données sont numérisées par l'ISA afin de compléter une base de données sur les changements climatiques et la population de poissons, sur laquelle 17 000 prises de pêche ont déjà été répertoriées. Pieter annonce la tenue, dans une dizaine de jours, d'un atelier des AIMA à Bela Vista.

Au quatrième jour de notre remontée, nous débarquons à Cunuri, communauté tukano proche de la communauté hup'däh de Taracú Igarapé sur le moyen Tiquié. Seuls cinq hommes et cinq femmes sont présents pour la *quinhãpira*, une bonne partie des habitants est en ville. Le repas communautaire est offert par les habitants dans le « centre communautaire », une structure circulaire en bois de type *palhoça*, entourée par des parois de bois qui arrivent à mi-hauteur, laissant de larges ouvertures tout autour de la bâtisse et recouverte d'un toit de tôle. Les maisons se répartissent de façon groupée, en cercle autour de ce centre.

Le même jour, nous passons rapidement à une maison isolée, « *sítio* » de Santo Alberto, où ne vit qu'une famille, celle d'un homme siriano qui a fui la Colombie, peut-être en raison des exactions des FARC ou groupes des paramilitaires qui y sévissent depuis les années 1980,

communauté en collaboration avec des chercheurs extérieurs, servant également de lieu d'hébergement pour les membres de l'institut et les chercheurs invités lors de leur venue à la communauté et utilisée par les habitants de la communauté pour des réunions scolaires ou associatives, des travaux de recherche des jeunes, ou encore pour l'hébergement d'invités lors d'événements festifs (voir **chapitre 5**).

³⁰ « Agentes Indígena de Manejo Ambiental » (agents indigènes de gestion environnementale), désignés et rémunérés par l'ISA. Ces hommes et ces femmes compilent des informations sur l'environnement qui serviront de base à des recherches portant notamment sur les cycles saisonniers, l'évolution des ressources naturelles, les changements climatiques, etc.

ou encore suite à une dispute à la communauté d'origine, motifs fréquents des migrations de population autochtone de la Colombie vers le Brésil. Puis nous arrivons à Maracajá, une petite communauté dont tous les habitants sont absents en cet après-midi. Nous parlons avec la vieille matriarche de la communauté, qui raconte à Julião l'époque de l'arrivée des missionnaires salésiens à Pari-Cachoeira, la terreur qu'elle a ressentie quand ils ont brûlé les grandes maisons (« *malocas* ») et jeté à l'eau les instruments sacrés. Julião commente que c'est pour cela qu'on ne fait plus de danses traditionnelles aujourd'hui à Pari-Cachoeira. On perçoit la blessure et la tristesse que ressent, encore aujourd'hui, la vieille femme à l'évocation de ces souvenirs douloureux.

Au cinquième jour de notre périple, nous débarquons à Bela Vista, communauté Tukano de taille importante, située à proximité (en aval) du plus grand centre démographique de la rivière, Pari-Cachoeira. La communauté se trouve également à proximité de la rivière Umari, le long de laquelle sont établies plusieurs communautés desana. C'est une communauté très liée aux Tuyuka du haut Tiquié, de nombreuses alliances matrimoniales unissent ainsi les deux groupes, et la communauté compte également la présence d'une famille tuyuka du clan *Miño Dokapwara* établie depuis de nombreuses années. C'est le lieu où se déroulera, en avril, l'atelier des AIMA (Agents Indigènes de Gestion Environnementale), et où je résiderai durant une semaine afin d'essayer de mieux connaître l'« autre côté du miroir » des relations d'affinité des Tuyuka de São Pedro.

Après la *quinhãpira*, le *capitão* de la communauté, qui est aussi professeur et catéchiste, fait un sermon en portugais dans l'école où nous sommes réunis, puis parle en Tukano des dates religieuses à venir et des affaires de la communauté. C'est une des communautés où nous rencontrons le plus grand nombre d'habitants au moment de notre visite. Sont présents huit hommes adultes, quatre jeunes (20-30 ans) et six femmes, dont une jeune femme avec un bébé. Comme dans toutes les communautés, on m'invite à me présenter et à faire une présentation de ma recherche. Les hommes déclarent qu'ils sont favorables à ce que je vienne faire une partie de ma recherche chez eux. Pieter prend la parole pour évoquer l'organisation de l'atelier des AIMA qui va se dérouler à la communauté prochainement, et qui est aussi l'occasion d'une réunion et d'un dialogue entre les

connaisseurs et spécialistes chamaniques (*kumu/basei*) des diverses communautés invitées. On évoque la question du paiement des cuisinières qui ont travaillé pour le dernier atelier, et un homme de la communauté demande à Pieter de faire inviter les gens de Pari-Cachoeira, qui se sentiraient offensés s'ils ne l'étaient pas.

Nous arrivons à Caruru du Tiquié au sixième jour de notre remontée. C'est la dernière communauté tukano en aval de São Pedro. On se réunit le matin pour la *quinhãpira*, après avoir passé la nuit à la communauté. Comme à l'accoutumée, je me présente, puis Pieter prend la parole et annonce la tenue d'un atelier de création de cartes qui aura lieu à Caruru à partir de mardi, dans le cadre du PGTA³¹. Pieter annonce également la réalisation de trois jours de travail sur « les problèmes des jeunes », dans le même cadre. De même que dans le « centre communautaire » de Bela Vista, j'observe dans la *maloca* de Caruru des écriteaux affichés sur les parois, où l'on peut lire un ensemble de sentiments et valeurs morales qui semblent tirés de la morale chrétienne, mais aussi peut être d'une certaine philosophie morale et sociale tukano : « *felicidade* », « *caridade* », « *carinho* », « *saudade* », « *fraternidade* », « *solenidade* », « *amizade* », « *união* », « *paz* », « *amor* »³².

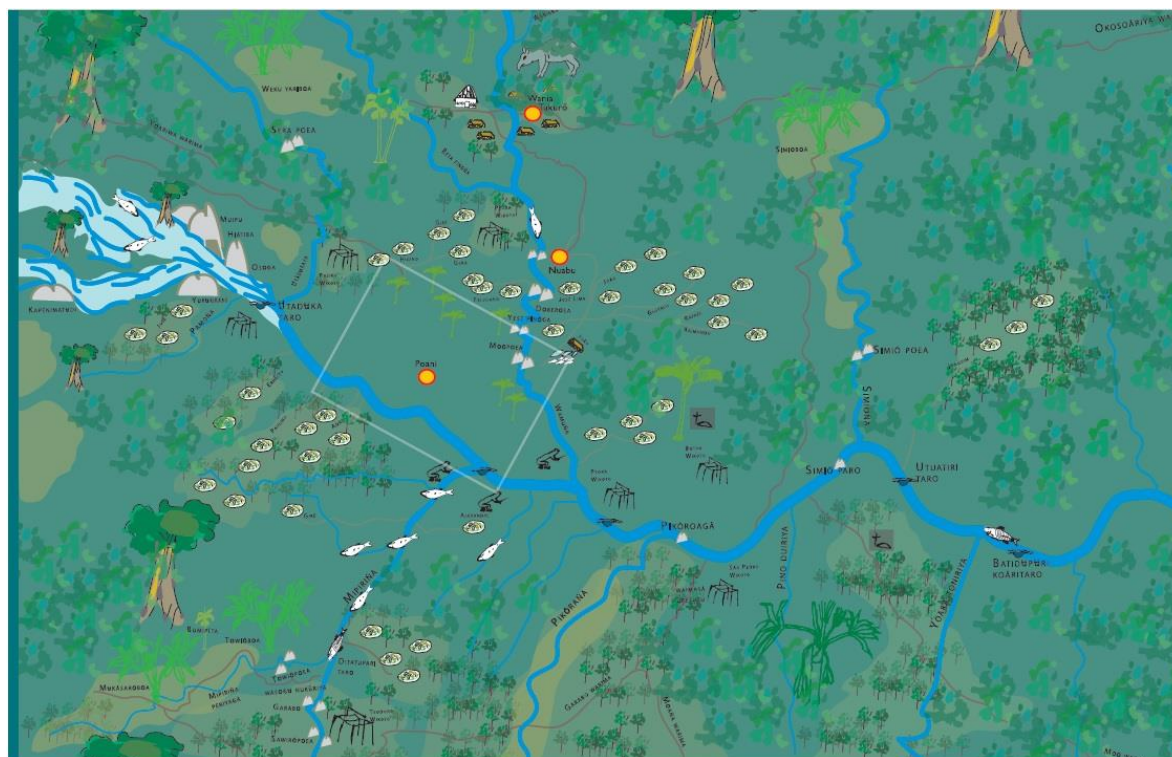
Depuis que nous avons fait notre entrée – après avoir passé Pari-Cachoeira, ses redoutables rapides, son église, sa base militaire et son centre médical – sur le territoire du haut Tiquié, à proximité des premières communautés tuyuka, une partie de la rivière d'accès difficile en raison des rapides et de la chute d'eau imposante de Caruru – c'est non seulement le paysage qui change – la rivière devient encore plus étroite, les rives et les arbres plus hauts, de nombreux rochers apparaissent et impriment une diversité dans le paysage qui, sur le bas et moyen Tiquié est plus monotone – mais on commence aussi à observer les signes matériels

³¹ « Plano de Gestão Territorial e Ambiental », plan de gestion du territoire et de l'environnement, outil consultatif, répondant aux besoins d'un plan plus large, PNGATI (Plano Nacional de Gestão Ambiental e Territorial Indígena) mis en place par les institutions liées à la garantie de l'application des droits des peuples autochtones sur le territoire brésilien (FOIRN, FUNAI et ISA). Un des aspects de cette politique est la réalisation d'ateliers dans les communautés pouvant durer plusieurs jours, auxquels j'ai participé à plusieurs reprises en tant qu'« assesseur », conclus par des événements festifs organisés par les habitants de ces dernières.

³² « Bonheur », « charité », « affect/soin », « nostalgie », « fraternité », « solennité », « amitié », « union », « paix », « amour ».

d'une vie rituelle plus intense. Ainsi, dans la *maloca* de Caruru, au toit de feuilles de *caraná* (*Mauritia Caraná Wallace*) où l'on distingue des bandes de feuillage plus claires installées pour combler les trous, j'observe des instruments rituels disposés à divers endroits : carapace de *jabuti* (*Chelonoidis*), banc tukano, bâton de danse, support dealebasse. Le lendemain, nous arrivons à notre destination finale, la communauté de São Pedro (*Mõpoea*).

Mõpoea (São Pedro) histoire, organisation sociale et alliances



Carte 5 : São Pedro et ses environs, réalisée par les habitants de la communauté (source : ISA)



Photo 4 : enfants tuyuka sur le Tiquié, à proximité de São Pedro, ©Emmanuel Richard, 2017.

Une première visite à São Pedro (*Moõpoea*) constitue, aussi bien pour un anthropologue occidental que pour un natif du Vaupés qui n’y a jamais mis les pieds, une expérience souvent inoubliable, de par l’atmosphère spécifique qui y règne, en comparaison des autres communautés amérindiennes de la région³³. La communauté est établie sur un territoire délimité par la rencontre de l’igarapé Umari Norte (*Wamuña*), dont le cours suit la direction nord-sud, et du Tiquié (*Mukãsa*), dont le cours suit la direction ouest-est. Les habitations sont installées sur la rive nord du Tiquié, de part et d’autre de l’igarapé Umari Norte. Les jardins

³³ Oliveira (2016) retranscrit ainsi le point de vue d’un homme tukano du Tiquié – Rafael Azevedo, habitant de *Wariã Tuhkurõ* (Acará Poço), du clan Ñahuri porã – sur la communauté tuyuka de São Pedro, décrite par ce dernier comme un « paradis », notamment en vertu de son aspect propre et organisé, ainsi que de la vitalité du mouvement d’éducation indigène différenciée et de la vie cérémonielle qui la caractérise. Selon l’auteure : « Ao chegar a Moõpoea, que é uma comunidade muito organizada e bonita, Rafael, parodiando um padre que trabalhou na região antigamente, disse que chegava pela primeira vez “ao paraíso”. Moõpoea é considerada pelos moradores do rio Tiquié uma comunidade referencial em relação ao movimento da educação escolar indígena e da realização do ciclo anual de cerimônias. Os demais grupos costumam dizer que os Tuyuka possuem uma grande maloca, caixa de ornamentos completa, instrumentos musicais e que são exímios dançadores » (Oliveira, 2016: 181).

des habitants de la communauté se situent de part et d'autre des berges du Tiquié, vers l'amont ou vers l'aval, ainsi que plus au nord, de part et d'autre de l'igarapé Umari norte et au sud, le long des berges de l'igarapé Açaí (voir **carte 5**).

La localisation de la communauté, sur de hautes berges, masquée derrière un couvert végétal préservé, la rend peu visible depuis la rivière, ce qui fait qu'en y débarquant, quand on arrive au port principal situé sur les rives du Tiquié, on ne peut s'imaginer à l'avance à quoi elle ressemblera. Le paysage particulier de São Pedro – le territoire de la communauté est entouré de forêt, donnant l'impression d'y être immergé, à la différence de la plupart des communautés de la région, installées sur un terrain très dégagé – est d'ailleurs souvent l'objet de commentaires de la part de ses habitants, qui relèvent eux-mêmes cette singularité. En gravissant le chemin qui relie le port principal, sur le Tiquié, au centre de la communauté, on croise une première habitation, celle d'Adão, un homme yebamasã maître dans la construction des maisons et des pirogues, puis on se retrouve au centre d'une grande clairière, parsemée d'arbre et arbustes fruitiers, et dont l'herbe est soigneusement entretenue. En son centre est érigée la majestueuse grande maison de danse (*basawi*) dont l'axe central, reliant la porte des hommes, à l'avant (amont), à celle des femmes, à l'arrière (aval), suit la direction ouest-est du cours de la rivière³⁴.

³⁴ L'idée que l'amont soit associé à l'avant et l'aval à l'arrière peut sembler contre-intuitif du point de vue européen, mais semble assez courant en Amazonie (voir à ce sujet Erikson, 1989, au sujet des Matis). On verra cependant qu'en ce qui concerne l'association entre les pôles de l'amont et de l'aval et ceux des ancêtres, par opposition aux nouvelles générations semble être inversée, si l'on compare la pensée des Tuyuka à celle des Matis (voir la **note 96** dans le **chapitre 3** de la présente thèse).



Photo 5 : grande maison (*basawi*) de São Pedro, ©Emmanuel Richard, 2016.

De part et d'autre de la grande maison, toujours dans l'axe est-ouest, sont installées des habitations, réparties sur deux rangées qui se font face, l'une au nord, l'autre au sud, formant une sorte de prolongement bilatéral de la grande maison, à la manière des compartiments domestiques qui existaient, dans le passé, à l'intérieur de la « *maloca* ». Les habitations situées sur la rangée nord ont chacune un accès, à l'arrière, à un port « privé » sur les berges de l'*igarapé* Umari Norte, tandis que les maisons situées sur la rangée sud ont chacune accès à leur port « privé » sur le Tiquié.

Du côté est, à l'arrière de la grande maison (porte des femmes), se trouvent les habitations de plusieurs groupes domestiques yebamasã, ainsi que celles de deux frères tuyuka du sib *Okokapeaponã*, originaires de la communauté d'Asunção do Igarapé Onça (située sur un affluent du haut Tiquié dont l'embouchure se situe en amont de Paricachoeira). Du côté ouest (à l'avant de la grande maison, du côté de la porte des hommes), se trouvent, en outre de la maison d'Adão et de son fils adoptif Marcos, plusieurs habitations de groupes domestiques tuyuka des sibs *Kumumuã* et *Miño*, ainsi que la maison d'Higino

Tenório, leader *Opaya* de la communauté, décédé en 2020, qui n’y résidait plus depuis le début des années 2010. Après l’invitation faite par ce dernier, la famille d’un homme tuyuka, professeur à l’école *Utãpinoponã*, du sib *Dasia Pakara*, originaire également d’Asunção, s’est installée dans l’ancienne maison d’Higino. C’est dans cette maison que j’ai été hébergé lors de ma recherche de terrain pour la thèse, acceptant l’invitation du professeur y résidant avec sa femme et ses enfants.



Photo 6 : bâtiments de l’école Tuyuka. ©Emmanuel Richard, 2017.

Dans la continuité des habitations tuyuka et yebamasã situées du côté ouest de la grande maison, se trouvent les bâtiments de l’école Tuyuka, comprenant un dortoir, des salles de classe et une « maison des archives » – qui abrite du matériel pédagogique de l’école et une bibliothèque – située au centre des deux rangées d’habitation. À proximité des bâtiments de l’école, se trouve le local où est installée la liaison radio de la communauté, où se réunissent tous les jours plusieurs hommes et femmes autour du préposé à la radiophonie, afin d’entendre les nouvelles des communautés de la région, de São Gabriel da Cachoeira, et de communiquer avec des parents proches ou distants, au sujet des affaires quotidiennes de

la communauté ou de sujets personnels urgents. Un petit chemin, partant des bâtiments de l'école, relie l'extrémité ouest du centre de la communauté à d'imposants rapides de l'igarapé Umari Norte, où petits et grands viennent se baigner tôt le matin et en fin d'après-midi. Un peu en retrait, au sud-ouest de l'école, se trouvent les maisons de deux groupes domestiques tuyuka, du sib *Miño*.



Photo 7 : chutes d'eau de l'igarapé Umari Norte, communauté de São Pedro (Tiquié). ©Emmanuel Richard, 2017.

Mises à part les habitations situées à proximité du centre, la communauté compte certaines habitations plus dispersées. C'est le cas de la maison d'un homme tuyuka du sib *Miño* qui, déjà au moment de ma première visite à la communauté en 2012, habitait une maison située à environ 500m dans la direction nord-ouest, à proximité de la rivière (Tiquié), que l'on rejoint par un petit sentier passant à travers le couvert végétal. Et c'est le cas également d'un nombre croissant d'habitations construites, depuis une dizaine d'années, sur la rive opposée au centre de la communauté de l'igarapé Umari Norte, formant en quelque sorte une seconde communauté.

En plus de la maison de Joaquim, un homme du sib *Wese Dokapuara*, y habitant déjà avant ma première visite en 2012, se trouvaient aussi, de l'autre côté, en 2017, les maisons de Geraldino (tuyuka du sib *Opaya*), ainsi que celles récemment construites de Feliciano, homme *Miño*, et de son fils Mauro, ainsi que de son gendre, João Fernandes un homme *yebamasã*. Outre les quatre maisons évoquées, la rive opposée de l'igarapé Umari Norte compte également un grand terrain de football et des bassins de pisciculture, installés dans le cadre d'un projet de l'ONG ISA, ces derniers étant à l'abandon depuis plusieurs années au moment de ma recherche. Si l'habitat de la communauté reproduit, sous certains aspects, le style de l'habitat au sein de la grande maison (*basawi*), de par la disposition des maisons qui occupent le centre de la communauté, elle présente par ailleurs également un aspect dispersé, qui semble rendre compte du caractère hétéroclite des groupes domestiques qui la composent ainsi que d'un processus de fission qui s'y exprimerait depuis plusieurs années.



Photo 8 : habitation d'une famille tuyuka, São Pedro. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 9 : une famille tuyuka devant sa maison. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 10 : intérieur de la maison d'un homme yebamasã. ©Emmanuel Richard, 2016.

Formation et histoire récente du groupe local

Le groupe local de São Pedro, *Mõpoea* en langue Tuyuka, s'est formé à partir de la dispersion de segments de divers sibs (*Miño Dokapuara*, *Wese Dokapuara*, *Kumumuã*, *Okokapeaponã*, *Dasia Pakarã*), qui se sont rassemblés, progressivement, autour de deux leaders, Guilherme et Higino Tenório, deux frères appartenant au segment ainé du sib de hiérarchie la plus élevée du Tiquié, *Opaya*. Par la suite, se sont également agrégées au groupe local plusieurs familles d'affins (trois frères et leurs enfants) du groupe linguistique *yebamasã*.

São Pedro représente donc, au moment de ma présence sur le terrain, l'exemple d'un groupe local « mélangé »³⁵, où cohabitent des familles issues de différents groupes de descendance (sibs) tuyuka, mais aussi de différents groupes linguistiques, entretenant entre eux des relations d'affinité. Ce modèle d'organisation sociale d'un groupe local constitue une forme de résidence qui rompt le modèle classique tukano oriental – où les groupes locaux étaient constitués exclusivement des membres d'un groupe de descendance (sib), vivant dans la grande maison (maloca) (voir, par exemple, Goldman, 1963 au sujet des Cubeo ainsi que S. Hugh-Jones et C. Hugh-Jones, 1979 au sujet des Barasana) – qui s'est dissout, sur le Vaupés brésilien, en conséquence des (ex)actions des missionnaires catholiques salésiens dans la région à partir des années 1930.

São Pedro se distingue également car il s'agit d'un groupe local très important en termes démographiques, rassemblant une vingtaine de groupes domestiques au moment de ma recherche. Les données démographiques de Cabalzar (2009 : 241) recensent une population totale de 115 personnes, dont 91 Tuyuka (13 groupes domestiques) et 24 affins, Yebamasã et Bará (5 groupes domestiques). Bien que je ne dispose pas de données exhaustives, la population de São Pedro en 2016-2017 semble être comparable, en nombre

³⁵ La situation de São Pedro, où les Tuyuka cohabitent avec leurs affins yebamasã, est souvent décrite de façon problématique par les Tuyuka habitant ou ayant habité dans la communauté. Ainsi, en 2016 quand je l'ai questionné à propos de cet aspect « mélangé » de la communauté, un homme de sib *Miño*, ancien résident de la communauté et vivant alors à São Gabriel da Cachoeira depuis plusieurs années, m'a affirmé avoir été à l'origine de la venue des affins (*cunhados*) *Yebamasã* à São Pedro, et m'a dit qu'en les invitant à s'y établir, il aurait « gâché » (*estragou*) la communauté.

d'habitants, à celle recensée par Cabalzar en 2009. Le solde migratoire ainsi que le solde des décès et des naissances semblent avoir contribué à une certaine stabilité dans le nombre d'habitants de la communauté.

Cabalzar (2009 :188 ; 221-222) décrit ainsi la formation de São Pedro³⁶ : le groupe local est né suite à d'importants mouvements de population dans les années 1930 sous l'influence des expéditions de démarcation des frontières nationales, ayant poussé *Poani Baya* (1885-1956), *Opaya* appartenant au segment aîné, grand-père de Guilherme et Higinio Tenório, à s'installer du côté brésilien de la frontière, en aval de son territoire d'origine sur le Tiquié colombien. Au début des années 1940, *Poani Baya* construit ainsi sa « *maloca* », en aval de l'embouchure de l'igarapé Umari Norte, où se trouve la communauté actuelle de São Pedro. Les premiers habitants à s'être joints aux *Opaya* sont une veuve tukano du sib *Bosoa* et ses fils, Tuyuka, de père *Miño*, puis un segment du sib *Kumumuã*, puis une première famille *Wese*, qui habitait à Traira et avait à São Pedro ses co-affins *Miño*, puis les *Yebamasã* de l'igarapé Açai, puis d'autres *Miño* de Fronteira avec leur vieux père, invités à enseigner dans l'école locale, et finalement les derniers *Wese* habitant encore à Traira.

Hérités de *Poani Baya*, chef des *Opaya*, les ornements de danse, instruments rituels, caisse d'ornements cérémoniels (*mapoatiba*) qui « font d'un groupe local l'espace propice à la réalisation des cycles rituels, réunissant d'autres groupes locaux et les affins les plus proches dans les plus grandes fêtes tuyuka », ont été centraux dans la dynamique de construction de la communauté (*idem* : 222). L'auteur souligne deux moments importants de l'histoire de la communauté, à savoir la destruction de la *maloca* dans les années 1950, qui laisse place à un petit village composé de quelques maisons rapprochées, puis « l'abattage d'un périmètre forestier dix fois plus grand que la clairière existant jusqu'alors » – réalisé dans le cadre du Projet Calha Norte, à partir des années 1985 – provoquant un « changement significatif qui, d'une certaine manière, a laissé la marge pour que d'autres groupes s'y

³⁶ Pour une description plus détaillée de l'histoire de contact des peuples amérindiens du Vaupés, celle de la trajectoire des sibs tuyuka du Tiquié et de la formation de la communauté de São Pedro, voir mon travail de mémoire (Richard, 2012) ainsi que les travaux de Cabalzar (2009).

agrègent » (*ibid*, 217). Cette période correspond à l'arrivée des *Miño* et de leurs affins *Seramasã* à São Pedro.

Au cours des quarante dernières années (années 1990 à 2020) – soit à une fréquence bien moindre que par le passé, au temps de l'habitat dans la grande maison, où les groupes locaux changeaient traditionnellement de lieu d'habitation tous les cinq à dix ans – le groupe local de São Pedro a changé une fois de localisation, en 1999, en quittant son ancien lieu de résidence, *Pikõroaburo*, où les terres étaient appauvries, pour aller s'installer à environ un kilomètre en amont du Tiquié, sur la rive opposée à la communauté antérieure, lieu où des Tuyuka du sib *Wese* avaient établi leurs jardins (voir Cabalzar, 2009 : 248). Le groupe local a vu également sa configuration sociale se transformer, au cours des dernières décennies. Ainsi, des familles ou des segments de sibs se sont à de nombreuses reprises assemblés ou dissociés de la communauté, comme, par exemple, la venue d'un homme bará accompagné de son fils, originaire des sources du Tiquié dans les années 2000, puis le départ du père, ne restant actuellement que le fils marié, ou encore le départ de certaines familles des sibs *Miño* et *Kumumuã*. C'est surtout le départ des deux frères du sib *Opaya*, Guilherme et Higino Tenório, descendants des fondateurs et chefs traditionnels de la communauté, dans les années 2010, qui a profondément bouleversé l'organisation sociale de la communauté, ainsi que la vie rituelle, l'ainé des deux frères ayant emporté avec lui la caisse d'ornements de danse³⁷.

³⁷ Quand je questionne Geraldino, fils de Guilherme, à propos du départ de son père et de son oncle Higino, il me répond que Guilherme est parti à cause d'un « malentendu » : quand Geraldino s'est marié il a construit une maison séparée, et dès lors il a remarqué que son père était plus distant avec lui. Mais c'est au sujet de l'apprentissage des incantations (*basese*) qu'il y aurait eu un malentendu, car lors d'une discussion, Geraldino aurait dit à son père que ce dernier ne lui transmettait pas les incantations (du moins pas autant qu'il le souhaiterait), et Guilherme serait parti, vexé. Au sujet d'Higino, Geraldino dit ne pas savoir expliquer son départ, mais que ce dernier serait parti à la suite d'une fête, sans donner d'explications, en disant simplement qu'il allait « se promener » et qu'il « reviendrait d'ici cinq ans ». Selon certains de mes informateurs, Higino serait parti après avoir appris la réalisation d'un mariage entre une jeune femme tuyuka de São Pedro (sib *Miño*) et un jeune homme tuyuka de Cachoeira Comprida (sib *Opaya*). Récemment, Higino avait fait le projet de revenir s'installer à la communauté. Son décès prématuré a privé définitivement São Pedro du retour de ce grand leader tuyuka.

Au moment de ma recherche, en ce qui concerne les *Opaya*, seul Geraldino, le fils marié de Guilherme vit encore à la communauté, mais il s'est établi sur la rive opposée de l'*igarapé* Umari Norte, à distance, donc, du centre de la communauté (où se trouve la « *maloca* » et l'école). Au moment de ma présence à São Pedro (2016-2018), sa position, en retrait, ainsi que l'attitude détachée qu'il maintient parfois vis-à-vis du reste de la communauté, semblent indiquer qu'il n'assume pas pleinement son rôle de chef traditionnel vis-à-vis des différents collectifs qui constituent le groupe local³⁸. Un ensemble de groupes domestiques, formé par différents segments du sib *Miño*, bien que de « hiérarchie inférieure », constitue le collectif le plus important démographiquement et semble avoir pris l'ascendant politiquement, à travers la fonction de *capitão* exercée à plusieurs reprises par Feliciano (notamment en 2012 et 2017) et son fils Paulo (en 2016) depuis plusieurs années. Un des événements principaux ayant marqué la communauté est la création de l'école *Utapinoponã Tuyuka* en 1998, et de l'association AEITU, liée à l'école, projet conçu et réalisé notamment par Higino Tenório. L'école Tuyuka est une école amérindienne considérée jusqu'aujourd'hui comme modèle d'éducation différenciée, au niveau local, régional et national.

Comme j'ai pu le comprendre au cours de mes séjours à São Pedro et en dialoguant avec les professeurs et habitants de la communauté de manière générale, l'école Tuyuka a une place centrale dans le maintien de la vitalité de la langue et de la communauté. Ainsi, lors d'un entretien avec João Bosco, mon hôte à São Pedro, professeur du sib *Dasia*, ce dernier a abordé, en particulier l'historique de la communauté et de l'école de São Pedro, les consultants non-amérindiens (spécialistes dans différents domaines) qui s'y sont succédés, la

³⁸ Au vu des événements s'étant produits ces dernières années (2018-2021), il semble que cette observation se doive d'être relativisée. Geraldino, qui possédait déjà un leadership important à São Pedro, semble de plus en plus s'imposer en tant que leader traditionnel ou « tête » de la communauté, pour reprendre l'expression employée par mes interlocuteurs tuyuka en portugais (*cabeça*) pour qualifier cette figure de leader. Ainsi, suite au décès de son oncle Higino en 2020, Geraldino semble, d'après des informations recueillies à distance au moment où j'écris ces lignes, être, depuis le mois de mars 2021, la personne qui supervise les travaux de reconstruction d'une nouvelle grande maison de danse (*basawi*), *maloca* ou « maison du savoir » (*casa do saber*) selon l'expression employée par les Tuyuka de São Pedro pour décrire cette construction centrale pour le groupe local, du point de vue politique, cosmologique, sociologique et géographique, ce qui constitue une preuve indéniable de sa position de leader.

façon dont des institutions comme l'école et les associations amérindiennes peuvent « renforcer » la culture (« *niretire* ») des Tuyuka.

Un processus très important mis en exergue par João Bosco a été celui d'apprendre à « écrire notre langue » et le fait de réaliser l'unification de l'orthographe du Tuyuka. C'est avec la supervision du linguiste Gilvan Müller, lors de plusieurs ateliers, que s'est faite cette grande entreprise linguistique. Dans les années 1990 et la première décennie des années 2000, comme me l'explique João Bosco, l'école Tuyuka était très dynamique, alors que depuis une dizaine il y a selon lui un manque d'enthousiasme de la part des coordinateurs. Pour João Bosco, l'école a un rôle fondamental dans la « continuité de la gestion des connaissances tuyuka », et elle doit être fortifiée afin que ce dynamisme, cette culture ne se perde pas.

Le concept de « communauté indigène » : de la « *maloca* » au groupe local « mélangé »

En langue amérindienne, les noms des lieux d'habitations sont le plus souvent liés à des accidents géographiques, reliefs, végétation particulière caractérisant le site d'établissement humain, constituant parfois un « lieu sacré », de par sa place dans le récit d'origine ou son importance dans l'équilibre des relations aux animaux et à leurs protecteurs, les esprits *wai masã*. Les Amérindiens de la région s'installent de façon privilégiée à proximité des rapides, comme le faisaient leurs ancêtres, pour en faciliter le contrôle et l'accès en amont et en aval, ainsi que les déplacements et accès aux territoires de pêche et aux ressources naturelles disponibles des deux côtés du rapide. Dans le cas de São Pedro, le nom en langue tuyuka de *Mopõea* correspond au nom d'un rapide³⁹.

En portugais, les « communautés indigènes » portent dans leur grande majorité le nom de saints catholiques, comme dans le cas de São Pedro, définissant la date des grandes fêtes patronales, tenue, en l'occurrence, en l'honneur de Saint Pierre à la fin du mois de Juin (voir **chapitre 5**). Le concept de « communauté indigène » s'est généralisé suite à la présence des

³⁹ *Mõpoea* est le nom que portent les rapides se trouvant à proximité de l'embouchure de l'igarapé Umari Norte (voir **photo 6**), près desquels l'actuel groupe local de São Pedro est établi. Ce mot signifie littéralement « rapides de caruru » de *mõ* – caruru (algues poussant sur la roche des rapides, grâce auxquelles les ancêtres des peuples de la région fabriquaient le sel végétal) et *poea* – rapides.

missionnaires catholiques dans la région du haut Rio Negro, pour désigner les groupes locaux établis sur les différents fleuves et rivières composant le bassin hydrographique du Rio Negro. Le terme de communauté (« *comunidade* » en portugais) est utilisé par les Amérindiens dans le contexte de la relation et de communication aux non-amérindiens, pour parler du territoire où sont installées leurs habitations, ainsi que des personnes qui y sont établies. De façon interne, il m'a été donné d'observer l'usage de ce terme et concept, fréquemment en langue portugaise mais aussi dans la langue tuyuka, traduit par le concept de *-makã*⁴⁰.

Le concept de *-makã* renvoie à une idée d'origine géographique et temporelle, définissant un lien, personnel et collectif, à un territoire. Celui-ci est apparu, au vu de mes observations et des discours de mes interlocuteurs, comme central du point de vue de la définition des personnes et de leur lien à un collectif. Ainsi, l'appartenance à un territoire d'origine semble se définir, chez les Tuyuka, par un fort lien, personnel, émotionnel, cosmologique et sociologique à un lieu, partagé par un collectif de personnes qui y est né et y a grandi. L'expression la plus forte de cette notion au niveau personnel s'exprime dans la conscience et le souvenir du lieu où est enterré le cordon ombilical, qui constitue un lien physique, voire même physiologique entre une personne et un territoire. Mais l'enterrement

⁴⁰ La traduction du concept de communauté en langue Tuyuka se donne par le terme *makã*, qui se réfère d'une part aux actuelles communautés, ou aux « malocas », habitat des ancêtres, et qui exprime également, d'autre part, une idée d'appartenance à un lieu ou d'origine, comme il est exprimé dans les deux définitions de *macã* (graphie colombienne) proposées dans le dictionnaire Tuyuca-Espagnol de Barnes (2012) :

macã [+a] s., clas. **1.** Comunidad (por extensión, pueblo o ciudad). **2.** maloca y sus habitantes (de tiempos antiguos). pl: macãĩ.
macã- s. **1.** perteneciente a (*inan.*; siempre es seguido por un clasificador, o un sustantivo que funciona como clasificador).
ej: Año macãgĩ mee niicu. Éste (lápiz) no es de aquí.

ej: Año macãrõ mee niicu. Éste (computador) no es de aquí
2. *procedente de (inan.); siempre es seguido por un clasificador, o un sustantivo que funciona como clasificador).* *ej: Piracuara macãwũ. bote de Piracuara.*
ej: Cartagena macã nũcãrõ. isla de Cartagena. pl: maquẽ.

du cordon ombilical, qui suit la naissance d'un nouveau-né, n'est pas suffisant pour définir un lien à un territoire.

En effet, un autre aspect important à prendre en compte est le lien qui unit un collectif à un territoire dans la perspective d'un récit historique et mythique qui associe des lieux à l'émergence de collectifs, où le territoire est fortement lié à l'identité collective. Ainsi, dans le cas de São Pedro, le contexte historique implique un lien inconfortable et problématique au territoire, marqué par un certain sentiment d'étrangeté : du point de vue des Tuyuka, le Tiquié, et à plus forte raison la portion de rivière où se trouve la communauté de São Pedro, ne constitue pas leur territoire d'origine « véritable » – ce dernier étant situé sur le Papuri – idée souvent exprimée par les habitants de la communauté (hommes en particulier). Le discours de certains des Tuyuka qui habitent les communautés en amont de São Pedro est cependant en contraste avec cette idée d'étrangeté et de non appartenance historico-mythique : les gens de Cachoeira Comprida, à propos du territoire s'étendant de Cachoeira Comprida à Puerto Colombia, sur le cours principal du haut Tiquié de part et d'autre de la frontière, ainsi que jusqu'à Bella Vista sur l'igarapé Abiyu (Colombie), considèrent qu'il s'agit là d'un territoire tuyuka.

L'importance du lien cosmologique et politique au territoire dans la définition de l'appartenance à un lieu et à un collectif est visible dans le cas, problématique, pour une famille, de vivre dans une communauté à laquelle elle n'« appartient pas ». J'ai pu observer ce fait au cours de mon séjour chez mon hôte, à São Pedro, un homme du sib *Dasia Pakara* dont la communauté d'origine est Asunção, communauté située en aval, sur l'igarapé Onça, affluent du Tiquié. L'homme et ses fils m'ont souvent fait part de la nostalgie qu'ils ressentaient vis-à-vis de leur communauté d'origine – aussi bien au sens du territoire que de l'appartenance au collectif habitant la communauté, en particulier les frères – mais aussi du fait que leur statut d'« étrangers » à São Pedro impliquait qu'ils ne pouvaient pas, au même titre que les habitants de longue date, accéder « légitimement » au territoire et à ses ressources (halieutiques, notamment). Ce sentiment peut être également ressenti par les habitants des communautés partis en ville.

Le concept de communauté, tel qu'il m'est apparu lors de ma recherche chez les Tuyuka, dépasse cependant la notion de lien au territoire, manifeste dans le concept natif de *-makã*. Ainsi, dans la configuration actuelle des groupes locaux tuyuka, le concept de communauté renvoie, de plus en plus, à l'idée d'un collectif, uni en vertu du principe de co-résidence, du partage d'un mode de vie, d'aliments, de pratiques festives et rituelles. Le concept de communauté (« *comunidade* ») est notamment mobilisé à l'occasion de pratiques religieuses catholiques par exemple, lors des prières dominicales ou lors d'événements spécifiques du calendrier catholique, réalisés sous la supervision du catéchiste de la communauté, habitant du groupe local ayant étudié avec des prêtres. La notion de communauté apparaît aussi bien dans les chants collectifs que dans le sermon proféré en langue tuyuka par le catéchiste, auquel se mêlent des mots isolés ou des portions de phrases en langue portugaise.

Les livres de prières, utilisés par les populations amérindiennes de confession catholique du haut Rio Negro, et élaborés par l'ordre des Salésiens présent dans la région depuis les années 1930, ont évolué depuis l'arrivée des premiers missionnaires. Ils sont à présent publiés avec l'intention déclarée de respecter et valoriser les cultures autochtones. La formation religieuse et l'avènement, en tant que prêtres, de plusieurs Amérindiens de la région, parmi lesquels la figure importante du prêtre tuyuka et anthropologue Justino Sarmiento Rezende, participe à ce processus de rénovation des textes et pratiques catholiques, s'efforçant d'adopter un langage plus proche des modes de pensée et de vie des Amérindiens. Le discours du catéchiste, quand celui-ci jouit d'un certain charisme, peut ainsi s'approcher, sous certains aspects, du discours des leaders du « temps des *malocas* »⁴¹. La religion catholique, sans être prédominante vis-à-vis de ce que l'on pourrait qualifier de

⁴¹ Journet (1995) fait le rapprochement entre le discours des pasteurs évangélistes curripaco – qu'il a observé à l'occasion de sa recherche de terrain – et le discours des chefs au temps de la vie dans la *maloca*, notamment du point de vue de l'aspect moral de celui-ci. Dans le contexte du Tiquié et du Papuri, où les communautés, tukano oriental, sont catholiques, le contexte est bien sûr différent, la religion exogène ayant eu moins d'impact sur les mœurs des amérindiens. Il n'en reste pas moins que les styles de leadership et les valeurs des « anciens » ont souvent des parallèles dans les discours et actions des leaders actuels, notamment dans le cadre des pratiques liées au culte catholique.

« cosmovision native », est aujourd’hui une composante importante de la vie sociale tuyuka, rythmant le quotidien et les événements tout au long de l’année. Nous reviendrons plus en détail sur ce fait à l’occasion de la seconde partie de cette étude, portant sur les fêtes.

Il est intéressant de noter que dans le matériel écrit, les sermons et chants catholiques de São Pedro⁴², le concept de « communauté » est ainsi rapproché sémantiquement de celui de « groupe de descendance » – au sens d’un collectif, plus ou moins étendu, descendant d’un même ancêtre en ligne patrilinéaire – central dans la définition anthropologique de l’organisation sociale des collectifs tukano oriental. C’est le cas, par exemple, dans un chant où est proférée l’idée que « Dieu nous a fait communauté pour que nous vivions comme des frères » (livre de prière destiné aux peuples amérindiens du Rio Negro, édition Salesiana, référence manquante). L’idée de « vivre comme des frères » – comme il ressort du titre que C. Lasmar (2005) donne à la première partie de son ouvrage, concernant la description de la communauté indigène (« *lá se vive como irmão* ») – apparaît aussi bien dans le discours religieux (du catéchiste) que dans les récits mythiques et performances rituelles des Tuyuka.

En effet, l’idée du groupe de descendance (sib, groupe linguistique) comme « enfants d’un seul ancêtre » (*Sikuponã*), apparaît nettement dans les récits mythiques et historiques retraçant la trajectoire des ancêtres⁴³, mais aussi dans les incantations (*basese*) proférées par les spécialistes amérindiens dans divers contextes. Par extension, le concept d’un collectif (communauté ou groupe local) en tant que descendants d’un même ancêtre (« *sikaponã makarã* ») est, comme l’ont exprimé plusieurs habitants de São Pedro et d’autres communautés tuyuka du Tiquié et du Papuri, un aspect central dans la définition de l’identité collective, en lien avec à la « division hiérarchique des Tuyuka ».

Cependant, il est important de mentionner que dans le contexte des communautés tuyuka telles qu’elles se présentent dans les années 2010, l’idée de « vivre comme des frères », semble comprendre, de manière toujours plus prononcée, un processus

⁴² J’ai pu observer le même phénomène à Santa Cruz do Inambu, groupe local qui sera abordé plus loin.

⁴³ Voir en **annexes 1 et 1 bis** le récit de l’histoire de la communauté de Santa Cruz do Inambu.

sociologique visant à faire des affins des frères, des parents proches. Ce processus se traduit, en premier lieu, par un phénomène étudié de longue date par des auteurs comme Chernela (1984, 1993, 2003), celui de l'intégration des épouses co-résidentes, qui ont au départ un statut d'étrangère, particulier au contexte d'exogamie linguistique caractéristique des peuples tukano oriental.

De nos jours, ce processus se manifeste de façon significative dans le contexte actuel de communautés « mélangées », c'est-à-dire où des groupes domestiques affins co-résident aux groupes domestiques tuyuka. Ainsi, selon Correa (2016 : 107), « La fission progressive des malocas et leur réorganisation en villages s'étend avec l'incorporation de membres de clans consanguins et affins chez les tukano ». Dans un tel contexte toujours selon Correa (*idem*), « le village [...] constitué par des maisons de familles liées entre elles par des liens de consanguinité et d'affinité, a été converti en l'unité sociopolitique de base » des populations du Vaupés. Dans un tel cadre, l'idée que les affins faisant partie du même groupe local doivent être traités comme des frères pour assurer la cohésion sociale de la communauté gagne une nouvelle dimension.

Comme il apparaîtra dans le développement de la présente recherche, des phénomènes de transformation de la terminologie de parenté au sens large – incluant l'usage des termes de *compadrio* et des surnoms – et du système d'attitudes qui y est lié – système condensé dans le concept autochtone de *considerations* – contribuent à cette redéfinition du collectif et de la socialité. Le concept de communauté semble ainsi introduire, dans un contexte où l'idéologie patrilinéaire a été traditionnellement décrite comme prédominante par les anthropologues, une esquisse de consanguinisation des affins, phénomène qui est pourtant pensé comme absent de l'horizon des relations de parenté chez les Tuyuka par Cabalzar (2009 : 245-246)⁴⁴.

⁴⁴ L'auteur pose en effet le cas tuyuka comme étant en contraste avec le modèle d'organisation sociale pensé comme « généralisation pour les sociétés des basses terres d'Amérique du Sud », par des auteurs comme Overing (1983) et Viveiros de Castro (1993), selon lequel l'affinité est l'élément central dans la relation proche-lointain. Or, dans son analyse de la formation des groupes locaux tuyuka du haut Tiquié, Cabalzar observe que : « les données présentées ici convergent vers l'idée que l'agnation est également un moyen de résoudre la relation proche/lointain. En outre, les consanguins

Bien que la définition du collectif mise en lumière par le concept de « communauté » puisse apparaître comme une innovation, ou une adaptation du mode de pensée et de socialité autochtone à une reconfiguration sociale récente, issue de bouleversements liés à l'action exogène des missionnaires, celle-ci ne semblerait pourtant pas dépourvue de liens avec les modes de pensées et pratiques amérindiens ancrés de longue date (pour des exemples d'auteurs ayant suivi cette piste chez des populations Tukano oriental, voir l'ethnographie des Makuna par Århem, 1981 et plus récemment Mahecha, 2004).

Par exemple, comme me l'a expliqué un spécialiste rituel de São Pedro, lors de la réalisation de l'incantation (*basese*) réalisée au début de grands événements festifs, la parole du *kumu* a pour objectif que tous les participants à l'événement – « frères », « beaux-frères », mais aussi Hupd'äh ou encore non-Amérindiens (l'anthropologue, par exemple) – se considèrent, se « voient » comme frères, évitant ainsi l'irruption de conflits entre eux. En prenant en compte la pensée mythique et les pratiques rituelles et chamaniques tuyuka (incantations, notamment), on pourrait ainsi dire que le perspectivisme amérindien s'applique, dans le cas tuyuka, à la construction des relations de parenté, notamment dans le cadre de l'affinité. Dans le discours quotidien de certains leaders locaux, l'idée que les épouses et les affins proches font « aussi partie de la parenté », ou font « partie des maisons », fréquemment exprimée, illustre bien ce principe⁴⁵.

distants ne sont pas "affinisés", de même que les affins proches ne sont pas consanguinisés terminologiquement ». Plus loin, il poursuit : « au lieu de consanguiniser les affins, quand il est question d'une position marquée d'altérité, ce qui est fait est de les maintenir comme ils sont, et de "reconsanguiniser" les consanguins ».

⁴⁵ D'une façon comparable, bien que s'agissant d'une population arawak convertie à l'évangélisme, Capredon (2016) fait le lien entre les « pratiques religieuses contemporaines des Baniwa » et l'« ethos arawak », que Santos Granero décèle dans des « idéologies » et des « cérémonies rituelles » préchrétiennes, qui relèvent du chamanisme. Ces dernières sont l'expression d'un processus où « par-dessus tout [...], les idéologies religieuses promouvant la générosité, l'hospitalité et la fraternité – même avec des étrangers – ont contribué à inhiber la guerre endogène et à générer de plus larges sphères intra et interethniques d'échange et de solidarité. » (Santos Granero, 2002 : 47 cité par Capredon, 2016 : 58). Bien que chez les Tuyuka l'idéologie de descendance (patrilinéaire) qui place le groupe de frères (agnats) au centre de la sphère politique et sociale du groupe local semble encore de nos jours prédominante, le contexte de communautés pluriethniques comme São Pedro laisse suggérer l'existence d'un phénomène comparable, à mon sens, à celui évoqué par Capredon,

Rôle des leaders dans la formation de la communauté, relations aux affins et aux Hupd'äh et différentes figures de leadership politique et rituel

En mars 2016, je rendais visite, à son domicile de São Gabriel da Cachoeira, à Mario, un homme tuyuka du sib *Miño* alors à l'aube de ses 70 ans, ayant vécu longtemps à la communauté avant de s'installer en ville. Mario, frère aîné de Feliciano, *capitão* alors en fonction à São Pedro, a évoqué l'histoire de la communauté de São Pedro et son propre rôle dans sa formation, notamment dans la cohabitation avec les Hupd'äh et dans le rassemblement avec les affins, phénomènes vus par mon interlocuteur de façon contrastée.

Si l'on a vu que le rôle de deux frères du groupe *Opaya* (Guilherme et Higino) – « aînés » de leur propre sib ainsi que vis-à-vis de l'ensemble des sibs tuyuka du haut Tiquié brésilien – a été fondamental dans le rassemblement des divers groupes tuyuka qui forment aujourd'hui la communauté composite de São Pedro, il semble que Mario ait joué, de son point de vue, un rôle important dans l'attraction des affins yebamasã et dans la relation aux Hupd'äh voisins. Ainsi, vis-à-vis des Hupd'äh de l'igarapé Umari Norte, le vieil homme m'a dit les avoir « amenés » à São Pedro, et qu'il « avait pris soin » d'eux. Mario s'est ainsi décrit en position de chef, de guide ou d'organisateur vis-à-vis des Hupd'äh qui, selon lui, ne travaillaient pas (au sens du travail agricole) et ne faisaient que chasser avant de cohabiter avec les Tuyuka⁴⁶. À la suite de conflits, la cohabitation avec les Hupd'äh avait cessé plusieurs années avant que j'arrive pour la première fois à São Pedro (en mars 2012), et ces derniers étaient retournés habiter en amont de l'igarapé Umari Norte.

caractérisé par une ouverture de l'horizon de parenté à des agnats provenant de collectifs distincts (sibs) ainsi qu'aux affins, qui se réalise notamment au moyen de pratiques chamaniques (incantations) et par l'intermédiaire des fêtes et des rituels de plus en plus « ouverts » (voir la **partie II** de la présente thèse).

⁴⁶ À l'instar de son frère aîné, Feliciano, le *capitão* de São Pedro à l'époque de ma recherche a souvent souligné son rôle en tant que médiateur des relations aux Hupd'äh de l'Umari Norte et « bienfaiteur » vis-à-vis d'eux. Ces groupes Hupd'äh entretiennent toujours (entre 2012 et 2018) des échanges de services, matériels et rituels, avec la communauté de São Pedro dans son ensemble ainsi que pour des groupes domestiques spécifiques, en particulier celui du *capitão* et de certains professeurs.

Au sujet du groupe Yebamasã qui réside actuellement à São Pedro – souvent désigné comme « groupe d’Adão », du nom d’un des frères de la fratrie (trois frères) de la génération ascendante s’étant installée à la communauté, qui est sans nul doute le plus charismatique de son groupe⁴⁷ – Mario a insisté sur le fait qu’ils habitaient l’igarapé Açai, avant de venir habiter à São Pedro, et a tenu à leur propos un discours similaire à celui qu’il emploie pour parler de son rôle vis-à-vis des Hupd’äh : « il leur a fait beaucoup de bien », il a « pris soin d’eux », a construit une grande communauté, a beaucoup travaillé.

Mario est un homme ayant eu une grande influence politique au sein de la communauté de São Pedro et dont le leadership se poursuit en ville dans le domaine associatif amérindien notamment. Dans son discours, il s’affuble des qualités primordiales d’un chef tuyuka : capacité de travail, habilité à construire une grande communauté qui rassemble des collectifs tuyuka, Hupd’äh et affins yebamasã. On observe, dans la relation de l’homme tuyuka vis-à-vis de ces groupes telle qu’il la décrit, un lien basé sur la protection mais aussi sur une certaine forme de domination, qui s’applique ici de façon classique aux rapports entre Tuyuka et Hupd’äh, mais qui s’étend aussi à la relation entre les Tuyuka et un groupe d’affins intégré à la communauté, à savoir un segment des Yebamasã.

Dans les deux cas, la figure du « chef » est celle d’un homme qui attire dans sa sphère d’influence un groupe (Hupd’äh, affins) qui va contribuer à la coopération économique (Hupd’äh) et/ou démographique (Yebamasã) de la communauté Tuyuka. La même attitude est aujourd’hui adoptée, avec moins de succès et d’adhésion, par le frère cadet de mon interlocuteur (Feliciano) qui est resté à São Pedro et a occupé à maintes reprises la position de *capitão* de la communauté. La sphère du groupe domestique étendu (famille nucléaire, descendants et collatéraux) ne marque pas les limites de l’auditoire du récit du frère aîné et du discours de son frère cadet, pas plus qu’elle ne délimite le leadership d’Adão, l’homme yebamasã, qui se ressent aussi au niveau de la communauté dans son ensemble, illustrant le

⁴⁷ Au moment où j’écris ces lignes (avril 2020), j’ai appris qu’Adão assumait la fonction de capitão de la communauté depuis plusieurs mois.

fait que dans le cas d'une communauté composite comme São Pedro, le leadership n'est le fait ni d'un seul homme ni d'un seul groupe.

Le leadership semble ainsi éclaté sous différentes formes et dans la personne de différents hommes et femmes. Il y a ainsi, en 2016-2017, à São Pedro, d'une part, Geraldino, le fils du leader « traditionnel » *Opaya*, un homme qui occupe un leadership plutôt formel et rituel que politique, bien que ces domaines soient difficilement séparables et que Geraldino gagne de plus en plus une position importante du point de vue politique. Ce « chef rituel » ou « traditionnel » exerce d'ailleurs également un rôle important en tant que leader lié au monde associatif amérindien (il a occupé la fonction de chef de l'association ATRIART), mais aussi en tant que professeur de l'école.

D'autre part, on trouve des figures de leaders au sens plus politique, se rapprochant davantage, sous certains aspects, de la figure ancienne du « chef de maison » (*wi makʉ*). Cette position est ainsi occupée, en partie, par Feliciano, Tuyuka du sib *Miño* mentionné plus haut, ayant été lui-même, ainsi que son fils, le *capitão* de São Pedro pendant de nombreuses années. La figure du *capitão*, comme il a été souligné plus haut (**note 4, Introduction**) est mal définie dans les études récentes portant sur les aspects politiques des populations du Vaupés. Chez les Tuyuka du Tiquié et de l'Inambu, le *capitão* ne correspond pas nécessairement à l'aîné du clan, il est élu par un système de vote, la fonction étant ainsi renouvelée au bout d'un mandat d'un an. Cependant, la même personne peut occuper la fonction de *capitão* pendant un très long laps de temps, comme cela a été le cas de Vicente, l'aîné des Tuyuka de Santa Cruz do Inambu, ayant occupé ce rôle pendant une dizaine d'année (jusqu'à 2016) et comme c'est le cas de Feliciano à São Pedro.

Le leadership de Feliciano s'appuie, d'une part, sur des connaissances traditionnelles, notamment dans le domaine des incantations (*basese*) réalisées dans le cadre des grands rituels de danse (*basamori*), mais aussi d'autre part sur le soutien des Tuyuka appartenant à son sib (*Miño*), qui représente le collectif le plus important en termes démographiques au niveau du groupe local, bien que ne faisant pas partie des « aînés » des Tuyuka (voir **chapitre 4**). En outre, en tant que *capitão*, l'homme en question remplit des fonctions formelles liées

à l'organisation de grands événements, à l'organisation de travaux collectifs quotidiens au niveau de la communauté, ainsi qu'aux relations extérieures de la communauté. Il est, en ce sens, un chef formel, mais aussi un chef dont le leadership est tourné vers l'extérieur, un « chef pour les Blancs ». Pour reprendre la note en introduction de la présente thèse, Feliciano représenterait donc une figure de leader hybride entre le chef traditionnel (Correa, 2016) et le chef au sens représentatif (Capredon, 2016).

Adão, le leader yebamasã, occupe, lui aussi, un rôle politique : il est surtout respecté en tant qu'homme d'action et digne de confiance, et n'étant pas Tuyuka, il jouit même souvent de plus d'adhésion et de prestige que le *capitão* lui-même, qui pour diverses raisons – notamment la caractéristique composite de la communauté rassemblant divers sibs tuyuka – n'inspire pas une confiance ni une adhésion solide de la part des gens de la communauté. Le leadership d'Adão repose notamment sur le fait qu'il s'agit surtout d'un « chef bâtisseur » qui, en vertu de sa qualité de maître d'œuvre dans la construction de la « *maloca* », bénéficie de l'aspect central qui faisait le prestige et le leadership du « chef de maison » (*wimakw*).

Enfin, on trouve des figures de leadership mineures, occupées par les professeurs de la communauté, de divers groupes (José, un homme de sib *Miño*, João Bosco, un homme du sib *Dasia*, Alexandre, un homme *Okokapeaporã*, Marcos et João Fernandes, deux jeunes hommes yebamasã) ainsi que par Raimundo, l'agent de santé (du sib *Kumumuã*), qui jouissent d'un certain prestige politique en vertu de leur fonction, et interviennent dans les prises de décision de la communauté de façon privilégiée. Raimundo, en plus d'agent de santé, est un spécialiste d'incantations (*basegw*) reconnu. Les deux fils de ce dernier sont également professeurs à la communauté.

Par ailleurs, il s'impose de citer le prestige détenu par plusieurs hommes âgés qui, aux côtés de Raimundo, sont reconnus comme spécialistes rituels : Ernesto, un homme du sib *Miño* reconnu comme « connaisseur » (détenteur des connaissances importantes *niromakañe*, voir F. Cabalzar, 2010 au sujet de ce concept) ; João, un très vieil homme yebamasã, oncle maternel de ce dernier, reconnu comme grand connaisseur d'incantations et « *benzedor* » (*basegw*), Luciano, un homme yebamasã, l'aîné de la fratrie de trois frères

s'étant installés chez leurs affins depuis plusieurs décennies, également reconnu comme « connaisseur » et « *benzedor* » ; et Joaquim, un homme tuyuka du sib *Wese* détenteur d'importantes connaissances dans le domaine des incantations. La liste des « connaisseurs » présentée ici n'est cependant pas exhaustive, car tout homme âgé de la communauté détient des connaissances approfondies des incantations (*basese*) dans un ou plusieurs domaines (cycle de vie, maladies, purification des aliments, travail des jardins, rituel).

Finalement, qu'est-ce qu'un chef chez les Tuyuka ? La question de la chefferie chez les Tuyuka et dans le haut Rio Negro est complexe, et varie dans le temps et l'espace. Un phénomène qui semble cependant global (peut-être pas nouveau) serait un certain morcellement de la chefferie, ou du moins une multiplication des formes de leadership. Ce morcellement s'exprimerait avant tout par la division entre, d'une part, un leadership de nature plus représentatif et dirigé vers les rapports à la « société dominante », à travers les figures élues du *capitão*, *vice-capitão*, mais aussi celle de l'« animateur », ainsi qu'à travers la figure des professeurs et chefs d'association, et d'autre part un leadership plus traditionnel, celui du chef au sens hiérarchique et rituel, à laquelle peuvent s'ajouter la figure des « connaisseurs », celle du *kumu* ou *basegã*, et celle du *baya*.

Toutefois, il ne semble pas que du point de vue natif les différents aspects de leadership soient exclusifs, puisqu'un professeur ou un *capitão* peut être également leader traditionnel (aîné de considération), *baya*, ou spécialiste d'incantation. C'est d'ailleurs le cas, au moment de ma recherche, de Geraldino, fils de Guilherme, qui en plus d'être leader du point de vue traditionnel et rituel – il est le seul homme tuyuka du segment aîné des *Opaya* encore présent sur le haut Tiquié et possède les instruments sacrés *Masãkura* hérités de ses ancêtres – est professeur et président de l'association ATRIART.

Au moment de mon enquête de terrain, les Tuyuka vivant dans les communautés situées en territoire brésilien élisent un capitaine (« *capitão* »), un vice-capitaine (« *vice-capitão* ») et un animateur (« *animador* »). Ces mandats sont occupés pour plusieurs années, jusqu'à l'organisation de nouvelles élections, mais peuvent être reconduites de façon illimitée. La fonction d'« animateur » est intéressante, car elle correspond à une des

principales caractéristiques du chef tukano oriental (« chef de *maloca* ») tel qu'il est décrit notamment par Goldman chez les Cubeo (Goldman, 1963), mais aussi par des auteurs comme S. et C. Hugh Jones, chez les Barasana. En effet, celui-ci, dont la fonction était liée en premier lieu au fait qu'il avait pu mobiliser un ensemble de familles pour la construction d'une grande maison, se définissait par sa capacité à « animer » la communauté aux travaux collectifs et aux diverses expéditions rythmant la vie sociale, économique et rituelle de la communauté (ramassage de fruits sylvestres, chasse ou pêche en vue d'un *dabucuri*, etc.).

La nouvelle figure de leadership de l'animateur, adjointe au chef et importante au quotidien, dans l'organisation de travaux collectifs et d'évènements festifs, est révélatrice au sens où elle donne une place dans l'espace politique aux jeunes et aux femmes. Ainsi, durant mon séjour à São Pedro, la fonction a été occupée exclusivement par des jeunes (d'une trentaine d'années voire plus jeunes). En ce qui concerne la fonction de vice-capitaine, lors de mon séjour à Santa Cruz do Inambu en 2017, c'est une femme (Tukano) qui a été élue à ce poste. Ce dernier fait est particulièrement intéressant au sens où il constitue à une division du leadership de premier type (« comme et vers les Blancs ») entre une figure masculine et tuyuka et une figure féminine et affine (tukano). Encore reste-il à mieux cerner la figure de l'affin et celle de la femme tukano, mariée à un homme tuyuka, et étant membre de la communauté, question qui sera abordée à plusieurs reprises dans la suite de la présente thèse.

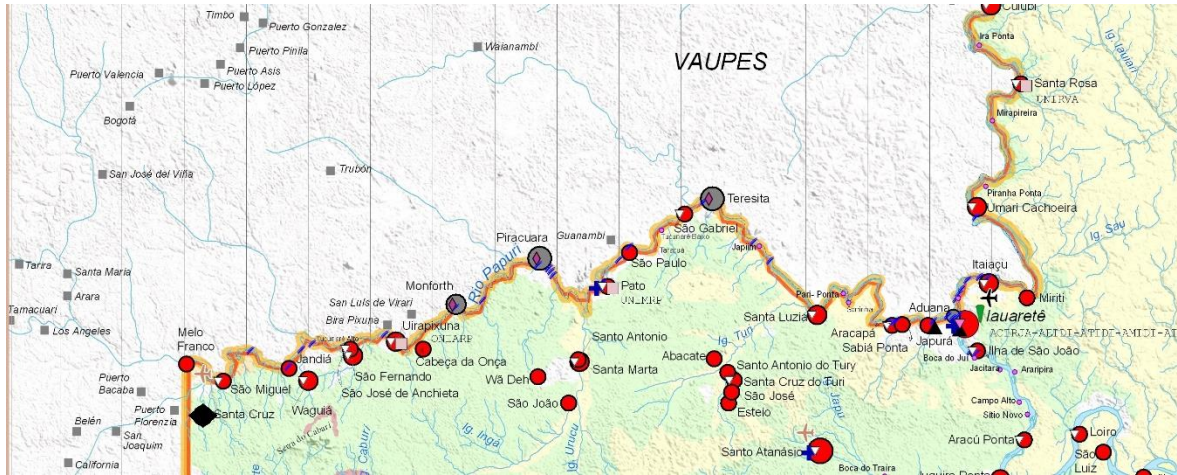


Photo 11 : famille yebamasã de São Pedro. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 12 : homme yebamasã (premier plan) occupé au travail des jardins, avec l'aide d'un homme hupd'ah (deuxième plan). ©Emmanuel Richard, 2017.

2) Le Papuri et Santa Cruz do Inambu



Carte 6 : rivière Papuri, Santa Cruz do Inambu est symbolisé par un losange noir. Source : « Terras e comunidades indígenas no alto e médio Rio Negro » FOIRN-ISA, 2006 (détail).



Carte 7 : carte réalisée par les habitants de la communauté de Santa Cruz do Inambu représentant les alentours de Santa Cruz (cours inférieur de l'igarapé Inambu), indiquant l'emplacement des jardins, lieux sacrés, lieux de présence d'animaux et de végétaux spécifiques.

Le Papuri : géographie physique et démographie

Tout comme le Tiquié, le Papuri est un cours d'eau affluent du fleuve Vaupés. Il s'agit également d'une rivière aux eaux noires, caractérisées par une forte acidité et une faible présence de nutriments. Le Papuri court parallèlement au Tiquié, au nord, et son cours suit, tout comme le Tiquié, une direction ouest-est, les sources des deux rivières étant situées en territoire colombien, en un même lieu sacré que mes interlocuteurs tuyuka m'ont décrit comme un grand lac entouré de palmiers *buriti*⁴⁸. Le Papuri, tout comme le Tiquié, est entièrement localisé au sein de territoires et réserves autochtones (Terre Indigène haut Rio Negro au Brésil, Resguardo del Vaupés en Colombie), et a comme particularité de suivre le tracé de la frontière entre Brésil et Colombie, si bien qu'entre Iauaretê, à l'est, et Melo Franco, à l'ouest, les communautés situées sur la rive sud de la rivière se trouvent en territoire brésilien, tandis que les communautés situées sur la rive nord se trouvent en territoire colombien. En amont de Melo Franco, communauté tukano située sur la ligne de frontière est/ouest entre le Brésil et la Colombie, on entre dans la partie du cours supérieur du Papuri qui se trouve entièrement en territoire colombien.

De même qu'en ce qui concerne le Tiquié, le cours du Papuri est généralement divisé en trois sections, à savoir le cours inférieur, moyen et supérieur, séparées par des accidents géographiques. Cependant, en termes écologiques, le Papuri est plus homogène que le Tiquié, ne présentant pas de différences si marquées entre le cours supérieur et inférieur. Dans l'ensemble, le cours du Papuri situé entre Iauaretê et Melo Franco ressemble, écologiquement et du point de vue du paysage, au cours supérieur du Tiquié, avec des berges élevées, une forêt primaire dense, et peu de zones inondables (*igapó*). De son embouchure jusqu'à Melo Franco, le cours du Papuri est cependant bien plus large que le cours supérieur du Tiquié qui, en amont de Pari-Cachoeira, devient de plus en plus étroit.

⁴⁸ Espèce de palmier (*Mauritia flexuosa*), appelé *ñee* en tuyuka, dont les fibres sont utilisées notamment dans la fabrication des hamacs. Ses fruits sont consommés *in natura* et utilisés dans la préparation de boissons.

Bien que moins méandreux que le Tiquié, le Papuri est sans aucun doute un des cours d'eau les plus difficilement navigables du bassin du Vaupés, comptant un nombre de rapides et de chutes d'eau nettement supérieur au Tiquié. Cette difficile accessibilité est une des raisons pour lesquelles les communautés du rio Papuri – à plus forte raison celles situées en son cours supérieur comme Santa Cruz do Inambu – sont particulièrement isolées et ont, en comparaison des communautés du Tiquié, un accès plus difficile aux biens et services de santé et d'éducation, notamment. C'est aussi probablement la raison pour laquelle la présence de chercheurs (ethnologues y compris) et d'ONG est bien moins importante sur le Papuri que sur d'autres cours d'eau de la région comme le Tiquié.



Photo 13 : une communauté sur le Papuri. ©Emmanuel Richard, 2017.

Les voyages entre les communautés et la ville – São Gabriel da Cachoeira du côté brésilien, Mitú du côté colombien – sont ainsi très long et coûteux pour les habitants du Papuri. Pour les habitants de Santa Cruz do Inambu, avec lesquels j'ai effectué ma recherche, un voyage jusqu'à São Gabriel da Cachoeira peut ainsi durer jusqu'à deux semaines, et nécessite une grande quantité d'essence, même avec un moteur de faible puissance. Une

telle situation d'isolement a été à l'origine d'importants mouvements migratoires des habitants des communautés du Papuri vers les centres démographiques et urbains de la région (Iauaretê, São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos, Mitú). La grande proximité du territoire colombien signifie, pour les habitants du Papuri et à plus forte raison pour les habitants du haut Papuri, d'intenses échanges matériels, linguistiques, économiques avec les communautés et villes situées en Colombie.

Si, sur le Tiquié, Pari-Cachoeira constitue un pôle démographique, infrastructurel et économique important, sur le Papuri c'est la grande communauté-mission (ou petite ville amérindienne⁴⁹) de Iauaretê, située à l'embouchure de la rivière, en territoire brésilien, qui concentre le plus grand flux de personnes, de biens et d'échanges. Du côté colombien – où, à la différence de ce qui se produit en territoire brésilien entre São Gabriel da Cachoeira et les territoires amérindiens, le transport entre la ville (Mitú) et les communautés se fait souvent par voie aérienne, au moyen de petits bimoteurs affrétés en cas d'urgence médicale, mais faisant également office de transport occasionnel de passager et de marchandises, et non par voie fluviale – plusieurs communautés comptent une piste d'atterrissage (c'est le cas de la communauté tuyuka de Los Angeles), et la communauté d'Akarikwara, sur le haut Papuri, est un centre démographique et économique important, notamment en raison de son collège.

Du point de vue démographique, selon des relevés effectués en 2017 dans le cadre du PGTA, le Papuri comprend 42 communautés amérindiennes et maisons isolées, qui hébergent 312 familles pour un total d'environ 1800 à 2000 habitants, pour ce qui est du territoire brésilien et colombien. Sur le seul territoire brésilien, la rivière compte 22 communautés habitées majoritairement par six groupes linguistiques : Tukano, Tariano, Desana, Pira-Tapuya, Hupd'äh et Tuyuka. Une bonne partie des communautés du côté brésilien de la frontière sont mixtes, avec une cohabitation entre Pira-Tapuya et Tukano, Pira-Tapuya et Desana, Tukano et Desana, Desana et Hupd'äh. La communauté d'Aracapá rassemble des habitants de cinq groupes linguistiques : Tukano, Desana, Tariano, Pira-Tapuya et Tuyuka. Les

⁴⁹ Au sujet de Iauaretê, « ville Indienne » voir Andrello, 2006.

Tuyuka habitent le cours supérieur du Papuri, de part et d'autre de la frontière colombienne, sur le cours principal de la rivière (Los Angeles, du côté colombien), et sur les berges de l'igarapé Inambu, affluent du haut Papuri dont le cours suit une direction sud-ouest/nord-est, où une seule communauté se trouve en territoire brésilien, à savoir Santa Cruz do Inambu, située sur le cours inférieur de l'igarapé, à proximité de son embouchure.



Photo 14 : port de la communauté de Santa Cruz do Inambu. ©Emmanuel Richard, 2017.

L'Inambu (appelé *Boaya* en Tuyuka, ce qui signifie « rivière pourrie ») est un cours d'eau qui se distingue nettement du rio Papuri (ainsi que du Tiquié) du fait que ses eaux – à l'apparence boueuse plus troubles que celles de ces rivières aux eaux noires – sont riches en sédiments, et par conséquent plus poissonneuses. Comme l'a bien observé Jackson (1983), qui a fait ses recherches auprès des Bará habitant l'amont de ce petit cours d'eau, l'apparence de ce dernier – à plus forte raison quand on progresse vers l'amont – change radicalement au cours de l'année. Jackson décrit ainsi une rivière ayant, à la saison sèche, l'apparence d'un « torrent », jonché d'« énormes troncs, débris et de sable » qui « dominant le paysage bien

plus que l'eau », tandis qu'à la saison des pluies le torrent se transforme en une puissante rivière (Jackson, 1983 : 26).

L'Inambu ressemble ainsi davantage au cours inférieur du Tiquié, étant un cours d'eau méandreux, aux eaux poissonneuses, du moins en aval, où se trouve la communauté de Santa Cruz do Inambu. Les berges y comptent de nombreuses zones inondables (*igapó*), et les terres y sont peu fertiles. Du point de vue écologique, donc, on peut dire que Santa Cruz do Inambu est l'opposé de São Pedro, ce qui se répercute directement sur les ressources disponibles pour leurs habitants : poisson et gibier abondant et maigres produits des jardins pour les premiers, et à l'inverse poisson rare et produits des jardins abondants pour ces derniers.

En amont de Santa Cruz, toutes les communautés de l'Inambu se trouvent en territoire colombien, et sont habitées par les Tuyuka et les Bará. Les communautés de São Miguel et Melo Franco, voisines de Santa Cruz do Inambu, situées sur le cours supérieur du Papuri respectivement en aval et en amont de l'embouchure de l'Inambu, sont habitées par des Tukano (São Miguel), et par les Tukano et les Desana (Melo Franco). Les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu entretiennent des liens étroits avec ces deux dernières communautés, basées sur une relation d'affinité qui dure depuis plusieurs générations, et qui se traduisent par d'intenses échanges matériels et contacts fréquents, dans le cadre d'invitations pour des événements festifs ou à l'occasion de simples visites entre groupes domestiques.

Mises à part ces deux communautés voisines, les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu ont également des liens importants d'affinité avec des communautés tukano du haut et moyen Papuri, à savoir Anchieta, Urapixuna, Jandiá et Tucunaré. Du côté des agnats, les Tuyuka de Santa Cruz entretiennent des liens étroits – notamment au niveau des échanges matériels et invitations dans le cadre de rituels – avec la communauté tuyuka de Puerto Ibacaba, en amont de l'Inambu, ainsi qu'avec la communauté de Puerto Esperanza également en amont de l'Inambu, où vivent Tuyuka et Bará. Avec ces derniers, des liens matrimoniaux existent également. Dans une moindre mesure, des liens existent également avec la communauté de Belén do Inambu, où vivent Tuyuka et Bará, en amont de l'Inambu, ainsi qu'avec la communauté tuyuka de Los Angeles, sur le haut Papuri colombien.

Histoire ancienne et récente de l'Inambu : Santa Cruz et les communautés voisines

Le 14 septembre 2017, on célèbre un jour important du calendrier religieux catholique de la communauté de Santa Cruz do Inambu, le jour de la Sainte Croix. On apporte la représentation de ce symbole religieux, saint patron de la communauté, dans le « centre communautaire » ou « *palhoça* », simple structure en bois circulaire sans parois, recouverte d'un toit de *caraná* et pour l'occasion, la Sainte Croix a été ornée de fleurs. Le catéchiste fait un plus long culte qu'à l'accoutumée. Tous les dimanches est ainsi célébré un court office, fait de sermons et de chants, qui ne dépasse pas la demi-heure, tandis qu'en ce jour d'« exaltation de la Sainte Croix » la réunion dure plus d'une heure. Lors de ma première visite à la communauté, en 2016, l'office se faisait dans la petite chapelle de la communauté, mais lors de ma seconde visite, en 2017, cette dernière avait été détruite par une tempête et l'office se faisait depuis lors dans le centre communautaire. Comme sur le Tiquié, la place de la religion catholique dans le quotidien de la communauté reste cependant très marginale, les réunions dominicales étant bien plus centrées sur le moment de commensalité et de socialité offert par la réunion pour la traditionnelle *quinhãpira* que sur le court office du catéchiste, qui par ailleurs revêt sous de nombreux aspects l'apparence du discours de la figure du « chef de maison » (*wi mak*).



Photo 15 : centre communautaire (palhoça) de Santa Cruz do Inambu. ©Emmanuel Richard, 2017.

Du point de vue de l'activité missionnaire, de même que le Tiquié, le Papuri a été avant tout sous influence des missions catholiques, et la présence des sectes évangéliques y reste très minoritaire. Comme sur le Tiquié, les missionnaires catholiques de l'ordre des Salésiens ont, au cours du XXème siècle, converti au catholicisme les communautés amérindiennes du Papuri situées en territoire brésilien, tandis que les missionnaires de l'ordre de Montfort ont eu une influence importante sur les communautés du Papuri situées en territoire colombien, où elles fondèrent notamment la communauté-mission du nom de Montfort. L'impact de l'activité des missionnaires sur la population, du point de vue socio-culturel a été très fort, tout comme sur le Tiquié, se traduisant par des changements radicaux dans le mode de vie amérindien, comme il apparaîtra dans les récits recueillis parmi les habitants de Santa Cruz do Inambu retranscrits dans ce chapitre et en **annexe 1 et 3**. Sur le haut Papuri colombien, la communauté tuyuka de Los Angeles a reçu, dès les années 1990, la visite du *Summer Institute of Linguistics*, et la linguiste Janet Barnes (2012) a converti au culte évangélique certains habitants de la communauté. L'influence évangélique parmi les Tuyuka du Papuri et de

l'Inambu est cependant restée très limitée, malgré la mise en circulation d'une propagande religieuse sous forme de programmes de radio en langue tuyuka.

Après le culte religieux, en ce jeudi de fête, on prend la *quinhãpira* comme à l'accoutumée. Hormis les discussions sur les affaires quotidiennes, on évoque également en ce jour l'histoire de l'*igarapé* Inambu. Comme me l'explique un homme de la communauté, la rivière *Boaya* (Inambu) n'était pas, à l'origine, un petit cours d'eau, un *igarapé*, mais un trou de serpent. De cette histoire ancienne de l'origine de la rivière Inambu, que l'on ne me racontera pas à cette occasion car elle est longue, je ne note que le titre en langue tuyuka : « *omã buku ku boa piari ma* », pour lequel je ne possède pas de traduction fiable, mais qui a comme protagoniste principal un vieux batracien (*omã buku*). Les habitants de Santa Cruz do Inambu me racontent également la trajectoire de leurs ancêtres et des Tuyuka du Papuri dans leur ensemble, qui ont migré de leur territoire d'émergence sur le haut Vaupés colombien, au niveau des rapides de Jurupari (*Sunapoea*, en amont de Mitú) jusqu'à l'Inambu, qui ne constitue pas leur territoire originel. Le récit, plus récent, de la trajectoire des aïeux des habitants actuels de Santa Cruz depuis leur arrivée sur l'Inambu, marqué par une succession de lieux habités où ont été construites des grandes maisons de danse (*basariwi*), habitat des anciens, jusqu'à la construction de la communauté à son emplacement actuel est retranscrit en **annexe 1**.

Plus tard, un homme de Santa Cruz me parle des guerres des ancêtres des Tuyuka de l'Inambu, les « Béroa ». Comme me décrit mon interlocuteur, ces derniers auraient, par le passé, fait la guerre à un groupe amérindien ennemi, les Eduria sur le Pirá-Paraná et sur l'Apapóris. Ils auraient aussi fait la guerre à un peuple que mon interlocuteur désigne par « *semokara* », qui vivait en amont d'Akarikwara, et les auraient exterminés. À une autre occasion, on me rapporte la guerre qui aurait eu lieu entre un groupe tuyuka « aîné » de l'Inambu et un groupe de « cadets » ou « servants », les *Kaneroã*, déclenchée après des provocations entre les ancêtres des deux collectifs, et qui aurait menée à la quasi extermination de ces derniers, dont les descendants des rares survivants habitent encore aujourd'hui à la communauté de Los Angeles, sur le haut Papuri colombien. Un autre groupe tuyuka, nommé *Wekukaseria*, aurait lui totalement disparu.

Le passé guerrier ancien des « Béroa » trouve son écho dans le passé belliqueux plus récent des habitants de la communauté de Santa Cruz do Inambu. Ainsi, à l'occasion d'une visite chez un des hommes de la communauté, celui-ci me relate l'histoire de son grand-père *Buabi*, surnommé « Marco Mata Sete » (« Marco le Tueur de Sept »). Le surnom de son aïeul, comme je le comprendrais au fil du récit fait par son petit-fils, vient d'une série de sept hommes amérindiens abattus par le redoutable chef tuyuka, craint aussi bien des Hupd'äh que des autres peuples amérindiens de la région, et même par ses frères tuyuka du Tiquié, qui jusqu'aujourd'hui se remémorent le meurtre de leur aïeul par Marco Mata Sete.

Un tel passé belliqueux, qui s'est poursuivi jusqu'au milieu du XXème siècle avec les agissements de Marco Mata Sete, tranche avec l'aspect paisible et pacifique du quotidien des habitants actuels de Santa Cruz do Inambu, rythmé par le travail des jardins, les expéditions de pêche et de chasse, et les festivités rassemblant, plusieurs fois par mois, les habitants de la communauté et des communautés voisines autour de la consommation du *caxiri* et des danses sur des musiques variées. Les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu, comme ceux de São Pedro, aiment d'ailleurs mettre en avant leur mode de vie pacifique comme les distinguant, d'une part, d'autres peuples amérindiens au passé guerrier et anthropophage comme les Baniwa et les Curripaco, et d'autre part en tant qu'Amérindiens vis-à-vis des « Blancs », Colombiens, Brésiliens ou Européens, au passé guerrier et au comportement violent, comme les Tuyuka peuvent en faire l'expérience dans les villes de la région, pleines de périls. Les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu se sont également distingués des sibs tuyuka aînés habitant l'amont de la rivière en qualifiant ces derniers de « venimeux », attribut qui semble indiquer la pratique d'un chamanisme agressif⁵⁰.

À d'autres occasions, les Tuyuka célébraient le caractère courageux et guerrier de leurs ancêtres. Ainsi, les Tuyuka du Tiquié (São Pedro), aussi bien que ceux de l'Inambu (Santa Cruz) me vantaient les mérites des anciens pour leur dureté et leur endurance, que ce soit du point

⁵⁰ Les Tuyuka qualifient en effet de « venimeux » les personnes ou collectifs pratiquant la sorcellerie qualifiée de « souffle » (*sopro*). L'hostilité dans les rapports entre collectifs humains ou entre humains et non humains est conçue, chez les Tuyuka comme chez beaucoup de peuples amérindiens (voir, par exemple, pour les Yanomami, Kopenawa et Albert, 2014) comme ayant, outre la guerre, dans les agressions chamaniques (sorcellerie) une de ses expressions privilégiées.

de vue du respect strict des restrictions alimentaires liées à la pratique du chamanisme et des rituels, à la durée et l'intensité des fêtes, à l'ampleur du travail des jardins, aux habitudes quotidiennes telles que se lever bien avant l'aube, se baigner dans l'eau gelée des petits cours d'eau en pleine nuit, faire usage régulier d'émétiques pour purifier le système digestif, ou encore appliquer du piment dans les narines et sur la peau afin de préserver un teint frais et une peau ferme. Les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu, quant à eux, m'ont raconté les faits guerriers de leurs ancêtres, dans un mélange d'admiration et de réprobation, mais en se réclamant dignes héritiers du courage de leurs aïeux.

Si, dans certains contextes, la bravoure, l'endurance et la capacité de se battre face aux attaques d'ennemis de diverses sortes sont ainsi mis en avant par les Tuyuka, il ne faut cependant pas, à mon sens, sous-estimer l'importance que l'attribut pacifique revêt pour ces derniers quant à la définition du « nous » vis-à-vis de collectifs voisins ou éloignés considérés comme hostiles. L'importance du pacifisme dans l'autodéfinition que font les Tuyuka de leur culture et de leur mode de vie est, évidemment, le résultat d'un historique de relations aux peuples amérindiens voisins et aux non-amérindiens au cours duquel ils ont été maintes fois menacés dans leur intégrité physique et culturelle. Ainsi, une série de facteurs tels que l'affaiblissement démographique résultant des agressions perpétrées par les commerçants et exploitants du caoutchouc ainsi que des épidémies de variole au cours des XIX^{ème} et XX^{ème} siècle, l'action des missionnaires salésiens sur le Tiquié et le Papuri à partir des années 1930 ont rendu impossible, démographiquement et moralement, un mode de vie guerrier basé sur des raids – à la manière de ce qui est décrit par Århem (1981) chez les Makuna - tel qu'il aurait pu exister par le passé chez les Tuyuka⁵¹.

On pourrait faire ici un parallèle entre le contexte du Rio Negro et celui qu'ont connu les peuples du Xingu, à travers un historique de contact aux non-amérindiens et de relations

⁵¹ C. Hugh-Jones (1979 : 10) considère le déclin des hostilités entre les groupes du Pirá-Paraná comme un changement majeur, que les autochtones lient, d'une part, aux massacres, à la dispersion des groupes et à la terreur causée par l'arrivée des Blancs, et d'autre part à l'ordre des prêtres de cesser les hostilités. L'auteure considère cependant que ce déclin date de bien avant l'arrivée des missionnaires.

internes qui ont mené à un idéal de pacifisme prédominant dans l'auto-identification de peuples habitant cette région, comme le montre bien Vanzolini (2015) à propos des Aweti du haut Xingu. En ce qui concerne la région du haut Rio-Negro, le pacifisme apparaît bel et bien aujourd'hui, il me semble en tant qu'opérateur central et plus spécifiquement propre aux Tuyuka dans leurs définitions du « nous » vis-à-vis d'autres peuples de la région notamment, ce qui ne semble pas être le cas chez certains peuples où le passé guerrier semble plus assumé, comme chez les Cubeo⁵².

Plus récemment, jusque dans les années 1975, les fils de Marco ont travaillé dans le caoutchouc, sous les ordres de patrons colombiens. Puis, dans les années 1980-87, les hommes de la communauté, âgés au moment de ma recherche de la cinquantaine, ont travaillé dans la cocaïne, qui a occupé une bonne partie de la population amérindienne de la région pendant cette période de boom. Je recueille ainsi plusieurs récits, auprès des hommes de la communauté, de cette période de dur labeur en Colombie, ne leur ayant rapporté que de maigres revenus. Le petit-fils de Marco me raconte comment lui-même y est allé en 1985, pour travailler dans des plantations situées en aval des rapides de Jurupari, où il y est resté trois ans. Son récit ressemble à celui des autres hommes de la communauté : on travaillait très dur pour gagner peu. À la différence de ce qui s'est produit sur le Tiquié dans la même période des années 1980 – où la plupart des hommes âgés au moment de ma recherche de la cinquantaine ont passé de longues périodes à travailler en tant qu'orpailleurs aux mines de la Serra do Traira – moins d'hommes tuyuka de l'Inambu sont partis travailler dans l'orpaillage. Un seul des hommes de la communauté y est allé. Tous les hommes de la communauté ont, en revanche, travaillé dans la cocaïne.

Un des événements récents qui a le plus bouleversé la communauté fut le décès, en 2012, du *baya* de la communauté, Maximiano (*Dupo*), un homme très aimé et respecté par

⁵² Je citerai ici un événement s'étant produit à l'Université de São Paulo (USP) lors de la venue du connaisseur Luiz Gilberto Kubeo dans le cadre du séminaire *Lições de fala – diálogos ameríndios* ayant eu lieu du 4 au 6 juillet 2018. Ce dernier avait alors fièrement débuté sa prise de parole en évoquant le passé guerrier et cannibale de ses ancêtres cubeo, et en avertissant tout chercheur désireux de faire une recherche à leurs côtés qu'en cas d'irrespect, ces derniers sauraient se montrer courageux comme leurs ancêtres.

toutes les familles de de Santa Cruz do Inambu. Après son décès, la grande maison de danse (*basawi*) s'écroula (ou fut détruite) et ne fut pas reconstruite jusqu'au moment de ma recherche, et les danses traditionnelles cessèrent d'être réalisées. Le professeur de la communauté, Narciso, fils du défunt *baya* Maximiano, a évoqué la vie, le travail des femmes et les fêtes au temps des anciens. Au temps où ses ancêtres habitaient dans une grande maison (*basawi* ou « maloca ») au lieu-dit « *morro de Jabuti* », la propriétaire du grattoir à manioc se levait à minuit pour commencer à râper le manioc. Le grattoir était fait de bois de l'arbre *wakuzeiro* (*simiõ*), et les femmes se relayaient pour l'utiliser car il n'y en avait qu'un (voir à ce sujet la description d'Oliveira, 2016). Chaque famille cueillait quatre paniers (*aturas*) de manioc et préparait deux types de *caxiri* : du *caxiri* vif (*kati peyuru* en tuyuka ou « *caxiri vivo* » en portugais), moins fermenté et plus faible en teneur alcoolique, et du *caxiri* de canne à sucre, plus fermenté et bien plus fort en teneur alcoolique. Les femmes « souffraient beaucoup » pour réaliser ce dur labeur. Chaque famille faisait deux pirogues de la boisson fermentée (la boisson fermentait à l'intérieur de vieilles embarcations), une de chacun des types de *caxiri*. Il y avait à l'époque huit familles tuyuka. On faisait des « danses culturelles » auxquelles participaient des invités des communautés voisines de São Miguel, Melo Franco, Nazaré.

Comme me l'explique le professeur Narciso, Nazaré était une grande communauté située à l'embouchure de l'Inambu, elle n'existe plus de nos jours, car ses habitants ont été décimés par une épidémie nommée en tuyuka *watipoari* (tuberculose). Presque toute la population de Nazaré est décédée des suites de l'épidémie. Narciso a rencontré des descendants des survivants, qui sont pour lui des « *cousins de considération* » à São Gabriel da Cachoeira, certains vivent aujourd'hui à Santa Isabel et à Barcelos. Au sujet de la communauté tukano de São Miguel, Narciso me raconte qu'elle n'était habitée, au départ que d'une seule famille, celle du grand-père Mario. Puis ses enfants se sont mariés et ils se sont « multipliés », selon les mots du professeur. De plus, les « beaux-frères » tuyuka se sont joints à la communauté : Clemente Dutra, tuyuka du clan *Wese*, venu du Tiquié, ainsi qu'un parent tukano du Tiquié, Marcelino, de Caruru. Ce dernier s'était disputé avec les gens de

Caruru et était venu habiter sur le Papuri. Puis il est allé à São Gabriel da Cachoeira, où il vit depuis 1995.

Lors d'une discussion avec Leandro, petit-fils de Maximiano qui a 28 ans au moment de ma recherche en 2017, mon interlocuteur me parle des communautés tuyuka voisines de Santa Cruz do Inambu, situées en amont, des alliances matrimoniales et de la question linguistique. Il m'explique que les Tuyuka de l'amont, de Puerto Ibacaba et de Puerto Esperanza, ne parlent que le tuyuka, à la différence des Tuyuka de sa communauté, Santa Cruz do Inambu. Leandro dit ainsi au sujet de sa génération et des plus jeunes, dont la grande majorité sont nés de mère tukano, que « nous nous sommes habitués à parler avec nos mères, c'est pour cela que nous ne parlons que le tukano ». Et il ajoute : « ceux qui sont nés à partir des années 2000 parlent un mélange de tukano et de tuyuka ».

Leandro poursuit à propos de l'histoire récente de la communauté de Santa Cruz. Il relate notamment l'échec du rattachement de Santa Cruz à l'école de São Pedro, dans les années 2000, du fait d'un refus des autres communautés du Papuri. À São Pedro, les élèves tuyuka de la communauté et des communautés tuyuka voisines de Cachoeira Comprida et Fronteira, peuvent réaliser l'intégralité de leur cursus primaire (de la première à la 9^{ème} année) et secondaire (de la 10^{ème} à la 12^{ème} année) sans quitter le haut Tiquié, en étudiant à l'école *Utapinoponã*, ce qui est une situation exceptionnelle au niveau des communautés amérindiennes de la région. À Santa Cruz, au moment de ma recherche, les élèves ne peuvent suivre des cours à la communauté que jusqu'à la 5^{ème} année de l'enseignement primaire (*ensino fundamental*), l'école étant assurée par le professeur Narciso dans le centre communautaire, faute de structure dédiée.

Pour poursuivre leur cursus jusqu'à la 9^{ème} année, les élèves doivent se rendre à la communauté voisine de Melo Franco, qu'ils rejoignent par un sentier en une heure de marche, ou par la rivière. Puis, pour suivre les trois années d'enseignement secondaire (*ensino médio*), les élèves de Santa Cruz et des autres communautés du haut Papuri se rendent en général à Iauaretê ou même à São Gabriel da Cachoeira. Une des revendications principales des habitants du haut Papuri brésilien est, au moment de ma recherche, que soit

implanté un collège (assurant les cours des trois années d'enseignement secondaire) ainsi qu'un pôle du DSEI (District Spécial de Santé Indigène) sur leur tronçon de rivière où les conditions d'accès à l'éducation et à la santé sont très précaires. Leandro évoque également les départs progressifs de plusieurs familles de la communauté pour divers motifs (études des enfants, disputes violentes au sein d'une famille). Alors qu'il y avait encore une douzaine de familles à Santa Cruz do Inambu dans les années 1990, il n'y en a au moment de ma recherche (2017) plus que six, pour un total de 42 habitants.

Comme je le constaterai tout au long de mon séjour à Santa Cruz do Inambu, le thème des langues apparaît comme central en tant qu'opérateur de distinctions non seulement à des échelles amples (entre groupes linguistiques ou entre ensembles collectifs de même langue vivant dans des régions éloignées), mais aussi à une échelle plus réduite, entre communautés tuyuka voisines. Un homme de la communauté du nom de Mandu (Manoel) me parle ainsi de la différence de « dialecte », selon ses propres mots, entre les Tuyuka de Santa Cruz et ceux de l'amont. Il cite notamment deux exemples : le mot « après » se dit à Santa Cruz *tosiro*, tandis qu'en amont il se dit *siro*. Le mot « aide » se dit à Santa Cruz *tiapure*, tandis qu'en amont il se dit *titamure*. Leandro commente à ce propos qu'« ici, la langue n'est pas pirate ». La question de l'identité et de l'authenticité des collectifs, en lien avec la question linguistique est, comme on le verra par la suite (**chapitre 3 et 4**), un thème central dans les discussions des peuples tukano oriental.

Mon interlocuteur, Mandu, raconte alors un épisode qu'il a vécu à Bogotá, alors qu'il travaillait avec les linguistes sur sa langue tuyuka. Il y avait avec lui un homme tuyuka de Belén do Inambu. Ce dernier aurait dit à Mandu que selon lui, il (Mandu) ne parlait pas le « vrai » tuyuka, mais un tuyuka mélangé au tukano. Mandu a alors répondu à l'homme de Belén que ce dernier parlait lui aussi un tuyuka mélangé, à la langue bará dans son cas. Leandro dit que ses ancêtres étaient des spécialistes de chants et de danses traditionnelles (*baya*). D'autres groupes tuyuka (*Dasia*) étaient chamanes (« *pajés* »). Les Tuyuka de l'Inambu sont, selon mon interlocuteur, tous des *baya*, spécialistes des danses *kapiwaya*. Mais malheureusement, selon le jeune Leandro, les savoirs et savoir-faire rituels se raréfient parmi eux, je cite : « nous sommes en train de perdre cela car nous n'avons pas écouté nos grands-

pères ». Sinon, « nous serions en première place »⁵³. Leandro poursuit, me prenant à témoin : « vous êtes venu, mais nous ne savons presque rien. Les gens de l’amont, eux, savent tout. Les gens de São Pedro, par contre, ne nous égalent pas. Au Yapú (affluent du haut Papuri colombien), les gens savent tout, il y a des *baya*, des *pajés*, des *kumu*. Ils valorisent leur culture et mâchent l’*ipadu*⁵⁴ ».

Le récit de l’histoire de la communauté de Santa Cruz do Inambu (*Ñokõãpakaratãdi*), relaté par Manoel Lima (Mandu), alors *capitão* de la communauté a été recueilli par mes soins en langue tuyuka (**annexe 1 bis**), et a fait l’objet d’une transcription puis d’une traduction en portugais (**annexe 1**), à laquelle ont participé plusieurs de mes interlocuteurs tuyuka de Santa Cruz do Inambu et de São Pedro. Ce récit complète le panorama historique et sociologique présenté jusqu’ici. Comme il apparaîtra dans des analyses faites tout au long de la présente thèse, cette narration a une importance centrale vis-à-vis des thèmes centraux de la présente étude, car celui-ci fait le lien entre trois ordres de phénomènes : la cosmologie et/ou cosmopolitique tuyuka (telle qu’elle s’exprime notamment dans les récits mythiques), l’alliance (telle qu’elle s’exprime dans les relations interpersonnelles et dans les relations entre collectifs) et enfin les divers événements festifs, qui sont le lieu où se jouent, s’expriment et se transforment ces aspects fondamentaux des modes de pensée et des pratiques autochtones au cours du temps.

Le récit fait par le *capitão* de la communauté au moment de ma seconde visite à Santa Cruz (en 2017), se déroule en trois temps : premièrement, le temps des aïeux,

⁵³ Il est intéressant de noter dans le discours de Leandro que bien qu’il existe des hiérarchies fixes du point de vue des « considérations », au sein d’un groupe linguistique/au niveau régional, l’ordre de préséance, de prestige, lui, peut changer, dans le cas où les savoirs et savoirs-faire rituels ne sont pas transmis. On peut donc en déduire qu’il existerait, en parallèle à l’ordre « hiérarchique », une sorte d’échelle de « conservation de la culture », question qui est mobilisée notamment dans le cas de la présence de l’anthropologue, sorte d’inspecteur de cet état de conservation et potentiel agent de revitalisation de la culture aux yeux des Tuyuka. La question de la hiérarchie sera discutée plus en détail dans le **chapitre 4** de la présente thèse.

⁵⁴ *Ipadu* ou *epadu* (*patu* en tuyuka) est une poudre obtenue par le mélange des feuilles de coca pilées aux cendres obtenues par la combustion des feuilles de l’*embaúba* (genre *Cecropia*), chiquée par les hommes tukano oriental, plus particulier les hommes plus âgés et/ou spécialistes rituels lors de leurs cercles de conversations nocturnes, et chez certains peuples également par les femmes.

deuxièmement, « l'époque actuelle » ou « temps des Blancs », et troisièmement, les « *considérations* au temps de la maloca et aujourd'hui ». Il illustre ainsi la façon dont le déroulement du temps, les bouleversements liés aux contacts interethniques et les transformations internes à leur société sont perçus par les Tuyuka, au travers du point de vue d'un homme en particulier. En cela, l'histoire de Santa Cruz fait la transition entre les descriptions de l'univers des communautés faites jusqu'à présent et la description de la relation des Tuyuka à la ville qui lui succède.

3) Les Tuyuka et la ville

Os antropólogos não sabem mas, nós vivemos um rancor contra tudo e contra o mundo, que até poderiam explicar várias coisas que a antropologia tenta entender faz tempo: O porquê dos jovens não quererem mais falar a própria língua ou estarem com vergonha de serem indígenas, por exemplo. Temos que fazer uma revitalização cultural, dizem os pesquisadores, tal como jesuítas falando que deveriam ensinar Tupi aos índios, para que estes não perdessem sua cultura. Tudo muito sem sentido pra quem é indígena.

“O que os jovens indígenas querem?” par Denilson Baniwa | Rádio Yandê, 10/12/2017.

Quelques observations sur les Amérindiens et le contexte urbain

Nous nous pencherons à présent sur un univers qui, depuis plusieurs décennies, n'a cessé de gagner en importance dans le mode de vie et la vision du monde des Tuyuka, à savoir celui de la ville. Entre la fin 2015 et le début 2016, durant mon séjour à São Gabriel da Cachoeira⁵⁵, de décembre à mars, mais aussi plus tard lors de mon séjour à São Pedro et Santa Cruz do Inambu, j'ai pu assister aux mouvements intenses des Tuyuka du Tiquié et du Papuri

⁵⁵ Pour un panorama historique de São Gabriel da Cachoeira voir Lasmar (2005), voir également le travail ethnographique récent de Capredon, 2016.

entre leurs communautés respectives et la ville. La période de deux mois, de fin décembre à fin février, correspond au Brésil à celle des grandes vacances scolaires, y compris pour les élèves amérindiens du haut Rio Negro. Il s'agit aussi de l'époque où le flux de population entre les communautés et la ville est le plus intense.

Ce mouvement des communautés vers la ville ne concerne pas uniquement les jeunes élèves du niveau primaire et secondaire se rendant en ville pour les vacances, accompagnés ou non de leurs parents, mais aussi les professeurs devant renouveler leurs contrats pour la nouvelle année scolaire, qui débute au Brésil avec l'année civile, en février, et enfin par l'ensemble des familles des communautés, qui se rendent en ville afin de recevoir des aides sociales, de résoudre des questions administratives, de s'approvisionner en marchandises dans les commerces de São Gabriel da Cachoeira ou encore afin de rendre visite à des parents qui y habitent.

Cependant, les déplacements entre la communauté et la ville ont lieu tout au long de l'année, pour l'ensemble des Amérindiens du haut Rio Negro, quel que soit l'âge, le sexe ou le statut professionnel, et ce à plus forte raison depuis l'instauration des aides sociales sous le gouvernement brésilien de Lula, dans les années 2000⁵⁶. L'accomplissement de démarches nécessaires à l'obtention de bénéfices sociaux octroyés par le gouvernement brésilien aux foyers à faible revenu et aux retraités du secteur rural constitue ainsi un des motifs les plus importants des allers-retours des Amérindiens entre la ville et la communauté. L'obtention des aides sociales est conditionnée par la possession de documents d'identité brésiliens, notamment une carte d'identité (RG), une carte CPF (registre à la Recette Fédérale brésilienne), et dans le cas de la retraite la preuve de l'identité indigène à travers un document d'identité spécifique à la population amérindienne (RANI) qui donne le droit à ce

⁵⁶ Il s'agit notamment du programme *Bolsa Família* (PBF) de redistribution des revenus mis en place par le gouvernement fédéral brésilien, sous le gouvernement du président Lula sous la forme de la mesure provisoire 132, du 20 octobre 2003, convertie en loi le 9 janvier 2004, selon la Loi Fédérale n. 10.836 (source : Wikipedia).

bénéfice, car les Amérindiens vivant en territoire indigène (TI) ont automatiquement le statut de travailleurs ruraux.

Les aides comme la retraite et la *Bolsa Familia* sont attribués aux hommes et aux femmes tuyuka, ces dernières obtenant par ce biais une source de revenus non négligeable, qui semble entraîner une évolution au niveau des statuts sociaux des hommes et des femmes, de la relation conjugale et d'une manière plus ample des relations de genre et intergénérationnelles entre les Tuyuka⁵⁷. Une telle reconfiguration des relations de genre sur la base de facteurs économiques qui placent les mères dans une position d'intermédiaire entre la ville et la communauté en tant qu'acquéreuses de biens matériels pourrait ainsi venir contribuer au processus bien observé par Lasmar dans le contexte de São Gabriel da Cachoeira, où le cadre urbain constitue, pour les femmes amérindiennes de la région, un environnement propice à « se repositionner parmi les siens, amenant leurs parents auprès d'elles, et même, en transmettant à leurs enfants l'âme de leurs ancêtres » (2005 : 212).

Cependant, les aides sociales sont souvent suffisantes pour acheter à peine la quantité nécessaire d'essence et de vivres pour un séjour en ville et un aller-retour à leur communauté. La date, la modalité et la possibilité du retour sont rarement connues d'avance, et le risque de rester prisonnier de la ville, pour une période plus ou moins longue, est toujours présent. En observant les démarches des Tuyuka et des autres autochtones auprès des institutions, on ne peut que constater la lenteur et l'inadéquation du système bureaucratique vis-à-vis du rythme de vie et des allées et venues des Amérindiens entre la

⁵⁷ Le thème des aides sociales et de l'entrée des Tuyuka dans l'économie monétaire soulève, il me semble, plusieurs questions intéressantes qui mériteraient d'être analysées. La *Bolsa Familia* est-elle reçue par la femme ou par l'homme ? Est-elle gérée en commun ou individuellement par un des deux conjoints ? Comment les relations au sein de la famille, intergénérationnelles, de genre, hiérarchiques entre grand et petit frère évoluent-elles avec ce nouveau contexte monétaire ? Comment l'argent est-il géré et utilisé, et cela provoque-t-il des conflits ? Quels sont les effets sur la relation conjugale ? Par exemple, dans le cas d'une famille yebamasã vivant à São Pedro, j'ai appris que l'argent de la retraite de la mère de famille était géré par un de ses fils ayant fait des études. Lors d'une conversation, le frère cadet de ce dernier s'est entretenu avec moi sur l'utilisation de cet argent et de la mauvaise gestion, selon lui, que son frère et ses parents en faisaient.

communauté et la ville à l'occasion de la naissance d'enfants, de maladies, qui impliquent voyages de plusieurs jours voire semaines entre la ville et les communautés en amont.

La ville est de plus le contexte de fêtes (*forró*), de boisson et de violence, en particulier pour les jeunes venus étudier, ou pour les résidents de longue date. C'est une ville atypique, urbaine par sa structure et par sa taille, mais où le rythme et les relations sociales sont celles de la communauté, ce qui crée une grande difficulté à rencontrer les personnes désirées en passant par les procédures habituelles pour un citoyen non amérindien (usage du téléphone, des horaires et lieux précis pour des rendez-vous). Les autochtones en ville se fixent ainsi des rendez-vous de façon orale, où tentent de se rendre visite de façon aléatoire, ce qui fait que les jours sont souvent une répétition des mêmes trajets faits la veille, l'avant-veille, etc. dans des tentatives infructueuses de trouver telle ou telle personne, de résoudre telle ou telle procédure bureaucratique.

N'ayant pas les moyens de prendre toujours les taxis « *lotação* » à 3 réais le trajet, les Amérindiens en ville marchent de nombreuses heures sous un soleil cuisant pour se rendre à telle ou telle institution, ou pour rendre visite à un parent à l'autre bout de la ville, et reviennent souvent bredouilles au logement de fortune qu'ils occupent temporairement et partagent souvent avec de nombreuses personnes pendant leurs séjours en ville qui s'allongent ainsi souvent en semaines ou en mois. Ces séjours sont propices aux maladies, en particulier pour les jeunes enfants et les personnes âgées, du fait des mauvaises conditions d'hygiène et des maladies tropicales (malaria, dengue), ce qui prolonge encore plus le séjour en ville dans la recherche de soins très insuffisants (CASAI, hôpital militaire), avec dans les cas graves une hospitalisation à Manaus et souvent des conséquences tragiques.



Photo 16 : Une rue de São Gabriel da Cachoeira. ©Emmanuel Richard, 2016.



Photo 17 : Une rue commerçante de São Gabriel da Cachoeira. ©Emmanuel Richard, 2016.



Photo 18 : Centre-ville et marché municipal de São Gabriel da Cachoeira. ©Emmanuel Richard.



Photo 19 : Une rue commerçante de São Gabriel da Cachoeira. ©Emmanuel Richard, 2016.



Photo 20 : coucher de soleil sur le Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira. ©Emmanuel Richard, 2016.

Le cas de Paulino, un homme tuyuka du sib *Miño* d'une soixantaine d'années, est représentatif des déboires que les Amérindiens de la région peuvent connaître dans leur rapport à la ville. En 2016, alors que je le rencontre en ville dans un quartier périphérique où il habite chez des « parents », celui-ci m'apprend qu'il est descendu à São Gabriel avec sa femme Deolinda, son fils Evaldo et le vieux João, oncle maternel de Paulino. Il est venu à São Gabriel pour faire les démarches en vue de l'obtention de la retraite de son épouse. Suite à diverses mésaventures, la famille s'est retrouvée prisonnière en ville, sans moyens de retourner à São Pedro. Paulino avait en effet prêté sa pirogue à un parent (affin) qui a endommagé l'embarcation lors d'un voyage vers sa communauté d'origine.

Il s'est vu obligé, par conséquent de passer de longs mois en ville et ne retournera à São Pedro qu'après avoir passé pratiquement un an en ville. La famille se retrouve donc à loger chez une parente, dans une situation précaire car mis à part la possibilité de pêcher dans les environs (*sítio*), acheter de la nourriture en ville est hors de prix par rapport à leurs faibles revenus financiers issus des aides. Dans une telle situation, comme beaucoup d'Amérindiens en ville, Paulino fait des emprunts astronomiques dans les banques.

D'autre part, du point de vue de l'expansion des relations d'échange de prestations rituelles en contexte urbain, j'ai pu observer comment des hommes comme Paulino, détenant des connaissances importantes dans le domaine des incantations (*base*, ou « *benzimentos* » en portugais) deviennent des spécialistes très recherchés car relativement rares en ville, faisant des prestations pour des familles amérindiennes de tout groupe linguistique (ainsi que pour des non-amérindiens), pour lesquels ils reçoivent des paiements sous forme de biens (tabacs, marchandises) et pour certains en argent. Le paiement en argent est toutefois condamné par Paulino selon lequel un spécialiste d'incantation ne doit pas réclamer d'argent ou de biens matériels en échange de ses services (le client peut cependant être reconnaissant en apportant au « benzedor » des aliments, du tabac, etc.). Paulino dénonce également l'existence de « faux *benzedores* », phénomène selon lui toujours plus important à São Gabriel da Cachoeira.

Rester Amérindien ou « devenir Blanc » ? Un faux dilemme

Pour beaucoup de jeunes de São Pedro le temps prolongé passé en ville et plus particulièrement la possibilité d'y poursuivre des études est un moyen d'acquiescer une aisance en portugais, ainsi que dans leur rapport à l'univers. Alors que je demande à un jeune tuyuka qui est sur le point de repartir pour la communauté avec sa tante s'il ressent la nostalgie, le manque (*saudade*) de la vie dans la communauté depuis qu'il est en ville, celui-ci répond que la communauté lui manque, mais semble en même temps confus. La situation de la plupart des jeunes tuyuka, et des jeunes Amérindiens de la région, hommes et femmes, en contact plus ou moins intense et régulier avec la ville, me semble être caractérisée par le ressenti de n'appartenir totalement ni à un monde (celui de la communauté et des anciens) ni à l'autre (celui de la ville et des non-Amérindiens).

En effet, en ville ils peinent à s'intégrer au monde urbain, à son mode de vie, au système salarial et aux relations sociales citadines, dans le contexte particulier d'une petite ville d'Amazonie éloignée de tout grand centre urbain (avec tout ce que cela implique) mais dans le même temps, à mesure qu'ils passent du temps en ville ils semblent devenir de plus en plus étrangers vis-à-vis de la communauté. C'est par exemple le cas d'une jeune femme

tuyuka qui, en 2016, revient à São Pedro après plusieurs années passées à São Gabriel da Cachoeira, et dont la présence provoque des conflits au sein de la communauté, ses mœurs étant critiquées par hommes et (surtout) femmes de la communauté, la désignant par le terme très péjoratif de « *cheira cola*⁵⁸ ». Au moment de ma recherche, le scénario, pour certains jeunes tuyuka – comme dans le cas de nombreux jeunes issus des populations autochtones en Amazonie et ailleurs⁵⁹ – est fait de situations d’aller-retour entre ville et communauté, d’un manque de perspectives (éducation, travail, santé) dans la communauté les poussant à aller en ville, et d’une situation précaire en ville (abandon des études faute de moyen, emplois durs et peu rémunérés, chômage, alcool, et même dans certains cas drogue et prostitution) les poussant parfois à revenir, finalement à la communauté.

Dans le cas des Amérindiens qui s’installent en ville de façon plus durable, il est possible d’observer, en apparence, une transformation progressive – bien qu’inégale selon les conditions financières et la disponibilité de soutiens de parents – en direction du mode de vie et culturel du « vrai » citadin. Ainsi, il est possible d’observer d’un côté des familles amérindiennes installées en ville dont le mode de vie est semblable à celui de la communauté, ayant un habitat plus rudimentaire (maisons en bois), logeant parfois à plusieurs familles dans une maison, et dormant dans une pièce où des files d’hamacs s’enchevêtrent, utilisant le fleuve pour se laver et pour les usages domestiques. D’un autre côté, les citadins installés depuis plus longtemps et bénéficiant de conditions économiques meilleures possèdent une maison en dur, parfois une voiture, et évoluent dans un habitat où les espaces de vie sont séparés par différentes pièces, dont une chambre avec lit. Ces deux modèles de mode de vie des Amérindiens en ville restent cependant plutôt des extrêmes sur une échelle comportant, évidemment, une série de situations intermédiaires entre les deux pôles conceptuels qui déterminent, majoritairement, la vision qu’ont les non-Amérindiens des peuples autochtones

⁵⁸ Littéralement « sniffeuse de colle », terme employé fréquemment par les Amérindiens de la région, vivant dans les communautés, pour désigner les jeunes amérindiens vivant en ville, dont les mœurs contredisent l’idéal du « bien-vivre » propre à l’habitat dans les communautés.

⁵⁹ J’ai pu observer des trajectoires similaires lors de ma recherche au sein d’une communauté quechuaphone dans les Andes péruviennes, plus précisément dans la région d’Apurímac, dont le territoire a été en grande partie occupé par des concessions minières (Richard, 2013).

au Brésil et ailleurs en Amérique latine, construite sur deux figures opposées de l'« Indigène » : le « civilisé » et le « sauvage ». Mais une telle vision extérieure n'est pas sans effet sur la façon dont pensent et agissent les Amérindiens en contexte urbain.

Il semble, en effet, que dans le contexte de la vie en ville, le processus de transformation évoqué se fasse parfois au moyen d'un effacement et un rejet affiché de l'identité amérindienne⁶⁰, processus renforcé par la présence des institutions nationales d'éducation, de santé, et spécifiquement dans le cas de São Gabriel da Cacheoira par la forte présence militaire. Les relations sociales se développant dans ce contexte, entre Amérindiens et non-Amérindiens, mais aussi entre Amérindiens dans des situations de contact plus ou moins de longue date et « réussi » avec la ville participent de ce processus, et s'expriment par une forte xénophobie envers les Indiens pensés comme « non-civilisés », aussi bien de la part des Amérindiens vivant en ville que de la part des « Blancs ». Comme l'observe Lasmar (2005), une distinction se crée entre les « Indigènes citadins » et ceux récemment arrivés de la communauté, ces derniers étant vus et traités avec dédain par les citadins.

Il est possible ainsi d'observer chez les jeunes Amérindiens en milieu urbain l'adoption d'un modèle culturel (mode de vie et culture matérielle) distant de leurs racines amérindiennes, à travers de la musique internationale, des styles vestimentaires, de la technologie, de centres d'intérêt issus d'une culture globale informelle, bien que majoritairement importée des Etats Unis (sorties dans les boites de nuit « branchées » de São Gabriel, écoute de musiques en anglais, usage de vêtements de style « hip hop »). En outre, ce phénomène d'adoption d'un style vestimentaire et culturel - au sens superficiel du terme - « moderne » et global n'est pas seulement le fait des jeunes résidant en ville, il peut s'observer également chez les jeunes résidant dans les communautés, même les plus difficiles d'accès, comme São Pedro do Tiquié.

⁶⁰ Avec tout ce que l'idée d'« identité amérindienne » peut avoir de problématique, tant du point de vue interne (natif) qu'externe (dans la vision des non-Amérindiens), question qui sera traitée avec attention au cours de ce travail.

L'adoption de ce style « occidental » semble avoir comme objectif plus ou moins conscient pour les jeunes Amérindiens de se démarquer des générations ascendantes, en signifiant de façon ostentatoire que l'on est adapté à la ville et à son mode de vie, que l'on se meut avec aisance dans le monde des « Blancs », bref que l'on est pas un Indien « sauvage » ou « *menino/a de sitio* » (que l'on pourrait traduire par « jeune campagnard ») pour reprendre le terme utilisé par les jeunes filles étudiées par C. Lasmar pour se référer aux jeunes arrivées récemment des communautés (Lasmar, 2005 : 154).

Une des expressions de la force conceptuelle et de l'actualisation de ces catégories se donne dans les plaisanteries que les Amérindiens vivant en ville, issus des ethnies non Yuhupdeh (Tukano oriental et Arawak) s'adressent entre eux sous forme de moquerie en se « traitant » mutuellement de Hupd'ah ou de Yanomami. Bien que se situant dans une ligne de pensée et d'auto-désignation qui n'est pas nouvelle (liée à des relations hiérarchiques anciennes) et qui semblait déjà exister au temps des premiers contacts entre les peuples du Vaupés et les non-Amérindiens (colons, missionnaires, puis patrons du caoutchouc), les indigènes Tukano oriental et Arawak du haut Rio Negro actualisent ainsi, à mon sens, la distinction entre « Indiens civilisés » et « Indiens sauvages », ces derniers étant identifiés par la figure des groupes Yuhupdeh et Yanomami, peuples Amérindiens au mode de vie davantage proche de la forêt et nomade, pour lesquels le contact intense à la société « dominante » est plus récent.

Il est toutefois important de remarquer que ces phénomènes, qui pourraient être interprétés, dans une lecture simpliste et superficielle, comme un processus d'acculturation, ne signifient en aucun cas un changement radical et profond de l'identité (conçue ici de façon non essentialiste, et donc pas fixe ni univoque et se nourrissant de l'altérité dans le cas Amérindien) de la vision et du rapport au monde, des modes de connaissances amérindiens. Ils représentent plutôt, à mon sens, une forme d'hybridation, l'adoption de capacités permettant d'appréhender et de vivre dans le monde des « Blancs », ce qui passe, par exemple, par la culture matérielle et principalement le style vestimentaire : en faisant l'acquisition de vêtements des blancs, on change de peau, tel le chamane lorsqu'il veut s'adresser à des esprits *wai masã* pour négocier, mais on conserve la capacité à reprendre sa

« forme originelle », lorsqu'on se trouve en contexte rituel, ou encore d'apprentissage auprès d'un spécialiste rituel amérindien (*kumu, baya*).

Au travers de l'acquisition de biens matériels, du mimétisme, au niveau de l'apparence, mais surtout de l'acquisition de connaissances propres au « monde des Blancs », les Tuyuka au contact de la ville, plutôt que d'être acculturés ou assimilés (métissés), se trouveraient plutôt, à mon sens, dans un processus qui se rapproche de l'« anti-métissage » en tant que que « mélange non fusionnel » conceptualisé par Kelly (2016) dans le cas des Yanomami de l'Orénoque⁶¹.

Un tel processus d'hybridation est d'ailleurs conscient chez de nombreux hommes et femmes tuyuka comme l'a exprimé un habitant de São Pedro quand je l'ai interrogé au sujet des jeunes et de leur éducation, et qu'il m'a répondu que leur défi était d'apprendre les connaissances des Blancs tout en donnant continuité à l'apprentissage et à la pratique des

⁶¹ Selon Kelly, les Yanomami de l'Orénoque (Venezuela) se trouvent dans un processus de transformation qui tend vers la condition de *civilizado* conçue par les Yanomami eux-mêmes comme un rapprochement graduel vis-à-vis du pôle *napë* (Blanc), par contraste avec la condition des Yanomami habitant en amont et ayant moins de contacts aux Blancs, qui seraient plus proches de la condition de « vrais Yanomami ». Cependant, le point central de l'approche de Kelly réside dans le fait que du point de vue des Yanomami *civilizados*, un tel processus de transformation constitue une « vision alternative du mélange », qui s'oppose à l'idée de métissage (*mestizaje*), une théorie du mélange et de la transformation spécifique à l'élite *criollo* [vénézuélienne] et rendue « nationale » par l'expansion de la culture *criollo* » (2016 :42). La différence majeure entre les deux processus de transformation élucidés par Kelly consiste ainsi dans le fait que si l'idéologie du métissage *criollo* repose sur une « fusion consommatrice de la différence », le processus de devenir *civilizado* pensé et vécu par les Yanomami repose sur une « hybridité ou une dualité yanomami/*napë* qui permet aux Yanomami de l'Orénoque d'assumer une position *napë* vis-à-vis des communautés de l'amont [...] ou une position yanomami quand ils font face à de vrais *napë* » (*idem* :47). Selon les mots de l'auteur : « It must be clear by now that this Yanomami hybridity is anything but *mestizaje*. It does not involve a consumptive fusion of difference, but rather the adding of a different (*napë*) sociality which allows one to differentiate from upriver Yanomami and down river *napë* to different political effect. It is of the essence that difference, in the form of 'real' Yanomami and 'real' *napë* exist at the poles of this axis, because it is they who provide the possibility, by creating contexts for incorporating difference and contrast against it, of being Yanomami and civilized. With the imperative of expanding *criollo* culture armed with a notion of *mestizaje* that has always been a matter of whitening or westernization, the *criollo* elite is motivated to "incorporate" or "assimilate" indigenous difference hoping to transform the Other into a self. The Yanomami relation with *criollo* culture involves an incorporation of difference that seeks to transform the self into Other. On all these grounds we can properly call this hybridity "*anti-mestizaje*" » (*ibid.*: 49).

modes de connaissances amérindiens. Higino Tenório, figure de leadership des Tuyuka et grand penseur de l'« éducation différenciée », décédé des suites du covid-19 en 2020, avait d'ailleurs clairement exprimé la situation propre aux Tuyuka d'aujourd'hui (voir **annexe 5**). Selon Higino, en effet, les Tuyuka contemporains sont obligés, au quotidien, de fonctionner avec « deux têtes » : une tête (ou un cerveau) pensant à la manière amérindienne, et une tête pensant à la manière des Blancs⁶².

Un tel exercice de schizophrénie contrôlée, s'il ne signifie en rien la disparition inexorable de la cosmovision et de la socialité amérindienne, n'est néanmoins pas sans danger, au niveau personnel et collectif, pour les Tuyuka contemporains. Au niveau personnel, l'explication des « deux têtes » énoncée par Higino, impliquant un effort psychique et un doute quotidien, peut être une des clefs pour comprendre la souffrance psychologique et émotionnelle que peut ressentir un jeune tuyuka des années 2010 et la proportion alarmante de suicides chez les jeunes Amérindiens du haut Rio Negro durant les dix dernières années.

Au niveau collectif, l'influence des médias, moyens de communication, contenus culturels véhiculés par le contact à la ville et à l'éducation des « Blancs » ayant, du point de vue de nombre de mes interlocuteurs tuyuka, des conséquences néfastes sur le bien vivre des Amérindiens des années 2010. Par exemple, le contact à la pornographie dès le plus jeune âge, impliqué par la circulation des smartphones et par le contact à la ville de manière générale est, selon plusieurs hommes de São Pedro, responsable de pratiques répréhensibles chez les jeunes de la communauté, comme des relations sexuelles précoces et la violence envers les jeunes filles de la part des jeunes garçons, menaçant l'équilibre du collectif et la continuité des valeurs liées aux liens de parenté.

⁶² Selon les mots d'Higino : « Mas hoje em dia não. A gente está com cabeça misturada. Tem momentos que tu vai lembrar cultura sua, tem momentos que... tem que... também adaptar cultura do homem branco, até a própria alimentação, a conversa, pensamento, tudo está... praticamente, hoje em dia estamos com duas cabeças funcionando. Queremos estudar, queremos também dar valor a cultura... está assim ».

Urbanité et transformations des relations d'alliance (affinité) et de genre

La ville de São Gabriel da Cachoeira est un bouillon de cultures autochtones où des groupes venant de lieux très distants et qui n'ont pas l'habitude de se côtoyer se trouvent rassemblés (présence, aux côtés des Tukano oriental, de peuples comme les Baniwa, Yanomami) et où tous sont « parents » face aux « Blancs » (non-Amérindiens, provenant pour beaucoup des régions Nord et Nord-Est du Brésil, ainsi que de Colombie et exerçant la profession de militaires ou de commerçants, dans leur majorité). Ce contexte m'est apparu comme propice à une expansion des relations et des alliances, que ce soit sur le plan politique, érotique et sexuel, matrimonial, rituel. Ainsi, du point de vue des relations sexuelles et matrimoniales, la ville favorise les « *namoros* » souvent sans lendemain pour les jeunes Amérindiens, mais pas sans conséquences, avec une forte propagation de MST et de nombreuses jeunes filles ayant des bébés et entrant dans la catégorie (native) des « *mãe solteiras* », mères célibataires. Les géniteurs, Amérindiens ou Blancs n'assument pas la paternité dans de nombreux cas. Dans d'autres cas, le père est parfois « rattrapé » par les parents de la jeune fille et « obligé » à se marier à cette dernière. C'est le cas, par exemple, du conjoint d'une des filles d'un homme tuyuka de Santa Cruz do Inambu, ce dernier m'ayant relaté comment il est allé « chercher » son futur gendre pour qu'il se marie avec sa fille après que le jeune homme lui ait fait un enfant en ville.

Chez les Tuyuka et d'autres peuples tukano oriental, dans les cas des « mères célibataires », quand le géniteur n'assume pas la paternité, ou bien quand il y a une séparation après l'union, les enfants sont le plus souvent élevés par les grands-parents maternels, et reçoivent souvent un nom d'incantation (*baserige wame*) du grand-père maternel, ce qui crée une sorte de système matrilineaire parallèle à la règle générale patrilineaire⁶³. Pour ce qui est des relations d'affinité, il est possible d'observer une des

⁶³ Le cas de des « mères célibataires » et de leurs enfants et les questions qu'il soulève, notamment quant à la place que ces derniers occupent dans le système social et de parenté et la vision du monde des Amérindiens de la région, et vis-à-vis de ce que ce phénomène signifie et engendre (transformations des relations de genre, d'affinité, construction des identités de genre et des identités collectives) sera abordé dans le **chapitre 10** de la présente thèse, dans un dialogue avec Lasmar (2005).

conséquences des nouvelles modalités d'alliance issues du contact à la ville et de la généralisation des études ainsi que de leur allongement (jusqu'à *ensino médio* voire supérieur) au travers de l'affaiblissement des liens entre beaux-parents et gendre (et par conséquent entre groupes affins) dans le cas d'alliances lointaines et/ou nouvelles.

Ainsi, de nombreux parents de jeunes filles mariées à des conjoints distants, en termes généalogiques, géographiques, voire ethniques, c'est-à-dire des hommes ne faisant pas partie des proches affins du groupe de la jeune fille, rencontrés souvent en ville ou dans les grandes communautés comme Iauaretê, lors des études ou de séjours ponctuels, font le constat que les relations « traditionnelles » entre les beaux-parents et le gendre ne sont pas respectées, la fréquence des visites de ce dernier et de la fille mariée étant très faible, et par conséquent peu de dons de la part du gendre (nourriture, artisanat masculin). Un tel constat a été fait par des hommes tuyuka de la communauté de Santa Cruz do Inambu au sujet de leurs filles qui, en raison d'un mariage distant, avaient pris de nombreuses années pour leur rendre une première visite en compagnie de l'époux, et ne venaient que très rarement à la communauté. D'un autre côté, comme l'a exprimé Geraldino, les mariages en ville suivent tout de même, dans de nombreux cas, des lignes plus « traditionnelles ».

Chapitre 2 Aux origines de l'humanité et du savoir sur le monde

Le principe organisateur de la pensée tukano est toujours le monde supérieur (uhmusse). Ce monde est habité par Buhpo-mahsu et Muhipu-mahsu, considérés comme origine de l'humanité ou du savoir en propre. Enfants de Buhpo-mahsu, Yepa-oäku et Yepalio sont les demiurges créateurs du monde, de toutes les choses et des créatures humaines. Les récits sur ces personnages et leur geste, constituent la base ou la référence de toute connaissance tukano. (João Paulo Lima Barreto, 2013, 13).

1) Histoires d'origine et autres histoires des anciens

Ces auteurs eurent encore accès à une mythologie savante, sans doute élaborée à partir de matériaux hybrides par des confréries de sages sur lesquelles nous ne savons presque rien, sinon qu'elles étaient strictement hiérarchisées et que des versions plus ou moins ésotériques des mêmes mythes devaient appartenir aux différents degrés de la hiérarchie (Claude Lévi-Strauss, 1968, 145-146).

Récit mythique et principes rituels, spirituels et relationnels

Qu'il s'agisse d'auteurs non-amérindiens ou d'auteurs tukano oriental, les récits mythiques – ou, pour employer un concept émique, les récits dits *butoa kiti* (histoire ancienne ou histoire des anciens) en langue tuyuka, *kertí uúkunse* ou *kihti* en langue tukano – ont une importance première quand il s'agit de définir l'identité d'un collectif et la façon dont il se situe vis-à-vis du cosmos et des autres êtres qui le peuplent. Sans doute même peut-on se demander s'il ne s'agit pas de récits susceptibles de définir l'« être tuyuka » et ses relations aux collectifs « Autres ». À partir des récits mythiques, les auteurs qui se sont penchés sur l'origine des peuples du Vaupés ont pu définir ou mieux entrevoir certains éléments fondamentaux pour la définition de principes et de valeurs qui sont à la base de la cosmologie

et de l'ontologie autochtone. Les récits mythiques tukano oriental, y compris tuyuka, ont fait l'objet d'innombrables études et ont été retranscrits sous de nombreuses versions⁶⁴.

Dans le cadre de ma recherche chez les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu, j'ai pu moi-même avoir accès, retranscrire et traduire un récit mythique, intitulé « Histoire de l'humanité, origine tuyuka », où le voyage d'origine des Tuyuka se fait, selon le narrateur « dans une pirogue appelée anaconda rouge » (*Soãripino*). Ce récit avait été recueilli initialement par le professeur de la communauté auprès de son père, qui était déjà décédé à mon arrivée sur l'Inambu. J'ai opté pour ne pas retranscrire ce récit dans cette thèse, dans l'intention d'une publication future en collaboration avec le fils du narrateur. Un autre récit concernant le « temps des anciens » recueilli au cours de ma recherche, celui retraçant le parcours des aïeux des habitants actuels de Santa Cruz do Inambu, retranscrit en **annexe 1 et 1 bis**, se place en continuité directe, tant du point de vue de la forme que du contenu, avec les récits discutés ici, comme il a été signalé plus haut. L'objectif sera ici de mieux entrevoir le lien entre mythes et principes qui définissent les théories cosmologiques, politiques et sociologiques tukano oriental, et tuyuka plus spécifiquement, à partir des travaux d'auteurs choisis. Certains passages des récits mythiques seront mis en exergue afin de mieux cerner les questions évoquées.

Israel Dutra, auteur tuyuka du sib *Wese Dokapuara*, donne, dans son travail de mémoire, une version de « l'histoire d'origine : principes rituels et spirituels » (2010 : 47-61) retranscrite d'après le récit fait par son père, Avelino Dutra. Le récit se distingue de par les liens constants qui sont établis, par le narrateur, entre les événements mythiques et la

⁶⁴ Plusieurs pages seraient nécessaires pour lister l'intégralité des ouvrages publiés sur ce sujet. On citera, notamment, en ce qui concerne les mythes tukano oriental de façon générale, le travail de S. Hugh-Jones (1979), et les ouvrages de la collection « narradores indigenas do Rio Negro », écrits par des auteurs amérindiens et publiés par la FOIRN (1995-2007). Au sujet de ladite collection et de son importance dans l'univers contemporain des peuples du Vaupés, plusieurs travaux ont été publiés, notamment ceux d'Andrello (2010) et une étude récente d'Angelo (2020). En ce qui concerne la mythologie tuyuka, plus spécifiquement, voir Escola Indígena ʘtapinopona-Tuyuka (2005), Cabalzar (2009), Dutra (2010).

pratique des chamans contemporains, notamment en ce qui concerne ce que l'on pourrait qualifier de socio-politique du chamanisme. Selon l'auteur :

« les histoires anciennes (*buhtoá kihti*), considérées savoirs traditionnels par les indigènes, sont des histoires véridiques, et non pas des histoires fausses ; elles font partie de l'être indigène du Vaupés, et pour cela sont vécues continuellement par les chamans comme une forme de "production des connaissances" [...] l'histoire d'origine décrite dans ce travail est une histoire immémoriale qui démontre l'origine et le pourquoi de la distribution géographique – et principalement – présente les principes de l'origine des rituels de chamanisme des groupes du Vaupés, qui proviennent de la Maison d'Emergence *Ohkó Diawi* » (*idem* : 45-46).

On notera que la question de la véridicité du récit mythique est ici une question centrale du point de vue de l'auteur. Du point de vue tuyuka, les récits *butoa kiti* ne sont pas seulement des récits qui, s'ils sont narrés par d'authentiques connaisseurs, sont de « vraies histoires », ils sont des récits qui sont l'origine et le moyen de tout savoir et de toute vérité sur le monde et les êtres qui l'habitent. Le récit d'Avelino, retranscrit par son fils Israel, concerne dans sa plus grande partie l'origine de la première humanité, antérieure au voyage des Gens de Transformation (*Pamuri Masã* ou *Pamuri Basoka*) dans la Pirogue de Transformation (*Pamuri Pino*), ainsi que les événements s'étant produits à *Diawi*⁶⁵ et n'est donc pas un récit propre à l'origine des Tuyuka en tant que collectif distinct de Gens de Transformation, dont le voyage débute après *Diawi*.

Deux phases principales se distinguent dans la narration, séparées par un événement central, la transformation de l'humanité actuelle, ayant lieu dans la Maison de Transformation (*Pamurĩwi*) appelée *Oko Diawi* (Maison du Fleuve, qui est aussi une Maison de Fête, *Basawi*). La première phase du récit concerne une époque qui précède la création de l'humanité actuelle, tandis que la seconde phase, qui débute après la transition constituée par le passage de la Porte d'Emergence (*Pamuri Sope*), a comme étape centrale l'épisode d'*Oko Diawi*, qui concerne la création des différents groupes humains tels qu'ils existent

⁶⁵ *Oko Diawi*, ou plus simplement *Diawi*, littéralement « Maison du Fleuve » est le nom d'une Maison d'Emergence (ou Maison de Transformation), *Pamuri Wi*, étape du voyage originel de la Pirogue de Transformation (*Pamuri Pino*) où ont lieu des événements fondamentaux liés à l'apparition des différents collectifs humains. Il sera question plus loin de ce lieu mythique et des événements qui s'y sont déroulés.

aujourd'hui. Avant d'aborder, plus spécifiquement, la version tuyuka de l'histoire d'origine de l'humanité, nous nous pencherons sur différentes versions tukano oriental de ce récit.

La création du monde et de l'humanité primordiale dans une perspective comparative

La phase du récit que nous allons aborder à présent est celle qui précède le début du voyage de la Pirogue de Transformation, c'est-à-dire la phase de création de l'humanité et du monde antérieure à l'apparition des Gens de la Transformation (*Pamuri Masã*) et au voyage au cours duquel ils émergent de l'embarcation et de l'eau. Cette phase primordiale correspond à la phase que João Rivelino Rezende Barreto (2012), auteur tukano du clan *Buberaporã*, désigne par l'expression « Première Instance », celle des événements correspondant à la création de la première humanité ayant lieu dans le Premier Monde. Selon les mots de l'auteur :

On suppose que tous les faits mythologiques relatifs à la première instance ont eu lieu en dehors du monde dans lequel nous vivons aujourd'hui, mais qu'avec le processus du voyage réalisé dans la Pirogue de Transformation (Pamuri Yurkusu) Yepa Oãkhë accompagné des êtres humains (rencontrés par Yepa Oãkhë lui-même) a initié un long voyage jusqu'à atteindre le Lac de Lait (Baie de Guanabara, RJ). Le Voyage de la pirogue de Transformation Sacrée (Pamuri Yurkusu) conduit à un autre moment important que nous pouvons appeler Second Monde. Le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui. Si le Premier Monde est le temps et l'espace de Yepa Oãkhë et de sa sœur Yepa Bũkũo, le Second est celui des humains et, par conséquent, celui où nous vivons aujourd'hui. Il s'agit, donc, d'une première instance formatrice d'une seconde instance qui a également produit la formation et transformation des êtres humains au sens social et culturel. Comme nous le verrons, la seconde instance du processus de navigation est associée à la Pirogue de Transformation (Pamuri Yurkusu). De la sorte, tout ce qui s'est formé sur la terre s'est établi selon ses transformations propres obéissant à la pensée et au raisonnement de Yepa Oãkhe, c'est-à-dire s'est formé selon le désir et la volonté de la pensée de Yepa Oãkhë. (J.R.R Barreto, 2012 : 87)

Bien que cette première phase de la création de l'humanité soit en général considérée par les connaisseurs tukano oriental comme commune à tous les peuples de la région, de nombreuses différences existent selon les versions du récit, notamment en ce qui concerne les modalités d'apparition de la première humanité et sa division en plusieurs (trois) catégories de gens (Gens de Transformation ; Gens de l'Univers ; Esprits ou Humanité Invisible parmi lesquels se trouvent les *Wai Masã*), question qui sera traitée plus loin.

Une autre grande différence entre les versions consiste dans la figure du ou des démiurges. Ainsi, dans le mythe barasana recueilli par S. Hugh-Jones, ainsi que dans certaines versions publiées dans la collection des narrateurs indigènes (FOIRN, 1995-2007) on trouve la figure d'un démiurge féminin unique. Dans la version barasana du mythe de *Romi Kumu* (M.1) recueilli par S. Hugh-Jones (1979), la Femme Chamane est ainsi à l'origine de la création du monde et de la première humanité, le peuple *He*. La création du monde par *Romi Kumu* débouche sur la formation de trois plateformes, le Monde Souterrain, la terre et le ciel :

1. *À l'origine, le monde était entièrement fait de pierre et il n'y avait pas de vie. Romi Kumu, la Femme Chamane, confectionna une plateforme à l'aide d'argile. Elle modela trois pots-supports et y posa la plateforme. Les supports étaient des montagnes qui soutenaient la plateforme. Elle vivait sur la plateforme.*

2. *Elle alluma un feu sous la plateforme. La chaleur du feu était si intense que le support se brisa et la plateforme chuta sur la terre en contrebas, la déplaçant vers le bas et la faisant devenir le Monde Souterrain ; la plateforme devint cette terre. (Variante : la plateforme tomba à travers la surface terrestre et devint le Monde Souterrain.) Elle créa ensuite une autre plateforme qui est la couche supérieure de cette terre, le ciel.) (1979 : 263).*

Chez les Tukano (on prendra ici comme référence les versions de J.R.R. Barreto, 2012 et J.P.L Barreto, 2013, tous deux Tukano du clan *Buberaporã* et qui ont comme source principale le récit de leurs pères⁶⁶) on trouve un couple masculin-féminin de créateurs, un frère et une sœur, *Yepa Oãku* et *Yepa Bũkũo* ou *Yepalio* qui créent le monde sous la supervision de leur père, le Grand Père de l'Univers, *Bũhpo* (Tonnerre) :

Dans le cas Tukano, issus des *darsea kurári*. Pour arriver à cette réalisation il est nécessaire d'agréger la potentialité de l'action créatrice de *Yepa Oãkhë* (dieu), *Yepa Bũrkũo* (déesse) et *Bũrpô* (Grand Père de l'Univers) [...] Dans le cas présent *Yepa Bũrkũo* (déesse) n'est pas créatrice mais cocréatrice. (J.R.R. Barreto, 2012 : 73).

L'auteur, J.R.R. Barreto, fait la distinction entre la mythologie tukano et « la majeure partie des livres » de la collection Narrateurs Indigènes du Rio Negro, qui « présentent une

⁶⁶ Bien qu'originaires de la même communauté, São Domingos Sávio, située sur le cours supérieur du Tiquié, affluent du Rio Vaupés, et appartenant au même sib tukano, *Huremiri Sararó Yupuri Buberãporã* (ou *Buberãporã*), João Paulo Lima Barreto et João Rivelino Rezende Barreto présentent des versions du récit mythique qui comportent des différences notoires. Le texte présenté par J.P.L Barreto (2013) est issu du récit de son père, le *kumu* Ovídio Barreto. De même, le texte présenté par J. R. R. Barreto a été recueilli auprès de son père, *kumu* également, Luciano Barreto.

figure de femme comme créatrice du monde et de l'humanité indigène » (*idem*). Dans la version tukano, les deux démiurges créent, au moyen d'incantations (*basese*), la plateforme terrestre qu'ils soutiennent par quatre piliers (et non trois comme dans le mythe de *Romi Kumu*), qui correspondent aux quatre points cardinaux et « portes ou fenêtres du monde » et à la différence du récit barasana il n'y a pas d'effondrement de la plateforme, selon la version de J.P.L Barreto :

Ils construisirent, au moyen des bahsesse, des grands piliers aux quatre coins de la terre, auxquels ils attachèrent des cordes, soutenant finalement la petite structure, c'est alors qu'ils formèrent une plateforme de base. Ces points sont considérés par les Tukano comme les quatre portes ou fenêtres qui existent aux extrémités du monde, qui soutiennent la plateforme terrestre, chacun des points étant associé au nord, sud, est et ouest. (J.P.L Barreto, 2013, 54)

Dans la version tukano, la figure féminine de *Yepa Bɔrkɔ* a un rôle de conseillère et de soutien vis-à-vis de son frère dans le processus de création de la première humanité et dans le processus ultérieur de transformation des Gens de la Transformation. Selon J.R.R. Barreto, ce rôle du démiurge féminin correspond à l'image de la relation conjugale dans les communautés d'aujourd'hui :

S'apercevant que son projet se déroulait avec succès, le dieu Yepa Oăkhè dit à la déesse Yepa Bɔrkɔ : nous avons besoin de débiter nos rituels par les incantations du cigare et de l'Epadu afin de pouvoir formuler nos pensées (tɔonhase). [...] ils s'agit d'un raisonnement antérieur à la matrice de la pensée traditionnelle des sages indigènes (Tukano). (2012 : 77)

La présence de la déesse Yepa Bɔrkɔ (image féminine) conditionnait une consonnance [et] un niveau de luminescence pour le dieu Yepa Oăkhè (image masculine). (idem : 77-78)

Toute représentation de Yepa Bɔrkɔ renvoie à l'image féminine. Dans les communautés, jusqu'aujourd'hui, les hommes ne se distinguent pas de par leur individualité, mais de par l'ensemble [qu'ils forment] avec leur femme. (ibid, note 43 : 78)

Une autre différence notable entre les versions barasana, tukano et tuyuka du récit de la création de la première humanité et du premier monde réside dans la relation entre la figure du Grand-Père de l'Univers et celle de leur(s) fils ou petits-fils, qui réalis(ent) l'acte de création. En effet, dans la version barasana, *Romi Kumu* est désignée comme un personnage « très vieux » qui est « la mère du ciel ou du jour (*ʔmɔari hako*). Elle est la grand-mère des gens *He*, la grand-mère de tous les gens » (S. Hugh-Jones, 1979 : 264). *Romi Kumu* apparaît

donc comme une figure se confondant presque à celle du Grand-Père de l'Univers, plutôt qu'à ses fils ou petit-fils qui, dans les récits tukano et tuyuka, sont chargés ou se chargent de la création du monde et de l'humanité. Plus précisément, on pourrait faire l'hypothèse que *Romi Kumu* se trouverait dans une position intermédiaire entre les Tonnerres (*Ayawa*) – équivalents barasana du Grand-Père de l'Univers, aussi appelé Tonnerre (*Buhpo*) des mythes tukano et tuyuka – et les personnages barasana de *Manioc-Stick-Anaconda* (anaconda bouture de manioc) et *Macaw* (*ara*), deux frères, fils de Soleil Primaire (*Yeba Haku*) et du ciel – qui correspondraient aux frères et sœur *Yepa Oãku* et *Yepa Bukuo* chez les Tukano et aux quatre frères responsables de la création dans la version tuyuka de Dutra (voir *infra*)⁶⁷.

Dans le récit tukano, le Grand-Père de l'Univers est le père des deux démiurges *Yepa Oãku* et *Yepa Bukuo* tandis que dans la version tuyuka, le Grand-Père de l'Univers est le grand-père des quatre frères responsables de la création du monde et de la première humanité. Une autre différence entre le récit tuyuka et le récit tukano est que dans le premier, comme on le verra plus loin, le Grand-Père de l'Univers charge ses petits-fils de la création mais l'ainé de ces derniers, *Suniã Parami*, n'écoute pas les conseils de son aïeul, tandis que dans le second, selon la version de J.P.L. Barreto, c'est *Yepa Oãku* qui, ressentant de l'ennui, prend lui-même l'initiative de la création du monde et de la première humanité, poussé ensuite par sa sœur à concrétiser ses plans :

Yepa-oãku, prenant conscience de la vie confinée qu'il menait commença à se plaindre à son père de son inertie vis-à-vis de la réalité à laquelle il était conditionné, c'est-à-dire, des limites du terrain, qui ne permettait pas aux adolescents davantage d'aventures, ainsi que de l'aspect répétitif de ses activités. Ce fait mena *Yepa-oãku* à désirer construire un autre monde avec beaucoup d'espace, où habiteraient des êtres aux caractéristiques psychiques, intellectuelles,

⁶⁷ *Romi Kumu* semble en effet être une figure postérieure aux Tonnerres, qui étaient présents dans l'univers avant même la création de la terre, mais en tant que « mère du ciel et du jour », on peut considérer que *Romi Kumu* est bien la grand-mère de *Manioc Stick Anaconda* et *Macaw*, enfants du Soleil et du ciel. Le lien entre *Manioc-Stick-Anaconda* et *Suniã Parami*, aîné des quatre frères de la version tuyuka semble évident : ce sont tous les deux des serpents (anacondas) – *Suniã Parami* est aussi appelé *Pamuri Pino*, littéralement Serpent de Transformation associé à la Pirogue de Transformation – et ils se trouvent tous les deux dans un conflit les opposant à leur frère cadet (benjamin des quatre frères dans le cas tuyuka). Selon J.R.R Barreto (2012, note de bas de page 68 : 95), cependant, il y a identité entre le personnage tukano de *Yepa Oãkhë* et le personnage makuna appelé *Yeba*, ce dernier étant également présent dans les récits barasana recueillis par S. Hugh-Jones (1979, M. 7).

corporelles et dotés d'immortalité, bien que visibles, idée qu'il partageait avec sa sœur *Yepalio*. [...] Ayant atteint un certain âge, *Yepalio* rappela à l'ordre *Yepa-oãku* pour qu'il mette en pratique son idée. (2013 : 53)

Cependant, toujours dans la version tukano, selon J.R.R Barreto, le projet de *Yepa Oãku* de création du monde et de l'humanité est connu d'avance par le Grand-Père de l'Univers, et ce dernier accompagne d'un regard bienveillant le travail de son fils et de sa fille, contribuant à la création de la terre par le don de la graine de tabac :

En entendant les paroles de *Yepa Oãkhë*, le Grand-Père de l'Univers ne fut pas surpris, ce n'était pas une nouveauté pour lui, car il avait déjà entendu parler de ce plan si complexe à ses yeux. [...] C'est en vue de cette possibilité que le Grand-Père de l'Univers affirma qu'il était en possession de la graine de la terre que *Yepa Oãkhë* recherchait et c'est ainsi qu'il remit à *Yepa Oãkhë* la Graine de Tabac (*munró karpe*) qui se transformerait en la terre sous son aspect matériel. Avec ce simple geste (remise de la graine de tabac) le Grand-Père de l'Univers souhaitait le succès et la prospérité pour les plans et projets du dieu *Yepa Oãkhë* en complémentarité pour la formation de la terre. (Barreto, 2012 : 79)

À la différence de ce qui se produit dans la version tuyuka selon Dutra (2010), les démiurges *Yepa Oãkhë* et *Yepa Burkuo* réalisent la création de la terre et le rituel d'« appel des êtres humains » en suivant les conseils du Grand-Père de l'Univers, dont l'intervention dans le processus est « partielle ». Les incantations réalisées par les spécialistes rituels (*kumu*, *baseg#*) tukano contemporains sont liées aux actes originels des démiurges :

Grand-Père de l'Univers recommanda à *Yepa Oãkhë* qu'il continuât son travail pour que son plan de formation de la terre se concrétise et qu'il cherche également les êtres humains (personnes) au moyen du rituel d'appel. [...] Ce fut ainsi que les dieux *Yepa Oãkhë* e *Yepa Burkuo* commencèrent à s'organiser pour la mise en ordre et la formation de la terre et du monde dans sa totalité au moyen de la répartition (*tusteóse*) de la terre qui était accumulée au sommet de *Bartípakaro*⁶⁸. [...] L'essence de la production de connaissances et savoirs

⁶⁸ *Bartípakaro* désigne, selon l'auteur, le « bouclier de protection » situé au centre de l'univers, sur lequel s'est accumulée la terre issue de la graine de tabac donnée par le Grand-Père de l'Univers, et que le démiurge doit répartir sur la surface terrestre. Dans le récit retranscrit par J.R.R. Barreto (2012 : 80), ce processus est marqué par une erreur commise par *Yepa Oãkhë*, qui se trompe de direction au moment d'étaler la terre, et la création de la terre se fait grâce à l'intervention de sa sœur, *Yepa Burkuo*, qui, dans un premier temps, parvient à retenir la terre qui allait se répandre dans la mauvaise direction, et dans un deuxième temps se charge elle-même d'assister son frère dans la répartition de la terre dans la bonne direction cette fois. Dans le récit de J.P.L Barreto (2013 : 56), *Yepa Oãkhë* se trompe également de direction au moment de répartir la terre, mais tente de corriger lui-même son erreur en aplatissant la terre de ses mains, ce qu'il ne parvient pas à faire de façon satisfaisante et qui est à l'origine des reliefs que présente la surface de la terre telle qu'elle est de nos jours.

indigènes (Tukano) commença à surgir à partir de l'action et de l'idéalisation des dieux *Yepa Oākhë* et *Yepa Bưkưo*, avec une intervention partielle du Grand-Père de l'Univers. En d'autres termes, la forme des incantations est liée aux événements originels. (Barreto, 2012 : 79-81)

Mais, après avoir créé la terre, *Yepa Oākh*, en raison de sa précipitation et de son angoisse, échoue, selon les versions, à trois (J.P.L Barreto) ou à quatre reprises (J.R.R Barreto) à la réalisation du rituel d'appel des êtres humains, malgré la tentative de *Yepa Bưkưo* de le persuader d'attendre le moment opportun, cette dernière cédant finalement à l'impatience de son frère :

Insatisfaite de l'insistance du dieu *Yepa Oākhë* [...] qui provoquait une gêne entre eux deux, la déesse *Yepa Bưkưo* [...] céda à la réalisation de la volonté de *Yepa Oākhë* ; dans ce cas, ce fut une décision précipitée qu'ils prirent tous deux, puisque ce ne fut pas lors de la première tentative qu'ils parvinrent à trouver les êtres humains, plus précisément ce fût le résultat de l'erreur de *Yepa Oākhë* (*wie maha wau weepu kua*). Et ce fait est compris par les tukano comme le reflet des erreurs et de la précipitation des êtres humains (*toho wey marin wieséti noporó*). (Barreto, 2012 : 84)

Dans la version du récit tukano de J.P.L. Barreto, se produit alors un épisode impliquant deux femmes, les filles de *muhipu-mahsu* (ce dernier n'est autre que *Bưpưo*) qui n'apparaît pas dans la version de J.R.R Barreto. Cet événement semble correspondre à des faits qui, dans les récits tuyuka, se produisent à *Diawi* et résultent en la naissance d'un personnage appelé *Ưưmo*, qui donnera naissance aux instruments sacrés (voir *infra*) :

De cette façon, la terre se trouvait complètement préparée à recevoir les premiers êtres humains, projet principal de *Yepa-oāku* e *Yepalio*. Le frère et la sœur passèrent de nouveau par une longue période de concentration, ne s'alimentant que d'ipadu et fumant le tabac pour découvrir une façon plus appropriée de faire apparaître les êtres humains. Le succès ne fut atteint qu'après trois tentatives frustrées. Lors des deux premières tentatives, le frère et la sœur passèrent jour et nuit à invoquer les *bahsesse*. Ils fumaient le tabac et le soufflaient sur l'ipadu, avec l'espoir que surgisse un être humain dans la gourde. Cependant, les humains n'apparurent pas, bien qu'ils y fussent présents en puissance. Angoissés et épuisés, les démiurges quittèrent ce lieu pour se distraire et faire leurs besoins. En leur absence, les deux filles de *muhipu-mahsu*, qui se trouvaient dans la pièce à proximité, s'approchèrent pour vérifier ce que le frère et la sœur étaient en train de faire, pendant toutes ces heures, sans manger et sans boire, ne s'alimentant que d'ipadu. Etant si curieuses, elles s'approchèrent et constatèrent qu'il y avait là une gourde d'ipadu posée sur son support. L'aînée voulut alors en consommer, et sa sœur cadette tenta d'intervenir, en l'alertant qu'elle avait aperçu un enfant dans la gourde, bien que ce fut de l'ipadu. Ignorant l'avis, l'aînée engloutit une bouchée et par la suite tomba enceinte. Les héros, après leur retour, s'aperçurent qu'une partie avait été consommée et se mirent à enquêter. Quand ils découvrirent ce qui s'était passé, ils se

mirent à prendre soin de la femme enceinte, accompagnant tout son processus de gestation. À la naissance de l'enfant, comme cela contredisait leur projet, ils emmenèrent l'enfant pour qu'il vive aux côtés de son grand-père *B#hpo*. (2013 : 57)

***Pamurĩ Pinõ* face à la Porte d'Emergence : rivalité entre frère aîné et cadet ; entre groupes humains et « groupes qui ont été perdus »**

Abordons, à présent, le récit de création de la première humanité dans la perspective d'un narrateur tuyuka, Israel Dutra (2010), qui se base sur le récit de son père, Avelino Dutra. De même qu'en ce qui concerne les savoirs (chamaniques) de façon globale, Dutra insiste sur le fait que les savoirs relatifs aux récits d'origine de l'humanité et des différents collectifs (groupes linguistiques, sibs), pensés comme des « histoires qui constituent la vie des peuples du Vaupés » sont des récits qui comportent, d'une part, des éléments communs à tous les peuples amérindiens du Vaupés : « l'histoire de l'être spirituel *Suniã Pałãmĩ* qui a créé et réparti les êtres humains par ordre du Dieu de l'Univers », et, d'autre part, des éléments exclusifs et spécifiques à chaque peuple (2010 : 46).

L'auteur avertit le lecteur contre ce qu'il semble considérer comme une certaine déviance : la revendication d'une exclusivité du savoir, d'autant plus grave quand celui-ci est incomplet : « dans le contexte de colonisation régionale qui a provoqué une certaine désarticulation parmi les peuples indigènes du Rio Negro, certains indigènes qui ne maîtrisent pas la langue de leur peuple et/ou qui tentent de s'approprier des savoirs à partir d'autres groupes, commencent à transmettre de manière fragmentée et, souvent, font croire que les histoires traditionnelles publiées dans des œuvres littéraires sont des savoirs exclusifs au peuple auquel ils appartiennent » (*idem*).

En ce sens, l'auteur met en garde des conséquences de la méconnaissance des récits d'origine, notamment sur la pratique des incantations, en se basant sur les paroles de son père : « certains "spécialistes d'incantation communs" (*bahsera*) ne connaissent pas bien les histoires d'origine, pour cette raison ils transmettent les rituels de prévention et de guérison à leurs fils de manière incomplète » (*ibid*), ce qui résulte, selon le narrateur, en l'inefficacité des pratiques chamaniques de guérison enseignées. On retrouve ici des dichotomies exhaustif/parcellaire ; universel/exclusif ; authentique/copie, paires d'oppositions

conceptuelles qui revêtent dans le récit mythique lui-même une importance centrale, notamment dans les relations entre frères aînés et cadets, ancêtres et descendants, ainsi que dans la définition des différentes catégories de collectifs de personnes, comme on le verra dans le **chapitre 4**.

Dans le même ordre d'idées J.R.R Barreto avertit le lecteur, reprenant les paroles de son père, le *kumu* Luciano Barreto, qu'il n'est pas possible à quiconque de s'auto-proclamer auteur et connaisseur des savoirs tukano relatifs aux récits d'origine, notamment en vertu de sa position hiérarchique et de sa vocation :

En vérité il semble que la modalité de notre pensée est aujourd'hui considérée comme une forme d'auto promotion où même des personnes qui ne possèdent pas les contenus et connaissances des savoirs tukano se constituent comme auteurs et connaisseurs ; je dis cela car n'importe qui n'est pas apte ou responsable du savoir tukano dans son intégralité, qui se constitue selon la destination hiérarchique ou selon la vocation de chaque membre à partir de la formation et de la préparation nécessaire ou encore selon l'exigence et le temps adéquat qu'implique la caractéristique de notre réalité. N'importe qui ne peut dire qu'il est connaisseur et s'autoproclamer Yai (pajé) kumu (benzedor) ou bayá (maitre de cérémonies), entre autres. (Barreto, 2012 : 74).

Le récit mythique, en lui-même, tel qu'il est présenté chez Dutra (2010 : 48-61), donne des clefs pour comprendre deux domaines qui retiendront notre attention plus particulièrement dans un premier temps : la question du savoir et celle de la « hiérarchie » ou relation de préséance entre « aîné » et « cadet ». Le récit relate la trajectoire de la Pirogue d'Emergence (*Pamurĩ Yokosoro*), qui « est venue de l'autre côté de l'océan Atlantique transportant les groupes humains qui seraient créés et peupleraient le nouveau continent. La Pirogue était conduite par quatre frères qui étaient des êtres spirituels : *Pamurĩ Pinõ, Āhsĩpoã Ñehkũ, Yalẽbo* et *Muĩpũĩ Pinõ* ».

Les quatre frères sont les petits-fils du Dieu de l'Univers (*Bureko Ñehkũ*)⁶⁹. *Pamurĩ Pinõ* (littéralement « Serpent de Transformation » ou « Serpent d'Emergence ») aussi appelé *Suniã Palãmĩ* (petit-fils de *Suniã*), est le personnage le plus important du récit : il est « le chef,

⁶⁹ Le Dieu de l'Univers (*Bureko Ñehkũ*, littéralement Grand-Père du Temps et de l'Univers) est parfois appelé simplement Dieu par les narrateurs tukano oriental, est aussi appelé *Suniã Ñehkũ* (Grand-Père de *Suniã*), *Buro Ñehkũ* (Grand-Père Tonnerre) ou encore *Utã Ñehkũ* (Grand-Père de Pierre). Dans une traduction en termes bibliques, son petit-fils *Pamurĩ Pinõ* est associé à Jésus.

frère aîné et responsable du projet de création et de peuplement des groupes humains ». *Āhsīpoā Nēhk*, le puîné, « a été choisi par Dieu et envoyé par son frère aîné pour créer les peuples indigènes des régions andines » ; *Yalebo* le troisième frère de la fratrie, « a été choisi par Dieu pour être le père des aliments qui créerait et répandrait les plantes fruitières dans les diverses régions d'Amazonie » ; et *Muīpūī Pinō*, le benjamin, « a été choisi par le Dieu des Pierres (*Uhtā Nēhk*) pour être le chaman des rituels d'habitation et de fertilité de la terre » (*idem* : 58).

Il est intéressant de souligner que le personnage de *Pamūī Pinō* et ses attitudes vis-à-vis de ses frères incarnent, sous certains aspects, le caractère conflictuel des relations entre « aînés » et « cadets », ainsi que dans la relation de filiation : ce dernier est décrit comme égoïste et arrogant vis-à-vis de ses frères cadets et de son grand-père : « il ne reconnût jamais la valeur de ses frères, qui étaient aussi à ses côtés prêts à l'aider. De par sa suffisance, son arrogance et son égoïsme, il voulut faire tout par lui-même, à sa manière, il oublia même l'existence de son Grand-Père » (*ibid* : 49). De par son caractère, *Pamūī Pinō* ignore les conseils de son Grand-Père en refusant l'aide d'autres êtres spirituels pour réaliser la création des groupes humains.

Pamūī Pinō doit, pour cela, franchir la Porte de l'Emergence (*Pamūī Sope*) que Dieu lui-même, en guise d'épreuve, « a installé afin que son petit-fils l'affronte, la vainque et la traverse » afin de créer les peuples indigènes (*ibid* : 50). Plus précisément, *Pamūī Pinō* doit, pour passer la Porte, affronter sa force spirituelle, matérialisée par un être spirituel appelé *Sē*, qui en a la garde. Selon le narrateur, « la force spirituelle qui la soutenait était la force de Dieu lui-même, présente à travers l'être spirituel *Sē* » (*ibid*). Le démiurge échoue lors de ses trois premières tentatives, perdant, à chaque fois, un groupe humain. Le lieu où *Pamūī Pinō* a échoué à ouvrir la Porte – après avoir fumé le tabac, mâché l'*ipadu* et bu le *caxiri* – à l'aide de son « bâton de pouvoir » est une Maison d'Emergence appelée *Diasihti Mahkāwi* (Lac de Lait). De ses trois échecs, naissent trois groupes d'esprits, ennemis des humains :

« Les trois groupes qui ont été perdus à *Diasihti Mahkāwi* sont aujourd'hui les *Waí Mahsā* (êtres surnaturels) ; *dihá wihseri mahkālā* (esprits de la terre), *diyáli mahkālā* (esprits qui vivent dans le monde aquatique), et d'autres sont les curupiras, etc. [Tous] ceux-là sont

devenus nos ennemis et rivaux, parce qu'ils n'ont pas réussi à devenir des personnes comme nous, humains. Pour cette raison, ils font apparaître constamment diverses maladies de par le monde. Afin d'exprimer la rage qu'ils ressentent envers les humains, les *Waí Mahsã* disent : ces humains pensent qu'ils sont des gens, mais ce sont nous qui fûmes les premiers, leurs chefs, mais pour nous, les choses ont mal tourné. Maintenant qu'ils sont des gens, ils veulent se jouer de nous » (*ibid* : 51).

Le triple échec initial de *Pamũĩ Pinõ* est la preuve, selon les commentaires de l'auteur, du fait que les savoirs chamaniques et leur mise en pratique comporte toujours un risque d'échec, obligeant les chamans à une grande rigueur et à un apprentissage permanent à travers de l'expérimentation : « ce que *Pamũĩ Pinõ* a affronté à ce moment-là était le signe que dans le futur les chamans (*yaíwá* et *baserá*) humains eux aussi affronteront les mêmes défis ».

De plus, le fait que les savoirs chamaniques, liés à l'histoire d'origine, sont partagés par les différents peuples du Vaupés, signifie qu'un spécialiste rituel peut, dans le cas où ses savoirs et/ou compétences sont insuffisantes, faire appel à d'autres chamans (d'autres peuples) pour apprendre réaliser des incantations, guérisons, rituels : « aucun chaman ne connaît tous les rituels » (*ibid*). Au travers du récit mythique, Dutra montre que si, d'une part, le degré de « complétude » du savoir d'un spécialiste rituel définit sa valeur et son authenticité, d'autre part l'arrogance et la prétention d'un savoir complet est, en quelque sorte, le péché originel des connaisseurs et chamans, dont l'allégorie est la personne et les actes de *Pamũĩ Pinõ*.

Un autre événement décrit dans le récit d'origine est interprété en ce sens. Après le triple échec initial de *Pamũĩ Pinõ* ayant mené à la perte des trois premières humanités, le benjamin, *Muĩpũĩ Pinõ*, a perdu confiance en l'ainé de la fratrie, et choisi la désobéissance, en réponse à la demande du Grand-Père, *Bureko Ñekũ*, de « réaliser les rituels chamaniques des nouvelles habitations », lors de la création réussie de l'humanité. Le benjamin planifie, au contraire, un projet de trahison, pressenti par le Dieu de l'Univers, visant à saboter le projet de création mené à bien par ses frères aînés, à l'occasion d'événements ayant lieu dans la Maison de Transformation *Oko Diawi*. Ces faits sont commentés par l'auteur comme

origine de la méfiance et de l'arrogance existant aujourd'hui entre les chamans de différents peuples.

Ainsi, selon le récit d'Avelino Dutra, à propos de la désobéissance de *Muĩpũĩ Pinõ* envers son frère aîné et du conflit qui s'en est suivi :

À cause de sa désobéissance, méfiance et arrogance, il existe de nos jours entre les Tukano, Tuyuka, Desano etc., des individus qui se disent connaisseurs des rituels de chamanisme, qui se croient plus savants que les autres et qui ne veulent pas entendre d'autres savants ». [...] Ce conflit était le premier signe de comment seraient les relations entre nous, chamans humains, qui appartenons à différents peuples. Réellement, les conflits et les disputes sont constantes entre les chamans. Détenir le savoir des rituels de chamanisme est synonyme de conflit, rivalité et interfère directement dans les relations de cohabitation entre peuples, familles et communautés. (ibid : 55).

On remarquera que le récit présenté par Dutra insiste sur un événement en particulier, le passage de la Porte d'Emergence (*Pamuĩ Sope*) par *Pamuĩ Pinõ*, événement qui a lieu dans le Lac de Lait (appelé *Diasiti Makãwi* ou *Õpẽkõ Taro* en Tuyuka), première Maison d'Emergence atteinte par la Pirogue de Transformation, que le narrateur situe sur le littoral de l'actuel état brésilien de São Paulo.

Le passage de la Porte est un événement du récit que l'on retrouve dans les autres versions tukano oriental, mais qui y est généralement situé à stade ultérieur à celui de la création de la première humanité. Ainsi, dans le récit de J.R.R Barreto, comme on l'a vu, la Première Instance est marquée par la création du Premier Monde et des premiers humains (rituel d'appel des êtres humains) par *Yepa Oãkhe* et sa sœur *Yepa Bũrkũo*, sous la supervision du grand-père de l'Univers (*Bũrpo*). S'ensuit le début du voyage de la Pirogue de Transformation, jusqu'à la Porte où a lieu le combat avec le Serpent *Seem*, qui une fois défait permet le passage vers le Lac de Lait. Le passage de la Porte marque dans cette version du récit l'entrée dans la Seconde Instance : c'est le passage des êtres humains du Premier Monde (monde de perfection) au Second Monde (monde actuel), caractérisé par le voyage de la Pirogue du Lac de Lait vers l'amont du Fleuve de Lait, avec comme étape principale le passage à *Dia Wi* où apparaissent les différents groupes humains (différentes langues), les femmes, le *caapi*, les maladies, etc. Dans le récit tukano, la Porte est donc un lieu liminaire entre les deux

mondes ou instances, où a lieu le combat avec le Serpent *Seem*, qui une fois défait permet le passage vers le Lac de Lait.

Dans la version tuyuka de Dutra, l'étape de la création de la première humanité semble être située au niveau de la Porte, et non avant, ce qui se traduit par les nombreux parallèles entre le récit du passage de la Porte et celui de la création des premiers humains au moyen d'un « rituel d'appel »⁷⁰ (cf. versions tukano *supra*). Le narrateur, Avelino Dutra souligne ainsi que « le travail de création n'a pas eu lieu dans ce monde terrestre », mais « dans un monde surnaturel » et à une époque où il n'« existait que des dieux, êtres spirituels » (*ibid* : 48). Toutefois, on peut comprendre l'assimilation chez Dutra, de l'étape du franchissement de la Porte, après trois tentatives, au moment de création de l'humanité primordiale, du fait que dans le récit de Rivelino, le passage de la porte est marqué lui aussi par un processus parallèle à celui de l'appel des premiers êtres humains, où plusieurs échecs (quatre) ont lieu avant que l'humanité puisse passer par la Porte, chacun de ces échecs résultant en la perte d'un groupe humain, dévoré par le Serpent *Seem*.

***Okó Diawi* : lieu d'apparition du *caapi*, des groupes humains, de leurs diverses langues et des femmes**

L'événement qui, dans la version du mythe recueillie par Dutra (2010 : 58), oppose *Pamũĩ Pinõ* à son frère cadet, durant lequel l'ainé s'efforce de protéger la Maison contre les maléfices (« souffles ») de *Muĩpũĩ Pinõ* qui visent la destruction d'*Okó Diawi*, préfigure ainsi « les conflits, disputes et les guerres qui un jour se produiraient entre chamans humains ». Ce conflit est à l'origine de la création des Maisons de Maladie ou Maisons de Tristesse (*Boliwiseri*) des *Waí Masã*, Maisons qui sont les sources des maladies et des maléfices chamaniques. *Pamũĩ Pinõ* parvient à repousser son frère cadet, et se prépare à la réalisation

⁷⁰ Le parallélisme identifié ici en comparant les différents récits mythiques de population tukano oriental est présent également à l'intérieur des récits, et pourrait être interprété en tant que principe propre à la logique et à la poétique du récit, en accord avec l'approche de Cesarino (2006). Ce dernier montre bien que le parallélisme constitue un principe central dans les arts verbaux des populations amérindiennes d'Amazonie, étant présent au-delà de la sphère de l'oralité (dans les récits mythiques, dans les graphismes notamment), et ne se limitant pas à un simple procédé stylistique, à un artifice, mais étant lié à la pragmatique du langage, à des processus mnémotechniques, participant à la construction d'événements et de chemins, renvoyant à une dynamique relationnelle de la transformation chamanique.

du rituel de création des groupes humains, dans la Maison de Danse d'*Oko Diawi* : « il se prépara pour nous créer, nous les humains, pour créer les femmes, les chamans et maitres de chants et de danses traditionnelles, pour séparer langues et peuples, transmettre les rituels de chamanisme et, finalement, les envoyer dans diverses régions du Vaupés pour qu'ils émergent à la surface de la terre dans différentes Maisons d'Emergence » (*idem* : 59). Dans ce processus, les « chamanes de Jurupari » (*Masãkũrapũre*) jouent un rôle fondamental, comme il apparait nettement dans le récit :

« Au début, nous n'étions pas humains. Nous sommes devenus humains seulement après avoir émergé à la surface de la terre. Nous fûmes remis entre les mains des *Mahsãkũrapũre* (chamans et maitres des rituels de Jurupari) qui furent les responsables pour mener à bien notre émergence et notre survie sur la surface terrestre. Ce fut avec l'aide des *Mahsãkũla* (chamans, quasi-esprits), que *Suniã Pałãmĩ* réalisa le projet de création, division et peuplement des peuples indigènes du Vaupés. Nous, humains, sommes apparus en ce monde par l'action des *Mahsãkũla* (les ancêtres indigènes). Pendant le rituel de création, premièrement, *Suniã Pałãmĩ* créa les Tukano (en tuyuka, *Dahseayũ*) ; deuxièmement il créa les Dessano (en tuyuka, *Winãyũ*) ; troisièmement, il créa les Tuyuka (*Dohkapuãlayũ*) ; ensuite il créa les *Waimahkũ* (Pira-Tapuyó), *Ahkoyimahkũ* (Wanano) etc ; et en dernier, il créa les *Pawałayũ* (Tariano) » (*ibid*).

Après avoir créé les différents groupes humains, *Suniã Pałãmĩ* divise le plant de tabac et le répartit entre les différents groupes, puis fait de même avec le plant de *caapi* (ayahuasca), les Tuyuka recevant le « *kahpi* du bout des doigts ». Alors que les chefs de chaque groupe ont reçu tabac et *caapi* et qu'ils sont sous l'effet de la boisson hallucinogène, *Suniã Pałãmĩ* crée la première femme, du nom de *Kahpi Suniã Pałãmĩ* (Fille du Caapi) partir d'un *Masãkũyũ* (chamane de Jurupari) et envoie cette dernière sur l'igarapé de Sang (Diiya), qui se trouve aujourd'hui en amont de Mitú, sur le haut Vaupés colombien, alors qu'elle est enceinte de *Kahpi Suniã*. Dans un intervalle de temps très bref, « tandis que *Suniã Pałãmĩ* réalise la fête de création, *Kahpi Suniã* accouche » et elle est de retour à *Oko Diawi* à midi, après l'accouchement. Au moment de l'accouchement, en peu de temps la Maison d'Emergence est inondée de *caapi* (le liquide se trouve être le sang de l'accouchement, mais dans la vision des chamanes *masãkũra* il est la boisson hallucinogène) et les chefs chamans et danseurs des différents peuples se trouvent alors totalement ivres. *Suniã Pałãmĩ* et son frère *Yalebo* restent conscients, de par leur nature divine, et c'est alors que *Suniã Pałãmĩ*

« divise les langues, créé et répartit les femmes pour chaque groupe ». Afin de créer les femmes, alors qu'il n'existait encore que *Kahpi Suniã Pałãmĩ*, le démiurge :

« *Suniã Pałãmĩ* choisit certains chamans (*mahsãkula yaiwa*), qui étaient sous l'effet du *kahpi*, s'empare du *mũnõ puhtiri senerõ* (porte cigare), le plante entre les jambes de certains d'entre eux, les transformant en femmes. C'est ainsi qu'il fit le vagin des femmes, qui servirait à réaliser les accouchements. Ce fut ainsi que certains êtres spirituels chamans (*mahsãkula yaiwa*), se transformèrent en femmes, les premières femmes. C'est sous l'effet de la boisson de *kahpi* que les différents groupes reconnurent leurs parents proches, leurs cousins et beaux-frères » (*ibid* : 60).

Les événements qui ont lieu à *Oko Diawi*, tels qu'ils sont relatés par Avelino Dutra, méritent quelques commentaires. La nature et le rôle, complexes et versatiles, des « chamanes de Jurupari », désignés dans la langue tuyuka par les termes *Masãkurapure*, *Masãkura* ou encore *mahsãkula yaiwa*, retiendra particulièrement notre attention. Les *Masãkurapure* sont qualifiés, dans le récit, de diverses épithètes : « chamans et maitres des rituels de Jurupari », « chamans, quasi-esprits », « ancêtres indigènes », « êtres spirituels chamans ». Ils apparaissent donc tantôt comme des humains, tantôt comme des esprits ; tantôt comme des hommes, tantôt comme des femmes, après avoir subi la transformation opérée par *Suniã Pałãmĩ* ; tantôt comme agents, tantôt comme objets ou instruments de la création de l'humanité.

Les *Masãkurapure* pourraient être rapprochés, en ce sens, de deux figures de chamans importantes dans l'univers des peuples du Vaupés, l'une contemporaine et l'autre mythique. La première association confirmée par l'exégèse native (voir note *infra*) est celle entre les *Masãkurapure* et la figure du chamane « *yai* » (« jaguar »), présente parmi les peuples du Vaupés brésilien jusqu'à une époque récente, et qui semblent n'exister, de nos jours, aux dires des Tuyuka, que chez les habitants du Vaupés colombien. Le terme tuyuka *mahsãkula yaiwa* employé pour qualifier les « chamanes de Jurupari » comprend l'épithète « *yaiwa* », pluriel de l'expression employée pour désigner le chamane *yai* contemporain, qui à la différence du *kumu* n'est pas spécialiste d'incantations (*basese*) mais possède des techniques

de guérison spécifiques (il guérit en versant de l'eau ou en aspirant des agents pathogènes)⁷¹. Mais l'expression *Masãkɨrapɨre* pourrait également renvoyer à des chamanes spécialistes des rituels de Jurupari. Selon Dutra (2010), les Tuyuka de son clan, *Wese Doakapuara*, possèdent ou du moins possédaient de tels spécialistes en leur sein.

La seconde association que suggère le récit est celle entre les *Masãkɨrapɨre* et la figure mythique barasana de la Femme Chaman, *Romi Kumu*, qui a une place centrale, celle d'une figure de demiurge féminin, dans les récits retranscrits et analysés par S. Hugh-Jones (1979). Les *Masãkɨrapɨre*, de par leur caractère hermaphrodite, et intermédiaire entre humain et être surnaturels, ainsi que de par leur lien aux instruments et rituels de Jurupari, pourraient donc être conçus comme une version collective du personnage barasana de *Romi Kumu*, qui serait complémentaire à la figure de *Suniã Palãmĩ* dans le processus de création de l'humanité. Chez les Barasana, *Romi Kumu* est, en effet, la « mère des Jurupari » (S. Hugh-Jones, 1979 : 170), et est elle-même associée à d'autres figures mythiques féminines, *Meneriyo* et *Yawira*, qui selon l'auteur peuvent être conçues comme la « même personne », du fait qu'il existe un « réseau d'interconnexions entre ces femmes, l'opossum et les pléiades » (*idem* : 169).

Meneriyo, la mère de *Warimi* peut être identifiée à la mère des Jurupari, femme sans vagin qui pour accoucher doit être « ouverte » par un agent extérieur. Or *Meneriyo* semble correspondre, dans le récit d'Avelino Dutra, au personnage de *Kahpi Suniã Palãmĩ*, la première femme, fille du *caapi*, créée par *Suniã Parami* « à partir d'un *Mashãkɨlyɨ* » (Dutra,

⁷¹ Selon Dutra (2010 : 123) : « les rituels de chamanisme *yayiaɛ* sont des rituels exécutés seulement par les chamanes *yaiwa*. Le peuple Tuyuka nomme ces rituels *yayiaɛ*, qui se divisent en *ohkó sihtalé* et *hulé*. *Ohkó* signifie eau ; *sihtalé* signifie verser ; *hulé* signifie sucer ou aspirer ; *ohkó sihtalé* signifie verser de l'eau sur le patient et *hulé* signifie sucer ou aspirer les objets qui provoquent des maladies dans le corps des personnes. De ces différences sont issus les types de chamanes *yaiwa*, selon leurs spécialités : *yai ohkó sihtagɨ* (chamane *yai* qui verse de l'eau sur le patient) et *yai hugɨ* (chamane *yai* qui aspire). [...] Les rituels de chamanisme *yayiaɛ* Tuyuka sont identiques à ceux pratiqués par les chamanes *yaiwa* d'autres groupes du Vaupés, car ils sont originaires de la même Maison d'Emergence de *Ohkó Diawi*, où leurs premiers chefs reçurent les mêmes savoirs, [et ils] ont les mêmes créateurs, *Suniã Palãmĩ* et ses trois frères. Celui qui verse de l'eau sur le patient est le chamane *yai ohkó sihtagɨ* dont l'objectif est de laver et de revitaliser physiquement et spirituellement ». Remarque : en langue tuyuka, *oko* signifie aussi bien « eau » que « remède ».

2010 : 59), personnage qui correspondrait à son tour au personnage de la « première femme », mère d'*Ur̥mō*, dans la version tuyuka du mythe d'origine (AEIT̥, 2005 ; Cabalzar, 2009 : 170). *Kahpi Suniã Pałãmĩ* et *Romi Kumu* partagent, en outre, l'association au sang menstruel ou au sang de l'accouchement – fluides associés, respectivement, à la cire d'abeille (*Romi Kumu*) et au *kaapi* (*Kahpi Suniã Pałãmĩ*) – et au pouvoir, créateur et destructeur à la fois, que possèdent ces substances.

Romi Kumu est cependant un personnage qui appartient au cycle des histoires les plus « anciennes et premières » sur la création de l'humanité, avatar de la gourde de cire d'abeille et liée au soleil originel. En cela, elle pourrait être associée aux deux « filles de Dieu », *Ãñã Ñêhkõ* (Grand-Mère Jararaca⁷²) et *Patu Ñêhkõ* (Grand-Mère Ipadu) qui, dans le récit de Dutra, sont assises dans la Maison Céleste, une à droite et l'autre à gauche de la Porte Céleste, « en train de confectionner des petits paniers et qui, en réalité, étaient en train de créer leurs petits-fils et les animaux qui provoqueraient des maladies chez les humains » (2010 : 53).

Or, l'aspect « venimeux » de *Romi Kumu* est exprimé dans le fait que la gourde de cire d'abeille, que le personnage mythique personnifie, ou qui est matérialisée par son vagin, est un « instrument d'obscurité »⁷³, associé au « pot de curare », qui est à l'origine du caractère venimeux des serpents et autres animaux à la pique ou morsure venimeuse. En effet, l'association entre cire d'abeille et pot de curare est établie par S. Hugh-Jones à partir de deux événements mythiques mis en parallèle : celui, dans le mythe répertorié M.1.C13 par l'auteur, où des animaux « viennent se nourrir sur la gourde de cire après le refus de Old Star [...] sont tous venimeux ou ont une morsure féroce » et celui, dans M.4.G.4 « où ces mêmes animaux viennent voler du poison du pot de poison de *Warimi* » (1979 : 180).

S. Hugh-Jones poursuit par une remarque qui, si on l'applique à la version du mythe présentée par Dutra, confirmerait les correspondances entre *Romi Kumu* (barasana) et la

⁷² Serpent venimeux, *Bothrops jararaca*.

⁷³ « Le vagin de *Romi Kumu* (= la gourde de cire d'abeille) était entouré de poison de pêche *barbasco*, ses poils pubiens (voir M.4F.15-16). Finalement, les Barasana considèrent que le sang menstruel (= cire, voir plus haut) est empoisonné. Donc la cire est identifiable au poison » (1979 : 180-181).

figure féminine tuyuka de *Kahpi Suniã Palãmĩ*, et qui suggèrerait que cette dernière, de même que *Romi Kumu*, pourrait être personnifiée dans la constellation des pléiades (appelée en tuyuka *Ñokõãtero*), très souvent associée dans les mythes amérindiens, ou non amérindiens, à un ensemble de personnages féminins :

« L'identité entre la cire et le poison explique mieux pourquoi les Pléiades sont censées représenter la menace de maladie et de mort [...], car les Pléiades sont identifiées à la cire et à la gourde de cire. En lien au fait que les instruments *He* connotent le poison, cela explique également pourquoi, pendant *He House*, la maison se remplit de poison. » (1979, 181).

Le fait que dans la version du mythe de Dutra, l'accouchement de *Kahpi Suniã Palãmĩ* correspond à l'inondation de la Maison de Danse d'*Oko Diawi* par le sang/*caapi* issu de l'accouchement, au cours d'une cérémonie où les acteurs principaux sont les chamans de Jurupari, vient confirmer les associations établies ici. En allant plus loin, une association fondamentale du point de vue du complexe mythico-rituel tuyuka apparaît ici, à savoir celle entre chamanisme (de type *yai* en particulier) – rituels de Jurupari – principe *He* d'ancestralité-fertilité – *caapi* – sang menstruel ou de l'accouchement – pouvoir de reproduction féminin – dangers de mort ou maladies, liés au pouvoir créateur de ces substances mêmes, et au poison issu d'esprits/animaux liés au temps de la création de l'humanité.

L'association entre *Ãñã Ñëhkõ* et *Patu Ñëhkõ* d'une part et *Kahpi Suniã Palãmĩ* d'autre part semble être confirmée par le fait que dans la version tukano du récit (voir supra) c'est bien l'aînée des deux filles du Grand-Père de l'Univers qui tombe enceinte de *Warimi* (*Urmo* dans la version tuyuka). Si l'on considère qu'il existe des correspondances entre *Ãñã Ñëhkõ*, *Kahpi Suniã Palãmĩ*, et *Meneriyo*, et que ces personnages féminins sont à leur tour en relation avec la figure de *Romi Kumu* et des chamans de Jurupari, on peut considérer que la figure d'un demiurge féminin, apparemment absent de la version tuyuka du mythe, se retrouve sous la forme de ces diverses figures collectives ou individuelles (*Ãñã Ñëhkõ* et *Patu Ñëhkõ*; *Kahpi Suniã Palãmĩ*; *Masãkrapure*). Qui plus est, on peut considérer ces diverses figures féminines comme des transformations d'un même principe féminin créateur présent à différentes étapes du récit, avec, en allant des plus anciennes au plus « jeunes », *Romi Kumu*, *Ãñã Ñëhkõ* et *Patu Ñëhkõ*, *Kahpi Suniã Palãmĩ* – *Meneriyo*. Nous poursuivrons plus loin la discussion sur

le rôle des personnages et du principe féminin dans les récits tuyuka et la portée sociologique et politique d'une telle question.

2) Récits mythiques, trajectoire et définition des collectifs humains et de l'« être Tuyuka »

A passagem do meio aquático ao meio terrestre é, portanto, o modo pelo qual a humanidade é concebida, processo cujo ápice as pessoas do Uaupés localizam de maneira unânime na cachoeira de Ipanoré – a vagina da avó do mundo, cujo corpo conforma o patamar terrestre do cosmos. Ali, os seres proto-humanos despojaram-se de suas roupas de peixe e se mostraram entre si em corpos humanos. (Andrello, 2013 : 12)

Comme il a été souligné plus haut, les narrations (*kiti*) concernant l'origine de l'humanité comportent, en ce qui concerne les divers peuples du Vaupés, un récit idéalement commun, celui qui retrace le parcours de la Pirogue de Transformation jusqu'à *Okó Diawi*, et un récit spécifique à chaque groupe linguistique, celui qui débute après *Diawi*, quand « divers Serpents de Transformation, destinés à devenir divers groupes linguistiques, prirent, chacun, un chemin distinct » (Cabalzar : 2009 : 175). Cabalzar donne, dans le chapitre de son ouvrage intitulé « Origine des Tuyuka et récente trajectoires sur le Tiquié », une version du récit d'origine des Descendants de l'Anaconda de pierre (*Utãpinõponã*, Tuyuka), à partir de *Diawi*, relatant notamment, dans un premier temps, des événements déjà commentés plus haut (ayant lieu à *Okó Diawi*) tels que l'apparition des femmes et de leur capacité reproductive, celle des instruments sacrés (*masakura*), la séparation entre langues Tukano oriental et les premiers intermariages (exogamie linguistique) ayant lieu aux rapides d'Ipanoré, jusqu'à l'arrivée de l'Anaconda de pierre aux rapides de Jurupari (*Sunapoea*), le premier lieu d'habitation des Tuyuka.

Puis, dans un deuxième temps, le récit aborde deux phases de l'histoire tuyuka : d'abord celle des migrations plus anciennes, des rapides de Jurupari jusqu'au Papuri, et l'arrivée sur l'*igarapé* Inambu, période où les Tuyuka vivaient tous ensemble ; puis un événement central : la séparation, à la suite d'un désaccord, des Tuyuka en deux groupes, celui de l'Inambu et celui du Tiquié, avec une attention particulière pour les déplacements

plus récents de ce dernier, phase où « les récits, dans la mesure où ils se rapprochent d'événements plus actuels, deviennent progressivement individualisés, mentionnant des segments de sib localisés ou même des personnes » (*idem* : 162).

De même que ce qui a été observé chez Dutra (2010) – et comme il apparaît dans l'histoire de la fondation de la communauté de Santa Cruz do Inambu retranscrite en **annexe 1** – le récit de Cabalzar fait apparaître une continuité, dans la pensée et dans la pratique amérindiennes, entre, d'une part, des événements qu'un observateur extérieur à la culture tuyuka qualifierait comme de l'ordre du mythe – que les Tuyuka désignent par le concept de *butoa kiti* et qui mettent en scène des personnages, lieux et objets « surnaturels » – et d'autre part des événements récents, mettant en scène des personnes et événements qu'un observateur occidental qualifierait d'« historiques ».

C. Hugh-Jones (1979 : 39), à propos des Barasana, offrait déjà une description des récits d'origine où, selon la vision autochtone, les temps mythique et historique n'étaient pas opposés, par contraste avec la vision d'un observateur extérieur (occidental). Ainsi l'auteure souligne la distinction, dans la pensée barasana, entre le temps ancestral de la pré-descendance, peuplé d'êtres ancestraux appelés *He masa* qui ne connaissent pas la reproduction sexuée et le temps de la descendance, qui débute avec l'apparition de la reproduction sexuée et de l'alliance entre groupes exogames. Cette dernière est à l'origine de l'apparition des sibs barasana, dont les aînés sont nés de la fertilisation de Yawira par Yeba par les doigts de ce dernier, tandis que les cadets sont nés de « rapports sexuels normaux » (*idem*). L'auteure fait un parallèle entre ce que les Amérindiens considèrent comme « ère de la descendance » et la façon dont un occidental moyen conçoit l'histoire. Les récits se rapportant à cette époque comportent, de la même façon que les mythes, des épisodes « impossibles » ; ils se réfèrent néanmoins à des ancêtres réels des sibs et à un monde où l'ordre cosmique et social est déjà établi.

Dans la pensée tuyuka, la continuité entre les récits portant sur le temps des anciens et des faits plus récents, qui concernent des ancêtres proches, ne se situe ainsi pas seulement sur le plan temporel et cosmologique, mais également du point de vue de principes, de

logiques sociales et politiques. Ainsi, par exemple – dans un ordre d’idée comparable à ce qui caractérise les relations entre *Manioc-stick Anaconda* et son frère cadet *Macaw* chez les Barasana (voir mythe M.6, S. Hugh-Jones : 1979) ou aux conflits entre frères dans la version tuyuka de Dutra (2010) – Cabalzar souligne le fait que « les séparations entre parents agnatiques proches constituent des faits relativement fréquents chez les Tuyuka, mais jamais considérés triviaux. Elles sont toujours vues comme résultat de conflits, entre parents proches, associés le plus souvent à la mesquinerie, au manque de références territoriales et aux accusations de sorcellerie, qui indiquerait des pratiques et des sentiments négatifs. Les dissociations génèrent distanciation et ressentiment qui sont contraires aux idéaux de sociabilité du groupe » (Cabalzar, 2009 : 162).

Cabalzar est conscient qu’une approche historique du parcours des Tuyuka pose, évidemment, la question de la dialectique entre changements et continuité, notamment vis-à-vis des répercussions du contact post-colonial dans le mode de vie des amérindiens, suite notamment à l’action des commerçants, l’influence de la Commission des Frontières, du travail dans des régions distantes, action des missionnaires salésiens. Mais ce qui intéresse Cabalzar est la façon dont les Amérindiens perçoivent et intègrent ces changements : il cherche « à développer une perspective similaire⁷⁴ en relation aux Tuyuka, dans l’idée d’éviter une approche qui attribue les transformations d’une société exclusivement à l’impact des contacts avec les fronts de colonisation, ignorant ainsi les potentialités d’interprétation extraites de processus internes à la société concernée ». Selon l’auteur, « les Tuyuka cherchent à intégrer la situation actuelle des groupes locaux à une conception plus

⁷⁴ L’auteur se réfère ici à l’approche de C. Hugh-Jones (1979), selon qui les Barasana voient dans la forme des relations d’affinité marquée par « les mariages entre personnes de différents groupes de descendance qui deviennent dépendants du pouvoir reproductif des femmes » une nouvelle période de « développement de leur société » qui débouche sur un phénomène de fission au sein des sibs et sur l’apparition d’unités familiales basées sur la relation entre un homme et une femme. Mais, toujours selon l’auteure, ce processus serait associé, par les Barasana, « non à la fin de la descendance, mais à une nouvelle ère » (Cabalzar, 2009 : 163). La question du sens de cette « nouvelle ère », en lien avec les transformations dans les relations de parenté évoquées tout au long de ma recherche, sera reprise en conclusion de la présente thèse.

corporative des groupes de descendance, à travers une vision temporelle, processuelle » (*ibid* : 163).

Cabalzar résume brièvement le voyage de la Pirogue de Transformation avant son arrivée à *Diawi*. Celui-ci débute au Lac de Lait (*Opekotāro*), lieu d'origine de la première humanité, les Gens de la Transformation (*Pamuri basoka*), le long du cours du Fleuve de Lait (*Opekōdia*), durant lequel la Pirogue-Serpent progresse au fond du Fleuve mais émerge en certains lieux appelés Maisons de Transformation (*Pamuriwi*) où ont lieu fêtes et autres événements importants comme l'acquisition de techniques, habilité à jouer des instruments, culture des aliments. Lieux et événements du voyage originel sont directement liés à la pratique du chamanisme tuyuka, notamment des incantations (*basese*) liées au cycle de vie (naissance, nomination) et à la purification des lieux, chemins et aliments, puisqu'« à l'origine, rien n'est bon, toutes les choses et aliments comportent un fort potentiel pathogène et doivent être nettoyés et apprivoisés, afin que certaines caractéristiques soient inversées » et que c'est la trajectoire ancestrale fluviale qui « purifie les fleuves et les terres qu'ils irriguent », l'eau douce étant « la substance purificatrice et transformatrice par excellence, le remède du monde » (*ibid* : 165-166).

L'auteur évoque ensuite les diverses Maisons de Transformation existant sur le parcours de la Pirogue, qui sont de trois types : Maisons de Lait et de Miel (*tōkowiseri*), Maisons de Tristesse (*boriwi*) et Maisons de Flûtes Sacrées (*masakurāwiseri*), et donne une liste de ces Maisons dans l'ordre du récit d'origine. L'auteur porte une attention particulière au récit et à l'analyse d'un événement mythique fondamental s'étant produit à *Diawi*, qui débute par la création des deux premières femmes qui accouchent, l'une d'un enfant appelé *Urumō*, l'autre des ornements de danse et instruments cérémoniels, et qui se conclut par la création du palmier *paxiuba* (*Iriarteia exorrhiza*) et des Flûtes Sacrées à partir de l'incendie du corps d'*Urumō*. C'est ainsi à *Diawi* que chacun des groupes composant les Gens de la Transformation reçoit ses propres instruments, au moment où débute la particularisation de chacun de ces peuples. Cabalzar commente : « l'apparition des femmes et de leurs enfants, des Flutes Sacrées, des ornements rituels et du *caapi* et le début de la réalisation des cérémonies complètes sont concomitants, et semblent marquer le début et la condition de

la séparation entre les groupes de descendance et linguistiques et des alliances entre eux » (*ibid* : 174).

Cabalzar ajoute : « ce fut une femme, la première, qui créa le premier homme, et le corps de ce dernier est à l'origine des Flutes Sacrées, lesquelles représentent la première possibilité de différenciation entre les Gens de Transformation » (*ibid*). On peut faire ici une analyse du récit mythique en termes de genre : les femmes sont associées à l'apparition des instruments sacrés – elles les possèdent, d'ailleurs, à l'origine, dans un épisode mythique qui n'est pas retranscrit par les auteurs cités, où les femmes s'emparent des instruments avant que les hommes ne les récupèrent⁷⁵ – au chamanisme et aux cérémonies de danse (*dabucuri* ou *basora*). Bien que, sociologiquement, elles soient des « étrangères », en vertu du système d'exogamie linguistique, elles sont aussi, en quelque sorte, celles qui créent la Différence et donc l'identité de chaque groupe : elles sont l'origine et le vecteur de la différenciation entre collectifs, qui se donne par la différenciation linguistique et qui débouche sur des relations d'échange entre ces groupes, dont l'échange matrimonial est la pièce centrale.

Les femmes, sociologiquement et dans le mythe, sont celles qui séparent les différents collectifs (groupes linguistiques) mais aussi celles qui les réunissent. Elles ne sont donc pas uniquement des étrangères, des sœurs destinées à quitter le groupe sous peine d'y créer la discorde entre les frères (voir l'entretien avec Geraldino retranscrit en **annexe 6** et commenté dans le **chapitre 8** de la présente thèse). Au contraire, les femmes sont aussi des agents qui participent à la création et au maintien de l'unité et de l'identité des collectifs (sibs) où elles naissent et où elles se marient. Liées à l'apparition des instruments sacrés, des ornements de danse et les diverses langues – aspects centraux de l'identité des groupes linguistique et des sibs – les femmes sont aussi des épouses qui s'intègrent à un collectif affiné et y deviennent des actrices garantes de la bonne socialité en son sein, sous la figure des « maitresses de la

⁷⁵ Au sujet de cet épisode du récit mythique, voir notamment les mythes répertoriés M3- *Numia na mirĩapũ wahparātikaro* (Les premières femmes s'emparent des flûtes sacrées) et M5- *Numia naa mirĩapũ mĩĩdutikaro* (Les femmes fuient avec les instruments musicaux) recueillis par l'auteur Tukano Gabriel Sodré Maia (2006, 99-104 ; 109-113).

maison » (voir à ce sujet l'entretien sur les mariages des Tuyuka retranscrit en **annexe 3** et la discussion dans la **partie III** de la présente thèse).

L'apparition des femmes à *Diawi* est, logiquement, le préambule à l'apparition des « beaux-frères » (*teña*) qui a lieu à Ipanoré, le premier rapide du cours moyen du Vaupés, un lieu central du récit selon Cabalzar (2009), étant le centre de dispersion des peuples Tukano : c'est en ce lieu que les peuples commencent à parler des langues différentes et à se marier entre eux. À partir d'Ipanoré, le récit mythique suit la trajectoire des Tuyuka vers l'amont du Vaupés, jusqu'aux rapides de Jurupari (*Sunapoea*), où ils « émergent de l'eau » (*pam#witia*), encore à l'état d'« esprits surnaturels » (*pam#rikoaponã*). Ces premiers Tuyuka – un groupe de frères, qui vient de sortir de la Pirogue de Transformation – vivent, ainsi, sous une forme correspondant à la « phase de transition entre le monde des *waimasã* et celui des Gens de la Transformation » (*idem* : 176). Selon le récit retranscrit par Cabalzar, le premier né de tous les Tuyuka s'appelait *Diata Yukuro*, il a « surgi au son des Flutes Sacrées, mais n'est pas resté habiter en ces terres, car il a disparu à minuit. En son lieu est resté *Petuporõ* » (*ibid*).

Au sujet de la conception qu'ont les Tuyuka de l'apparition des groupes humains, l'auteur fait une remarque digne d'intérêt pour la réflexion menée à présent. En effet, Cabalzar nous informe que :

« Dans la langue tuyuka, on différencie deux notions d'apparition des groupes : *pamure*, qui se réfère à l'émergence hors de l'eau, à l'apparition graduelle au travers de la surface de l'eau, et *bauare*, qui correspond à l'apparition, mais pas au concept de transition depuis une vie submergée dans le fleuve. Il existe des groupes de descendance/linguistiques qui se sont transformés en émergeant d'une vie subaquatique, et d'autres qui sont apparus dans l'univers. Même parmi les premiers, certains sibs tuyuka sont apparus après la transformation. En ce sens, les premiers sont des Gens de la Transformation (*Pam#ri Basoka*), tandis que les autres sont des Gens de l'Univers (*#m#kori Basoka*). Les Desana, par exemple, sont classés par les Tuyuka dans la seconde catégorie » (*ibid*).

Dans les deux premières phases du récit d'origine commentées jusqu'à présent, celle qui précède les événements d'*Oko Diawi* et celle qui débute avec ces derniers, différentes catégories de gens sont déjà apparues. Ainsi, on distingue, d'une part les gens de la transformation, *Pam#ri Masã*, des gens qui ne se sont pas transformés, qui n'ont pas émergé. Dans la version tuyuka de Dutra, on trouve parmi ces derniers les « *Waí Mahsã* (êtres

suraturels) ; *dihtá wihseri mahkãlã* (esprits de la terre), *diyáli mahkãlã* (esprits qui vivent dans le monde aquatique), qui ont été « perdus » par le démiurge, et ne sont pas passés par la Porte d'Émergence. On notera que cette première distinction, entre Gens de la Transformation et esprits, semble, elle aussi basée sur le concept d'authenticité : il existerait ainsi des « vrais gens », les peuples issus de la Pirogue de Transformation (*Pamuri Pino*) et ayant émergé de l'eau, et des humains incomplets, ceux qui ne se sont pas transformés et qui, de par leur envie, provoquent des maladies chez les humains.

Comment sont traduits ces concepts du point de vue autochtone ? En Tuyuka, comme le montre Cabalzar, le mot *basoka* (*masã* en tukano) correspond à la catégorie la plus ample des gens : elle inclue les Tuyuka, Gens de la Transformation (*Pamuri masã*), et Descendants de l'Anaconda de pierre (*Htãpinõponã*), ainsi que d'autres peuples tukano oriental et Nadehup, eux-aussi Gens de la Transformation. « À la suite du voyage ancestral, ces peuples et leur langue se sont différenciés, certains sont devenus parents (agnatiques) entre eux, tandis que d'autres sont devenus alliés » (2009 : 123). Les Gens Poissons (*Wai Masã*), selon les versions du récit d'origine, existaient déjà avant la transformation, ne sont pas passés par cette transformation, ou n'ont pas complété le processus, et pour cette raison sont devenus hostiles envers les humains⁷⁶.

Toujours selon Cabalzar, parmi les Gens de la Transformation, les Tuyuka distinguent trois catégories de collectifs : alliés, parents, et « fils de mère ». Les peuples alliés, c'est-à-dire les affins ou « beaux-frères », sont désignés en Tuyuka par le terme *wedeapuri basoka* qui signifie « gens avec lesquels on peut parler, dialoguer », dans le sens « gens avec lesquels on peut se marier » (maintenir des relations conjugales) ou encore par le terme *tenã* (Cabalzar,

⁷⁶ Dans la version de J.R.R Barreto, les *Wai Masã* et autres êtres surnaturels sont les premiers habitants de l'univers, où ils vivaient comme des humains, ayant chacun leur propre « vie sociale » (2012 : 107). Dans la version de Dutra (2010) au cours du voyage de la Pirogue de Transformation les *Wai Masã* sont rejetés à la Porte de l'Émergence. Dans le récit tuyuka présenté par Cabalzar (2009), les *Wai Masã* effectuent le voyage dans la Pirogue de Transformation mais ne passent pas par le processus d'émergence et demeurent dans l'univers aquatique. Selon la version présentée par J.P.L Barreto (2013), par contraste, il y a un rapport de transformation entre *Wai Masã* et *Pamuri Masã* : les occupants de la Pirogue de Transformation sont des *Wai Masã*, qui se transforment en êtres humains au moment de l'émergence.

2009 : 125). Ils apparaissent comme on l'a vu dans le récit mythique à Ipanoré, à la suite de l'apparition des femmes et des différentes langues. Les fils-de-mère, appelés en Tuyuka *Pakoponã* ou *Pakomã* sont des peuples avec lesquels il ne peut y avoir d'alliances matrimoniales, du fait notamment d'une origine proche. Cette dernière catégorie sera discutée plus en détail au cours de la présente étude. Cabalzar différencie également, dans la vision tuyuka, des peuples amis et des peuples ennemis (*wãpara*), parmi ces derniers les Baniwa, Koripako, Cubeo et Tanimuka. D'autres peuples, les Yanomami, Witoto et Carijona sont conçus comme potentiellement hostiles (*ñañara baosoka*), car ils n'« ont pas la même origine », et les Tuyuka entretiennent vis-à-vis de ces derniers des relations distantes et de méfiance. Les Blancs, « Gens du Fusil » (*Pekãsã*), quant à eux, sont, à l'origine, des Gens de la Transformation, mais ils ont suivi un autre chemin que les peuples amérindiens⁷⁷.

De même que la notion d'« être Tuyuka » (*ser Utãpinoponã, Dokapuara*) employée par Dutra (2010), les auteurs tuyuka et mes interlocuteurs parlent souvent d'« être indigène » ou de « vie de l'indigène », en lien avec le concept de « pouvoir de l'Indigène »⁷⁸. Ce principe d'être, de vie ou de pouvoir indigène/Tuyuka/Tukano oriental/des peuples du Vaupés, comme me l'ont appris mes interlocuteurs tuyuka, est contenu dans les âmes-noms (*yeriponã*) des personnes, dans les récits mythiques eux-mêmes, dans les Maisons de Transformation (*Pamuri Wiseri*), dans les incantations (*basese*) qui sont liées à ces récits, dans

⁷⁷ Comme il est narré par de nombreux peuples amérindiens d'Amazonie, c'est en vertu d'un choix divergeant que les Amérindiens et les Blancs, bien qu'ayant une origine commune, se sont distingués de façon radicale, ce choix étant à l'origine de leurs trajectoires très différentes. Dans le cas tukano oriental, durant le voyage de la Pirogue de Transformation, le démiurge offre aux *Pamuri Masã* le choix entre les instruments rituels typiques des peuples du Vaupés, d'une part, et les armes à feu, d'autre part. Tandis que les collectifs qui deviendront les peuples amérindiens de la région choisissent la première option, à l'instant que J.P.L Barreto (2013 : 62-63) situe comme « au moment du débarquement », les Blancs – dont l'ancêtre est désigné par l'auteur comme « premier frère cadet de Doetiro », ancêtre des Tukano – choisissent la seconde, et sont alors, selon l'auteur, renvoyés de l'autre côté de l'océan.

⁷⁸ Voir le récit retranscrit en **annexe 1** où le narrateur, Mandu (*capitão* de la communauté de Santa Cruz do Inambu) parle du « pouvoir de l'Indien » (*poterimaraye*) qu'il relie à la langue et à la culture de son peuple. Voir également F. Cabalzar (2010) qui met en lumière, en se penchant sur l'exégèse native des pratiques rituelles chez les Tuyuka, le lien entre les concepts de « pouvoir créatif », « vitalité » et le principe âme-nom *yeriponã*.

les performances de danse et de chant (*basamori*) et dans des objets/personnes rituels/cosmiques tels que le support dealebasse d'*ipadu*, les ornements de danse (*mapoa*) et la caisse qui les contient, les instruments de musique (aérophones sacrés, flûtes de pan), la gourde de cire d'abeille, la lance à sonnailles (voir la **photo 56** dans le **chapitre 6** et la **figure 14** en **annexe 1**).

Ces catégories ont en propre, de même que les récits mythiques, d'être, dans le même temps, communs à tous les collectifs tukano orientaux et en partie spécifiques à un peuple en particulier ou à un sib. Ainsi, les ensembles de paires d'aérophones sacrés, par exemple, sont possédés idéalement par chaque groupe de descendance, mais elles sont aussi les ancêtres spécifiques d'un sib, et leur son, unique, est comme la voix des ancêtres du sib, unique elle aussi (on peut faire ici un parallèle avec la langue et ses dialectes qui différencient respectivement les groupes linguistiques et les sibs entre eux)⁷⁹.

Le concept d'« être Tuyuka » est également lié à un territoire, celui considéré comme véritable par les Tuyuka du fait qu'il est le lieu d'origine de leur peuple, à savoir la région des rapides de Jurupari (haut Vaupés, Colombie), une « région plus pure », « Terre de la Transformation » (Cabalzar : 124). Le critère linguistique est un autre aspect central de la définition des collectifs et de leurs relations du point de vue natif. Ainsi, selon Cabalzar, un Tuyuka classe tous les Tuyuka comme *yawedera* : « ceux qui parlent ma langue », ou « ceux qui parlent comme moi ». La relation entre *yawedera* implique, entre autres, la prohibition de mariage et le respect des « cadets » vis-à-vis des « aînés ». Toujours selon Cabalzar, les Tuyuka sont caractérisés par un régime de descendance patrilinéaire qui génère plusieurs sphères de groupes apparentés agnatiquement. Ce qui maintient la structure est la notion

⁷⁹ Pour ne citer qu'un exemple, issu de l'ethnographie des Cubeo du haut Vaupés brésilien, Pedroso (2019 : 83) relate les propos d'un informateur du clan Yuriwawa du nom de Simão qui parle ainsi de la cause de la séparation des descendants de *Yuri* en deux groupes (sibs), les *Yuremawa* et *Yuriwawa*, ayant eu lieu pendant la fête de Jurupari à Wakaipani en termes de performance rituelle, plus particulièrement sonore : « soudain surgit une chanson différente de celle qu'ils jouaient... alors ils se séparèrent... "vous jouez différemment, avez un son différent, je pense que vous êtes d'une autre tribu" ».

d'ancestralité commune, en permanence actualisée au moyen de procédés rituels (rituels de Jurupari notamment).

Hormis l'histoire ancestrale commune à tous les groupes Tukano oriental, qui a été traitée plus haut, des récits d'origines spécifiques à chaque groupe linguistique, qui retracent le parcours de la Pirogue de Transformation (Anaconda de pierre, *Htāpinoponā* ou Anaconda Rouge *Soāripinoponā* pour les Tuyuka) à partir d'*Oko Diawi* et de l'émergence de chaque sib, sont connus et narrés par les spécialistes rituels de chaque groupe linguistique. Le premier groupe de frères tuyuka qui se forme et se nourrit dans l'Anaconda de pierre, est celui auquel le spécialiste d'incantation se réfère pour le choix du nom d'esprit (*baserige wame*) du nouveau-né. Chacun des noms rituels se réfère aux frères (cinq) et est lié à un rôle rituel ou aux aérophones sacrés. Il y a une identité entre Anaconda de Transformation, aérophones sacrés (*masākura*) et premiers ancêtres du groupe. L'identité du groupe est ainsi liée au facteur linguistique et à une série de récits qui décrivent la trajectoire commune de tout le groupe depuis l'origine, qui sont commémorées dans des occasions rituelles, cérémonies. Les tableaux ci-dessous constituent une synthèse des différents principes de définition des catégories de collectifs selon les Tuyuka, telles qu'elles sont apparues dans les récits mythiques et dans la praxis socio-politique des relations de parenté (proches) et des relations à des collectifs plus éloignés.

Différentes catégories de gens selon les Tuyuka

Tableau 2 : différentes catégories de gens selon la forme d'apparition

<i>Pamuri Masã</i> (Gens de l'émergence)	<i>Umukori Basoka</i> (Gens de l'Univers)	Gens qui ont été perdus/n'ont pas passé la Porte du monde actuel (ennemis de l'humanité)
Arapaso, Bará, Barasana, Karapanã, Makuna, Miriti-Tapuya (?) Pira-Tapuya, Siriano, Taiwano (?), Tatuyo, Tukano, Tuyuka, Yuruti. Nadehup (Hupd'äh, Yuhupd'eh, Nadëb, Dâw). Blancs (<i>Pekasã</i>)	Desana, Cubeo, Wanano, Tariana. Certains sibs tuyuka ? (<i>Dasia Pakara, Dasia Metarã, Miño?, Wisetutiria?, Wese Dokapuara?, Poapiroa?</i>)	<i>Wai Masã</i> (êtres surnaturels) <i>Dita wiseri makãrã</i> (esprits de la terre) <i>Diari makãrã</i> (esprits qui vivent dans le monde aquatique) Curupira et autres esprits

Tableau 3 : différentes catégories de collectifs humains selon des critères socio-politiques

Peuples amis ⁸⁰	Peuples ennemis (<i>wãpara</i>)	Peuples potentiellement hostiles (<i>ñañara</i>)	Nadehup	« Gens du Fusil » (<i>Pekãsã</i>)
- « parents, ceux qui parlent la même langue » (<i>yawedera</i>) : ensemble des sibs tuyuka (<i>dokapuara</i>). - affins proches (<i>wedeapuri basoka</i>)	Baniwa, Koripako, Cubeo, Tanimuka	Yanomami, Witoto, Carijona.	Hupd'äh, Yuhupd'eh, Nadëb, Dâw.	Non-amérindiens (Blancs).

⁸⁰ Les trois catégories qui composent les collectifs désignés comme « peuples amis », de même que les catégories « peuples ennemis » et « peuples potentiellement hostiles » sont une synthèse des catégories sociales tuyuka présentées par Cabalzar, adaptées notamment du tableau « *quadro 5 - categorias sociais tuyuka* », (Cabalzar, 2009 : 160). Comme il sera discuté dans les commentaires à propos du tableau, ces catégories, en elles-mêmes, posent de nombreuses questions, et le choix du classement de certains peuples dans une catégorie donnée est discutable.

<p>ou <i>tenã</i>) : Tukano, Bará, Yebamasã (sib Makuna), Tatuyo, Desana (?)</p> <p>- « fils-de-mère » : Karapanã, Miriti-Tapuya, Taiwano, Tariana, Sãiroa (sib Makuna), Arapaso, Desana (?), Yuruti (?), Pira-Tapuya (?)⁸¹</p> <p>- « parents éloignés » : Barasana, Wanano, Kubeo, Siriano, Yuruti, Pira-Tapuya.</p>				
---	--	--	--	--

Les tableaux ci-dessus appellent plusieurs commentaires. Avant d'entrer dans une discussion au sujet du tableau et des catégories qu'il comporte, il convient de signaler que celui-ci ne représente qu'un modèle sous forme de premier jet, une synthèse naïve des diverses catégories d'humanité rencontrées dans les mythes, ayant de nombreuses limites. La première d'entre elles est le fait que l'établissement de catégories strictes et définitives de groupes humains comporte le risque d'essentialiser des concepts et des phénomènes multifactoriels et dynamiques liés à la définition de ces diverses formes de « gens » selon les Tuyuka et autres peuples de la région.

Ainsi, il n'est pas question, ici, de déterminer la vérité sur l'origine et l'identité cosmologique, politique et sociologique de chaque peuple, ne serait-ce parce que ces catégories dépendent souvent du point de vue du peuple spécifique, du sib, voire du « connaisseur » duquel on se place, et du fait qu'il existe différentes façons de classer et

⁸¹ Plusieurs indices incitent à placer les Pira-Tapuya parmi les « fils-de-mère » des Tuyuka. Jackson (1983 : 91), selon les dires d'un informateur Bará, place les « Piratapuyo » au sein d'une phratrie qui rassemble, en outre, les Tuyuka, les Tariano et les Desana. Or, du point de vue de la logique des alliances, étant des affins pour les Tukano et pour les Bará, il semblerait logique que les Pira-Tapuya, affins d'affins, soient des « fils-de-mère » des Tuyuka.

différents classements. Ainsi, la liste des Gens de l'Émergence et celle des Gens de l'Univers qui figure dans le **tableau 2** ont été obtenues, en ce qui concerne les groupes linguistiques, en partie à partir des informations contenues dans les travaux de J.R.R Barreto (2012 : 74), et diffèrent de ce que l'on peut trouver, par exemple, chez J.P.L Barreto, selon lequel « les principaux peuples habitant cette région originaires de l'espace aquatique appelés *pamuri-mahsã* sont : *Tukano, Kubeo, Wanana, Tuyuka, Pira-tapuya, Mirititapuya, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Hupda, Yuhupde* et *Dow* » (2013 : 62).

On remarquera que certains peuples qui sont classés comme *Pamuri Masã* par J.P.L Barreto, comme les Miriti-Tapuya, sont absents de la liste fournie par J.R.R Barreto (d'où le symbole « ? » apposé après ce collectif dans le tableau). À l'inverse, des collectifs qui figurent dans la liste des *Pamuri Masã* établie par J.R.R Barreto, tels que les Tatuyo, sont absents de la liste énoncée par J.P.L Barreto. De même, J.R.R. Barreto classe les Cubeo et les Wanano parmi les Gens de l'Univers, tandis que J.P.L Barreto les classe parmi les Gens de la Transformation. De la même manière, en ce qui concerne la liste des sibs tuyuka qui ne feraient pas partie des *Pamuri Masã* et qui seraient, par conséquent des Gens de l'Univers, je me suis basé sur les déclarations d'un homme tuyuka de Santa Cruz do Inambu, selon lequel les groupes en question ne faisaient pas partie des Tuyuka « authentiques ». Mais selon le point de vue de l'auteur tuyuka Israel Dutra, seuls certains de ces sibs ne sont pas des « émergents » (voir discussion dans le **chapitre 4**). Comme dans de nombreux domaines de connaissances sur le mythe et en lien à la cosmopolitique des peuples de la région, il n'y a donc pas unanimité – parmi les connaisseurs des différents peuples du Vaupés, ni même parmi les connaisseurs d'un même groupe linguistique ou, comme le démontrent les versions opposées de J.R.R et J.P.L Barreto, parmi les connaisseurs d'un même sib – à propos de la liste des collectifs (groupes linguistiques, sibs) qui composent les *Pamuri Masã*.

Plutôt que la recherche de la « vérité », l'objectif sera donc, en critiquant le tableau et ses catégories, d'atteindre une compréhension plus profonde des différents concepts tukano oriental, et plus spécifiquement tuyuka, mobilisés pour définir différents types de gens et de ce qu'ils impliquent du point de vue cosmologique, sociologique et politique, dans la définition du « nous » vis-à-vis des Autres.

Une première hypothèse que je ferais ici est que les catégories de gens sont dynamiques : du point de vue d'un collectif donné, en l'occurrence les Tuyuka, les collectifs Autres peuvent migrer d'une case sociologique à une autre, et/ou d'une case cosmologique à une autre dans le temps, selon les transformations dans les relations qui sont établies ou rompues entre les collectifs.

Prenons l'exemple des Blancs : ceux-ci existaient sans doute, en creux, dans les catégories cosmologiques tuyuka avant le contact. Mais depuis le contact, il est certain que ces derniers ont progressivement occupé une case cosmologique et en parallèle une case sociologique dans le tableau, en vertu de leurs caractéristiques et des relations qu'ils ont eu avec les Tuyuka. Du point de vue des Tuyuka, les Blancs sont donc – de même que la plupart des peuples Tukano oriental, Arawak et Nadehup du Rio Negro – des Gens de la Transformation ou Gens d'Emergence (*Pamuri Masã* ou *Pamuri Basoka*) – on retiendra cette dernière traduction, la plus adéquate de mon point de vue – issus du voyage originel de la Pirogue de Transformation. Néanmoins, en vertu du motif mythique du « mauvais choix », commun à de nombreux peuples amérindiens d'Amazonie, les Blancs (*Pekãsa*) et les Indigènes (*Poterimakã*) s'opposent, de par les trajectoires divergentes qu'ils ont prises, après s'être emparés, pour les premiers, du fusil, et pour les seconds des objets rituels essentiels à la « vie indigène » (cigare, calebasse de coca, instruments de musique et ornements de danse) (voir la **note 77** ci-dessus).

Ainsi, un collectif qui n'existait que de façon potentielle dans les catégories autochtones peut, en devenant un collectif « réel », occuper une place cosmologique et sociologique définie selon les critères de la pensée mythique et ceux de la relationnalité. De même, un groupe d'affins peut devenir « parents distants » du fait de la rupture des relations d'alliances préexistantes. Or, c'est ce qui semble s'être passé dans le cas des Letuama qui, selon les dires d'un homme tuyuka de São Pedro, étaient par le passé affins des Tuyuka. Du fait de relations d'inimitié se traduisant par des actes de sorcellerie de la part des Letuama, les Tuyuka auraient rompu les liens avec leurs anciens affins, qui sont aujourd'hui considérés comme des parents distants, voire comme des ennemis.

À l'inverse, un groupe linguistique avec lequel les Tuyuka ne se mariaient pas par le passé du fait qu'ils étaient considérés comme des « frères » peut passer dans la catégorie des « affins » si des alliances durables sont établies entre les deux collectifs (voir **chapitre 9**). C'est ce qui semble s'être produit dans le cas des Desana, particulièrement intéressant à ce titre. Sont-ils, du point de vue des Tuyuka, des « fils-de-mère » ou des affins ? Cabalzar place ces derniers en tant qu'affins, aux dires de ses interlocuteurs, sans doute du fait qu'ils se marient, de fait, aux Tuyuka du Tiquié depuis un certain temps au moment de la recherche de l'auteur (années 1990). Mais les Desana seraient plutôt, traditionnellement, des « frères » ou des « fils-de-mère » en vertu de la logique qui définit les affins d'affins comme des parents consanguins (système des fratries) : les Desana sont, tout comme les Tuyuka, des affins préférentiels pour les Tukano. Or, cette dernière version semble se confirmer si l'on prend en compte le point de vue des Tuyuka de l'Inambu, qui au moment de ma présence sur le terrain (et déjà du temps de la recherche de Jackson) affirment que Tuyuka et Desana ne sont pas censés réaliser d'intermariages : étant frères entre eux ils ne devraient pas épouser leurs sœurs (Jackson, 1983 : 90). Les Desana auraient donc, du point de vue des Tuyuka du Tiquié pour le moins, changé de statut suite à des changements dans la nature des relations les liant à certains collectifs tuyuka.

Un dernier exemple est celui des Yuruti, qui sont classés par Cabalzar dans la catégorie des « parents distants » mais qui seraient, selon mes interlocuteurs tuyuka de l'Inambu, des « frères » pour les Tuyuka. Ils auraient en effet, à l'origine, formé un seul et même peuple, ce qui expliquerait la proximité de leurs langues aujourd'hui. De façon synthétique, il semble que l'on puisse affirmer que la classification des peuples dans les trois catégories de peuples « amis » proposée par Cabalzar, à savoir les affins, les « fils-de-mère » et les « parents éloignés » – si elle peut être valide, sous certains aspects, en se plaçant du point de vue autochtone – peut varier selon les informateurs et les principes de pensée socio-cosmologiques natifs, et ce en fonction des variations dans les interrelations entre les collectifs, dans l'espace et dans le temps.

Revenons, à présent, sur le cas des Desana. Comme on l'a vu, une autre question se pose vis-à-vis de ces derniers : sont-ils des Gens de l'Emergence (*Pamuri Masã*) ou des Gens

de l'Univers (*ʘmukori Masã*) ? Un indice semble signaler qu'ils sont ontologiquement différents des autres peuples Tukano oriental, ce qui s'exprime notamment dans leur pratique du chamanisme : les Tuyuka disent souvent que contrairement à eux, les Desana ont des « chamanes de *parika*⁸² ». Les Desana sont appelés *Winã* par les Tuyuka et les autres peuples de langue tukano oriental ce qui signifie « gens du vent », selon Reichel-Dolmatoff (1973 : 33). Toujours selon le même auteur, « les Desana s'appellent eux-mêmes *wirá* ("vent") ou *wirá-poná* ("fils du vent") » et « en outre, les Desana se donnent encore le nom de *Mimí-poná* ("fils du colibri") parce que tous les clans reconnaissent cet oiseau pour totem » (*idem*). L'association des Desana au vent peut suggérer qu'ils sont apparus dans le ciel/dans le vent – une des formes d'apparition des Gens de l'Univers – mais peut aussi rappeler l'action de souffler ou d'aspirer, liée à la prise de la poudre hallucinogène *parika*. L'association de « tous les clans » desana au colibri, bien qu'elle me semble plus discutable, pourrait, elle aussi, suggérer un lien à la prise de la substance en question, qui se fait généralement en soufflant/aspirant dans un tube, ressemblant au long bec qui permet au frêle oiseau d'aspirer le nectar des fleurs. Or le *parika*, ou *wiõ* (en desana), semble également être un terme employé par les Desana eux-mêmes pour s'auto-désigner, en tant que « Gens Parika ». Ainsi, selon Jaime Diakara, anthropologue desana, dans son travail de mémoire portant sur le thème du *caapi* :

« Mon père m'a dit que nous sommes *ʘmũkori mahsa* = "Fils du Jour". Nous sommes apparus à partir d'un corps céleste, *dohtoaria mahsa* = "Gens de la Gourde", *uhpi mahsa* = "Gens de l'Attaque" (Poison). Je suis fils de Desana et peux parler en tant qu'appartenant aux *Wiõ mahsũ* = "Gens Paricá", gens de ce monde, "Gens-Calebasse", connaître ces concepts et, de plus, parler en tant que spécialiste. À présent je comprends à quel point cela est important, cependant, la plus grande partie de cette histoire, je ne la raconterai pas ici, car mon centre d'intérêt est ailleurs » (Diakara, 2018 : 17).

On a ici, de même que dans le cas du *caapi* et non sans lien à cette dernière boisson (dont les restes auraient donné origine à certains sibs tuyuka, voir discussion dans le **chapitre 4**), une substance hallucinogène importante pour le chamanisme (ou un certain type de

⁸² « Parica » ou « parika » est un terme employé par les peuples amérindiens de la région du Vaupés-Rio Negro pour désigner un ensemble de poudres à priser, étant parfois confondu à la poudre de tabac à priser, plus souvent appelée rapê. Il s'agit cependant ici, plus précisément, d'un mélange de plantes psychotropes (*Virola sp. Anadenthen a peregrina*), appelé en langue tuyuka *wisõ*.

chamanisme) qui est associée à l'apparition d'un collectif. Diakara affirme, d'ailleurs, en conclusion de son étude, que « pour nous, ʘm̄kori mahsa, le gaapi et le paricá sont les veines de notre vie. Pour mieux dire, nous sommes des Gens-Gaapi, des Gens-Paricá, nous sommes leurs petits-enfants. Pour les Desana, Abe (Soleil) et B̄hpo (Tonnerre) sont nos frères aînés, ce sont eux qui ont créé le gaapi. Ils vivaient dans le palier supérieur, ils ont été les premiers kumuã, yaiwa et bayaroa. Ils se sont eux-mêmes transformés en “Êtres Venimeux” sous l'effet du gaapi. Ainsi racontèrent nos aïeux. » (*Idem*, 80).

Finalement, les récits mythiques et les discours des connaisseurs amérindiens mettent en lumière plusieurs principes dialectiques à la base de la définition du « nous » et des Autres, basés sur des paires d'oppositions centrales à la pensée tuyuka. Quatre grandes séries d'opposition apparaissent en tant que composantes conceptuelles de la définition des collectifs du point de vue des Tuyuka : la première concerne les notions de transformation, d'authenticité et de complétude par opposition à des notions d'apparition, d'incomplétude et définit la paires d'opposés Gens de la Transformation/Gens de l'Univers. Elle sera discutée plus en détail dans le **chapitre 4** de la présente étude.

La seconde concerne le motif du choix et définit l'opposition Amérindiens/non-amérindiens. La troisième concerne les notions de pacifisme et d'hostilité et définit l'opposition entre humains et esprits (*Wai Masã* et autres), ainsi que celle entre des collectifs plus ou moins inclusifs (sib tuyuka, Tuyuka dans leur ensemble, « peuples amis ») par opposition à divers collectifs (peuples ennemis, peuples hostiles, « Blancs »). L'opposition pacifique/hostile se manifeste également dans l'opposition entre peuples à « chamanes de *parica* » et peuples sans « chamanes de *parica* ». Enfin, la quatrième concerne les notions de « peuples de la rivière » et de « peuples de la forêt » et définit l'opposition entre Tukano oriental (et Arawak) d'une part, et Nadehup, d'autre part.

Une analyse plus approfondie de ces trois dernières paires d'opposition permettrait d'entrevoir de manière plus précise la façon dont les Tuyuka définissent l'identité des personnes et des collectifs, sur la base de critères moraux et éthiques en lien à la définition de la bonne socialité, ainsi que les configurations relationnelles (politiques, sociologiques) qui

en découlent. Cette réflexion dépasse cependant le cadre de la présente étude et sera entreprise dans des travaux ultérieurs. Pour l'heure, nous aborderons, à partir d'une réflexion centrée sur l'onomastique, la question de qui sont les Tuyuka.

Chapitre 3 Qui sont les Tuyuka ? Un problème onomastique et ontologique

Il est curieux de noter que le nom Tuyuka, à cause d'un surnom reçu des Tukano, est devenu la forme dont les missionnaires se sont référés aux ʘhtāpinōponā. Les Tuyuka, en vérité, ne sont pas Tuyuka. Ceci est un nom imposé qui vient de la langue d'autres indigènes. Du fait de cette imposition, au long de leur histoire de contact, les Dohkapuała se sont appropriés le terme Tuyuka, cependant l'appropriation de ce nom n'a pas une grande signification pour le groupe, car de façon interne les parents continuent à appeler leur peuple ʘhtāpinōponā ou Dohkapuała. (Israel Dutra, 2010, 41)⁸³.

1) Noms, catégories de collectifs et organisation sociale

Le titre du présent chapitre m'a été inspiré par celui donné par Pedroso (2019) à la première section du chapitre 1 de sa thèse : « Quem são os Kubeo ? » (« qui sont les Kubeo ? »)⁸⁴. Dans le chapitre en question, l'auteur pose les premières pierres de la réflexion qu'il développera tout au long de la thèse, consistant en une « description du régime de nomination, c'est-à-dire des pratiques et contextes d'attribution des noms de personnes, groupes, lieux », avec comme question directrice « que peut faire un nom ? » (2019 : 17). Dans sa réflexion à propos de « qui sont les Kubeo ? », et dans l'ensemble des chapitres 1 et

⁸³ Texte dans sa version originale: « É curioso notar como o nome Tuyuka, por causa do apelido que recebeu dos Tukano, é a forma como os missionários referiam-se aos ʘhtāpinōponā. Os Tuyuka, na verdade, não são Tuyuka. Este é um nome imposto que veio da língua de outros indígenas. Por essa imposição, ao longo da sua história de contato, os Dohkapuała se apropriaram do termo Tuyuka, porém a apropriação deste nome não significou muita coisa para o grupo, pois internamente os pais continuavam denominando o povo de ʘhtāpinōponā ou Dohkapuała. »

⁸⁴La réflexion sur l'origine, le sens et la validité des ethnonymes est un des thèmes récurrents de la littérature anthropologique, très présent dans l'ethnologie américaniste. La question des noms des collectifs est particulièrement complexe dans le contexte régional du haut Rio Negro et l'étude de Pedroso (2019) sur les noms kubeo est loin d'être la seule à s'interroger sur le sens de l'ethnonyme du peuple en question. L'auteur présente d'ailleurs son questionnement sur le sens du terme « Kubeo » comme relevant d'un « procédé similaire à celui de Pedro Lolli pour le terme "Maku" » (*idem* : 43). Parmi les exemples d'investigation sur le sens des ethnonymes dans la littérature ethnologique régionale, en référence notamment à l'histoire des contacts interethniques et des relations internes aux ensembles linguistiques, on peut penser également à la première partie de l'introduction de l'ouvrage de Journet (1995) intitulée « Ce que "curripaco" veut dire ». De manière similaire, dans l'aire culturelle Pano, Erikson s'interroge sur « qu'est-ce qu'un Matis ? » (1996 :73-77) et « qu'est-ce qu'un ethnonyme ? » (2004).

2 de sa recherche, Pedroso met en parallèle et confronte les catégories analytiques des anthropologues d'une part, et les concepts natifs d'autre part, liés à la définition des collectifs et aux noms qui leur sont attribués, tout en contextualisant ces questions vis-à-vis du cadre historique tel qu'il est vécu par les Amérindiens, des relations de parenté et de l'organisation sociale des peuples de la région du Vaupés. L'investigation de l'auteur le mènera, notamment, à s'interroger, à la manière de Roy Wagner (2010) dans le contexte de la Nouvelle Guinée, sur l'existence de groupes sociaux sur le haut Vaupés (voir chapitre 2 « *existem grupos no alto Uaupés?* », Pedroso, 2019, 71-130).

En se basant sur des écrits d'ethnologues et sur ses propres données de terrain, différents noms et échelles de collectifs sont mis en perspective par Pedroso. Ainsi, au niveau de l'ensemble qui, dans la littérature ethnologique est qualifié de « tribu », « ethnie » ou « groupe linguistique », le nom « Cubeo » s'oppose au nom « *Pamiwa* », le premier étant un « nom artificiel », à l'origine un surnom, tandis que le second est un terme par lequel les autochtones se désignent eux-mêmes. L'auteur nous rappelle ainsi que Koch-Grünberg (2005 [1909]) disait au sujet du nom « Kobéua », qu'il s'agissait d'un « surnom à plaisanterie » donné aux Cubeo par des voisins, probablement par leurs ennemis anciens, des tribus Aruak, de la même manière que le surnom des habitants du bas Içana avait été donné⁸⁵, c'est à dire

⁸⁵ L'auteur semble se référer à l'ethnonyme Curripaco, dont l'origine vient, selon Journet, d'une distinction opérée par les populations arawak de la région entre différents « parlers », définis par la manière d'exprimer l'affirmation ou la négation. Ainsi, Curripaco serait un nom qui renvoie au parler spécifique à des populations habitant une aire centrée sur le haut Guainia et ses affluents, caractérisé par la manière de dire « non » : « *kurrim* ». Selon les mots de l'auteur : « Curripaco est une graphie simplifiée de l'expression indigène *kurrim paaku*, c'est-à-dire "on dit *kurrim*" (1995, 19-21). C'est en effet de cette manière qu'un habitant du Guainia s'identifierait si on lui demandait quelle est sa langue » (*idem*). On note ici le contraste vis-à-vis du cas cubeo présenté par Pedroso (2019), où le nom « Cubeo » est un surnom d'origine exogène qui, selon Goldman n'est ni connu ni du goût des amérindiens : « Most Indians were not aware that they were called 'Cubeos', while those who understand what it meant did not like the name » (Goldman, 1963, 25 cité par Pedroso, 2019, 51). Dans le cas des Curripaco, en revanche, il semble que la manière de désigner les collectifs en se basant sur des particularismes linguistiques soit un processus endogène endossé par les amérindiens : « la façon de parler est, pour les Curripaco, un déterminant important de l'identité, qui peut à l'occasion servir à marquer des distinctions plus fines [...]. Les Curripaco, en somme, cultivent l'observation des moindres particularismes linguistiques, au point que des tournures ou des expressions sont considérées comme propre à exprimer des différences entre clans, voire entre villages voisins (Journet, 1995, 21). Chez les Tuyuka, comme il sera observé plus loin, j'ai pu remarquer le même

en se basant sur le fait que ces autochtones répétaient la formule de négation « kobuo » (« non »). L'hypothèse de l'ethnonyme « Kubeo » comme provenant d'un nom à plaisanterie est d'ailleurs reprise par Nimuendajú (1950), Brüzzi da Silva (1962) et Goldman (1963). Comme le montre Pedroso, ce dernier auteur considère que « Cubeo » n'est pas une autodésignation mais un « nom accidentel », à la manière de ceux qui sont souvent donnés aux peuples autochtones et qui « persistent en tant que création de leurs découvreurs, interprètes et, sous d'autres aspects, maîtres » (2019 : 51).

Par contraste, Goldman, dans un article de 1940, antérieur à sa première monographie, indiquait déjà que les Cubeo se réfèrent à eux-mêmes en tant que *Pamiwa*, expression pour laquelle l'auteur n'a pas de traduction « authentique », mais dont le sens serait « peuple premier » (2019 : 50-51). Entre eux et avec les personnes qu'ils pensent être au fait de leur organisation sociale interne, les Cubeo font usage de noms relatifs à leurs sibs (clans). L'ethnonyme *Pamiwa* fait référence, au sens le plus restreint, aux sibs dans une phratrie, mais peut aussi renvoyer à « tous les peuples qui parlent Kubeo », par contraste avec les peuples indigènes qui ne parlent pas Kubeo (*idem* : 52-53).

Pedroso observe que bien plus tard, dans sa seconde monographie publiée de manière posthume (2004), Goldman donne davantage d'informations sur le nom *Pamiwa* : il s'agit d'un terme occulte ou caché, employé dans les « conversations à propos de l'histoire traditionnelle » mais qui n'est jamais employé dans les conversations courantes. Pedroso reprend l'observation de Goldman à propos du choix du nom par lequel les Cubeo se

intéressent pour les particularismes linguistiques, servant à identifier différents collectifs à diverses échelles. Des expressions particulières étaient ainsi mentionnées pour différencier des locuteurs non Tuyuka (Bará, par exemple) des Tuyuka, ou bien pour différencier entre eux des locuteurs tuyuka provenant de différentes régions ou appartenant à différents sibs. On pourrait inférer qu'un tel intérêt pour les micro-particularismes linguistiques internes soit absent dans le cas des Cubeo du fait qu'il s'agit d'un ensemble composite, formé par des peuples d'origine ethnique et de langues distinctes (composé, plus spécifiquement de peuples tukano, « maku » et arawak), comme le montre Pedroso (2019, 125) et où la différence linguistique serait donc trop importante pour pouvoir servir à distinguer ce que l'on pourrait qualifier de « petits intervalles ». Selon Chacon (2012 : 4) cité par Pedroso (2019 : 125), l'aspect composite de l'ensemble de collectifs désignés par le nom « Cubeo » peut être compris, justement, comme étant la cause de l'inexistence d'un « nom tribal » : « les Kubeo manquent d'un ethnonyme défini [...], ce qui peut être considéré comme preuve de leur pluralisme ethnique ».

désignent en fonction du contexte d'interlocution : le fait de répondre, quand on leur demande qui ils sont, qu'ils sont Cubeo serait ainsi dû au fait qu'ils « jugent l'interlocuteur incompetent pour de tels sujets », mais aussi et surtout, le fait de ne pas révéler le nom *Pamiwa* serait un moyen de « retenir leur vraie identité », procédé qui est lié à la « considération pour le caractère sacré d'un nom à la lumière de principes qui voient l'ignorance comme une forme d'irrespect » (Goldman, 2004 : 1 cité par Pedroso, 2019 : 51). Le nom *Utāpinoponã* – associé à une idée d'authenticité et ayant un caractère sacré – semble sous certains aspects avoir chez les Tuyuka une place semblable à celle du nom *Pamiwa* chez les Cubeo. Comme on le verra plus loin (**chapitre 4**), si le nom *Utāpinoponã* est employé en tant que nom à caractère universel, désignant l'ensemble de tous les Tuyuka, par les Tuyuka du Tiquié, il est employé par les Tuyuka de Santa Cruz pour désigner certains sibs tuyuka « authentiques », de même que ce qui se produit pour l'usage du nom *Pamiwa* chez les Cubeo, dans certains contextes (Pedroso, 2019 : 43). Cependant, *Utāpinoponã*, loin d'être secret, est un nom qui est largement employé de façon publique par les Tuyuka, ayant un aspect d'auto affirmation politique, comme c'est le cas dans le nom de l'école tuyuka et de l'association AEIT H dont le siège se trouve à São Pedro. De plus, les Tuyuka n'emploient pas le nom *Utāpinoponã* pour désigner les « indigènes de manière générale », par opposition aux « Blancs », à la différence de l'emploi de *Pamiwa* par les Cubeo (*idem*).

Mais revenons à la discussion sur les noms et ce à quoi ils renvoient du point de vue de l'organisation sociale. Si – à l'image de la démarche suivie par Goldman, puis par Pedroso – l'ethnologue peut, en étant attentif aux concepts natifs, révéler des noms qui, du point de vue purement onomastique, semblent avoir plus ou moins de sens pour les autochtones, la question du sens sociologique, politique et cosmologique des collectifs désignés par ces noms reste en suspens. En effet, bien qu'il existe un nom (*Pamiwa* en l'occurrence) par lequel les membres d'un collectif – le groupe linguistique tribu ou ethnie dont l'unité est supposée mais mal définie – s'auto-désignent, la question du sens de ce collectif, « les Cubeo » reste entière.

Goldman dès sa monographie de 1963, présente ainsi la multiplicité de points de vue contenue dans le nom Cubeo et les problèmes que ce fait pose pour la recherche, en qualifiant la « perspective cubeo » d'artificielle, par opposition à la perspective des clans,

ainés et cadets, qui apparaît comme plus significative du point de vue socio-politique (Goldman 1963 : 23 dans Pedroso, 2019 : 50). La pertinence des clans ou sibs en tant qu'unités sociologiques se traduit par les usages onomastiques : le nom de sib ou « groupe local d'agnats » est le « nom à l'usage le plus actif chez les Cubeo », bien que celui-ci soit connu de tous les autochtones mais ne soit pas révélé aux étrangers (Pedroso, 2019 : 52). Selon Goldman, chaque sib a donc une perspective distincte, tandis que ce qu'on appelle « Cubeo » correspond à un composé artificiel de différentes perspectives des sibs.

Pedroso synthétise ainsi l'opposition entre les noms « Kubeo » et *Pamiwa*, et la signification de l'ethnonyme du point de vue socio-politique et culturel : « Cubeo » est un terme d'origine externe, tandis que *Pamiwa* est un terme natif conçu dans la littérature comme autodésignation, mais son sens est contextuel selon l'échelle où il est employé. « Cubeo » rassemble un ensemble de groupes aux lieux et traditions d'origines distincts (*idem*, 53).

Une distinction importante est cependant omise par Pedroso dans sa réflexion sur l'existence de noms donnés aux collectifs. En effet, deux questions distinctes sont ici posées : d'une part, celle de savoir s'il existe des termes natifs pour désigner les différentes échelles et formes de collectifs – termes qui constitueraient en quelque sorte une « grammaire native » de l'organisation sociale ou les outils conceptuels d'une théorie sociologique native – et d'autre part, la question de savoir si les divers collectifs identifiés par l'anthropologue sont ou non nommés par les Amérindiens, c'est-à-dire s'ils ont, cette fois-ci, non pas des noms « grammaticaux » mais des noms propres.

Or, si l'on se place de ce point de vue, on constate qu'il ne semble pas à proprement parler exister de « grammaire native » pour désigner différents types et/ou échelles de collectifs. En effet, les termes natifs qui désignent des collectifs semblent toujours « vagues », ils ne se réfèrent qu'à des notions plus ou moins amples d'« ensembles de personnes » : selon Pedroso, les notions de « groupes », « tribus » et « ethnies », employés en portugais par les Cubeo, sont la traduction d'un seul et même concept dans la langue native, celui de *yahubo*, qui signifie « ensemble de choses/d'éléments », et qui correspond au terme tukano *kurua*,

l'expression « *mahsã kurua* » signifiant « ensemble de personnes » en tukano. Il n'y aurait donc pas de terme dans la langue native des peuples du Vaupés qui traduirait ce qui dans la littérature est appelé « sib » ou « clan », ce qui a également été observé par Andrello, (2013), selon qui « il n'y a pas de concept tukano exclusif pour définir ces collectifs ».

Un concept similaire à celui de « *mahsã kurua* » m'a été révélé lors de mon enquête de terrain chez les Tuyuka de Inambu, celui de *masoka buri*, que l'on pourrait traduire par « ensemble de gens » et qui est employé par les Tuyuka pour se référer aux différents clans qui composent leur groupe linguistique, comme on le verra plus loin. L'idée de l'existence de termes natifs se référant à diverses échelles de collectifs en tant que concepts vagues n'est cependant pas partagée par Cabalzar (2009 : 125), pour qui il existerait, chez les Tuyuka, des termes ou expressions spécifiques pour identifier des sphères de parenté agnatique plus limitées : le terme *yabu* pour « sib » – qui, au passage semble être l'équivalent terme cubeo *yahubo* – ; l'expression *y# paramua* « mes frères », pour les parents plus proches ; et l'expression *y# yabu makara* pour parents d'un même sib co-résidents, ensemble que C. Hugh-Jones définit comme *local descent group*. Cabalzar va même jusqu'à identifier un concept en langue tuyuka pour désigner le groupe linguistique, à savoir *basoka*, « gens », bien que le même terme s'applique par ailleurs à des catégories de collectifs humains bien plus englobantes⁸⁶.

Marquons ici une pause dans la réflexion sur l'adéquation entre les concepts et noms employés par les anthropologues et ceux employés par les Amérindiens eux-mêmes pour désigner divers collectifs. Laissons de côté la question du caractère vague ou précis des concepts de la « théorie sociale native » et celle de la correspondance entre ce qu'ils

⁸⁶ En Tuyuka, comme le montre Cabalzar, le mot *basoka* (*masã* en tukano) correspond à la catégorie la plus ample des gens, qui renvoie au récit des origines de l'humanité : elle inclue les Tuyuka, Gens de la Transformation (*Pamuri masã*), et Descendants de l'Anaconda de Pierre (*Utãpinõponã*), ainsi que d'autres peuples Tukano oriental et Nadehup, eux-aussi Gens de la Transformation, ayant participé au voyage du Serpent de Transformation (*Pamuri Pino*). « A la suite du voyage ancestral, ces peuples et leur langue se sont différenciés, certains sont devenus parents (agnatiques) entre eux, tandis que d'autres sont devenus alliés. » (2009 : 123).

désignent et ce que les anthropologues désignent avec leurs concepts, pour s'intéresser aux critères qui donnent du sens à ces concepts et à ces noms dans la pensée autochtone.

En se basant sur l'analyse des récits mythiques et des discours natifs, plutôt que des catégories comparables aux concepts analytiques développés par les anthropologues, il semblerait qu'il y ait, à l'origine du moins, des concepts émiques qui s'attachent à identifier, chez des personnes et des collectifs, des principes ou des caractères relatifs à des critères d'humanité, de langue et de type de relation que ces personnes ou collectifs revêtent vis-à-vis d'ego. Ainsi, les termes en langue tuyuka tels que *basoka* (gens), *yawedera* (« gens qui parlent la même langue », parents agnatiques), *pakomã* (« fils-de-mère », co-affins) ou *wedeapuri basoka* (« gens avec qui l'on peut dialoguer », affins) ne servent pas, à la différence des concepts anthropologiques (groupe linguistique, phratrie, sib), à délimiter des collectifs circonscrits sur la base de critères socio-politiques ou généalogiques précis, mais plutôt à définir des univers relationnels, qui trouvent leur sens dans les récits d'origine, les liens ancestraux à des noms, des objets, des savoirs et savoir-faire rituels, des figures mythiques, des territoires et des langues spécifiques. Ces derniers éléments sont à l'origine de la seconde classe de noms évoquée plus haut, à savoir les noms propres employés par les peuples du Vaupés pour désigner des collectifs, tels que *Htãpinoponã* ou les noms de sibs qui seront évoqués plus loin.

Dans le cadre de la réflexion menée dans la première partie de la présente étude, la recherche du lien entre la définition des collectifs et de leur origine telle qu'elle est relatée dans les récits des anciens, leurs noms, les relations de parenté qui les relient nous mène à repenser les différentes unités et les principes établis par les auteurs classiques pour décrire l'organisation sociale de la région du haut Rio Negro-Vaupés. Pour ce faire, nous reprenons ici la proposition de Pedroso de partir des noms pour penser le sens des collectifs, car selon l'auteur la pensée des peuples du Rio Negro est caractérisée par le fait que « tout ce qui est connu est nommé » (2019 : 75). Afin de contribuer à la réflexion initiée par Pedroso – qui reprend à son compte la proposition d'Andrello (2013) – les catégories de collectifs élaborés par l'analyse anthropologique, telles que phratrie, groupe linguistique, sib, segment de sib, groupe local et groupe domestique, ainsi que les principes pensés comme structurant

l'organisation sociale et les relations de parenté des collectifs habitant la région, comme la descendance (patrilinéarité), la virilocalité, la hiérarchie seront ainsi réexaminés, dans le présent chapitre et tout au long de la thèse, à la lumière, notamment de l'ethnographie tuyuka et des analyses faites par les anthropologues amérindiens de la région.

La question de l'adéquation entre les catégories analytiques employées par les anthropologues et les catégories natives est toutefois complexe et ce à plusieurs égards⁸⁷. L'écart entre, d'une part, les unités sociologiques, formant le système tukano oriental, telles qu'elles sont définies par les anthropologues – qui se présentent avant tout comme des outils

⁸⁷ Pedroso, en évoquant l'approche d'Irving Goldman de la notion de hiérarchie dans sa seconde monographie (2004), parle de « théorie ethnographique », expression formulée par l'anthropologue brésilien Marcio Goldman pour désigner une démarche qui ne se confond ni à la théorie native ni à la théorie scientifique, et qui semble être adoptée par Pedroso lui-même. En note de bas de page Pedroso synthétise les enjeux de la « théorie ethnographique » selon les mots de Marcio Goldman : « Une théorie ethnographique ne se confond ni à une théorie native (toujours pleine de vie, mais trop à l'emprise des vicissitudes quotidiennes, des nécessités de justifier et rationaliser le monde tel qu'il paraît être, toujours difficile à transposer dans un autre contexte), ni à une théorie scientifique (dont la portée, du moins en anthropologie, ne trouve de parallèle que dans son caractère anémique et, en général, peu informatif). Evitant les risques du subjectivisme et de la partialité, d'une part, de l'objectivisme et de l'arrogance, d'autre part, il s'agit de trouver ce que Milan Kundera (1991 :78) appelle 'le superbe point médian, le centre. Non pas le centre, point pusillanime qui déteste les extrêmes, mais le centre solide qui soutient les deux extrêmes dans un équilibre remarquable' » (2019 : 89). Pedroso avertit cependant de l'importance de « ne pas se méprendre » à propos des différences entre ces trois approches : « la différence entre les théories natives, ethnographiques et scientifiques ne repose pas sur une répartition des erreurs et des vérités, ni sur une supposée plus grande portée de ces dernières, mais sur des différences de cadres et d'échelles, de programmes de vérité, comme le dit l'historien français Paul Veyne » (*idem*). À mon sens, si, comme le pense Pedroso en s'appuyant sur les propositions de Marcio Goldman et de Paul Veyne, l'objectif de l'anthropologue est donc d'élaborer des « modèles de compréhension d'un objet social quel qu'il soit qui, bien que produit dans et pour un contexte particulier, puisse fonctionner comme matrice d'intelligibilité dans et pour d'autres contextes », et si ledit modèle, ladite théorie ethnographique ne se confond ni avec la théorie native ni avec la théorie scientifique mais recherche un point de vue central, à la manière de l'anthropologie symétrique proposée par Latour (1991), il n'empêche néanmoins que théorie native et théorie scientifique ne sont pas produites dans des environnements hermétiques et que, dans le monde « toujours plein de vie » des processus sociaux et historiques, ces deux pensées se rencontrent et dialoguent, formant une réalité hybride. Or, c'est bien le contexte du haut Rio Negro – dont Lévi-Strauss remarquait déjà qu'il se distinguait d'autres régions d'Amazonie de par le caractère érudit des penseurs des peuples qui l'habitent, des « confréries de sages », et de leurs mythes, qu'il qualifiera de « mythologie savante » (1968 : 145) – qui a produit les *papera kumu*, les « *pajés* de l'écriture », dont la théorie ethnographique se nourrit, comme celle des anthropologues, aussi bien des concepts natifs que des concepts anthropologiques exogènes.

analytiques – et, d'autre part, les collectifs « réels » est un problème que de nombreux auteurs ont souligné. Certains, comme C. Hugh-Jones (1979), ont pris le parti de n'étudier que les aspects idéaux de ce système (au sujet des Barasana). D'autres, comme Àrhem (1981), au sujet des Makuna, se sont efforcés de prendre en compte les deux faces de la monnaie : l'idéologie et la pratique sociale telle qu'elle s'exprime dans les interactions entre collectifs.

En ce qui concerne la définition du système et la règle d'exogamie entre groupes, Jackson (1983 : 81) rejoint C. Hugh-Jones (1979 : 22-23) dans l'idée que « le problème inhérent à toute tentative de définir des unités sociales structurelles dans le Vaupés est que les Indiens sont plus concernés par les types de relation (hiérarchie, etc.) définies par le modèle ci-dessus que par la définition précise de limites sociales ». Les Tukano, selon Jackson, donneraient ainsi des définitions des groupes linguistiques qui paraissent bien plus claires qu'elles ne le sont en réalité, et n'admettraient pas la variabilité régionale de ces définitions. L'auteure observe finalement que toute description allant au-delà du niveau du groupe local se heurterait à des contradictions inhérentes, du fait que le Vaupés est « un système dynamique dont la structure sociale fluide reflète la variabilité structurelle et régionale et des processus sociaux passés aussi bien que présents » (Jackson, 1983 : 83).

Une telle attitude, de la part des anthropologues – visant à établir des catégories analytiques permettant de rendre compte de la structure sociale tout en admettant qu'elles ne constituent que des modèles qui ne sont pas applicables aux formes de groupements et d'interactions sociales pratiques – a de quoi, à mon sens, laisser sceptique. La question qui se pose, à mon sens – et qui se posera dans de mêmes termes au sujet de l'analyse anthropologique des « fêtes » tuyuka, dans la **partie II** de la présente étude – est d'où vient l'aspect « contradictoire » des « institutions sociales » amérindiennes que les auteurs comme Jackson (1983) perçoivent, qui mène ces mêmes auteurs à conclure que les pratiques et modes de pensée autochtones seraient replètes d'ambiguïté ?

La confusion et la contradiction semblent ici être le fait avant tout de l'anthropologue plutôt que celui des Amérindiens de la région qu'il ou elle étudie : ces derniers pensent ils en termes de structure sociale, de groupes exogamiques ? Et si ce n'est pas le cas, comment

accuser « leur système » de contradictoire, puisque celui-ci est avant tout création de l'anthropologue qui, face à son impuissance théorique à caractériser une réalité qu'il tente de traduire en concepts exogènes, ne peut que la qualifier de « fluide » ? Comment Jackson peut-elle avertir de futurs chercheurs quant à l'impossibilité de dégager un système social tukano cohérent, alors que c'est ce qu'elle-même tente de faire tout au long de son œuvre ?

De fait, ces catégories apparaissent, au vu des différentes études et en comparaison avec les discours et concepts autochtone, sous un jour plus ou moins abstrait ou artificiel. Cependant, il faut prendre en compte le fait que nombre de concepts issus de l'analyse anthropologique – comme les concepts d'ethnie, de tribu, de groupes, de sibs – sont, depuis une époque relativement récente, employés par les autochtones eux-mêmes dans leur définition des collectifs et dans leurs relations sociales. Qui plus est, des concepts et des principes issus du langage propre à l'analyse anthropologique sont même parfois érigés par les anthropologues natifs en valeurs « traditionnelles », identifiées comme étant à la base de l'organisation sociale et des relations de parenté caractéristique de leur propre peuple. Ainsi, l'auteur tuyuka Israel Dutra place-t-il la « règle de patrilinéarité » au centre de la définition de l'être *Htãpinomak* :

L'être Tuyuka a son fondement dans le vécu et l'observation de normes traditionnelles définies et transmises par les parents à leurs descendants, depuis la naissance. À présent nous présenterons certains aspects essentiels qui constituent et différencient l'être Tuyuka d'autres peuples indigènes du Vaupés.

Selon les chamanes Tuyuka, le *Htãpinomak* (le Tuyuka) pour être Tuyuka doit obéir à la règle de patrilinéarité et aux principes qui régissent l'existence du peuple. Les Tuyuka "retracent leur descendance et ascendance seulement [...] à travers des individus du sexe masculin". Ainsi, "fils et filles reçoivent le nom du père, mais seuls les fils transmettent sa descendance. Ceci signifie que le nom est transmis indéfiniment par la ligne masculine [...]" (2010 : 75).

Comment reconsidérer les catégories analytiques que l'ethnologie classique du Rio Negro a élaboré à la lumière d'une nouvelle approche, ancrée dans les concepts et pratiques natifs ? Comme il est exprimé dans le discours de Dutra retranscrit ci-dessus, les collectifs tukano oriental du Vaupés, tels que les Tuyuka et les Tukano, sont pensés à travers ce qu'Andrello (2013 : 3) qualifie d'« image-type », celle de la « patrilinéarité associée à l'exogamie et aux hiérarchies claniques » (Pedroso, 2019 : 92). Ce sont avant tout ces

« règles », celles de l'exogamie linguistique et la patrilinearité qui ont été au centre de la définition des collectifs à différentes échelles dans les travaux de plusieurs générations d'ethnologues et qui commencent à être repensées par des auteurs comme Andrello (2013, 2016) ou encore Pedroso (2019). Avant de nous pencher plus spécifiquement sur les noms et concepts que les Tuyuka emploient pour définir leur environnement social, nous ferons des observations plus générales sur les différents collectifs évoqués jusqu'à présent.

Considérons, pour commencer, la catégorie la plus inclusive, la plus ample, employée par les ethnologues pour caractériser l'organisation sociale des peuples de la région, celle de la **phratrie**. La phratrie est définie par C. Hugh-Jones comme une association de groupes exogames n'occupant pas un territoire continu, quoiqu'unis par une règle d'exogamie. Selon l'auteure, les groupes constituant une phratrie se considèrent respectivement comme *hako rĩã*, « car ils se marient avec les parents de notre mère », c'est à dire qu'ils sont sujet à un interdit matrimonial du fait qu'ils sont « affins de nos affins » (1979 : 19). Ils entretiennent des relations de « fraternité », qui s'expriment soit d'une forme forte, avec organisation hiérarchique, soit d'une forme faible, dans laquelle les groupes exogames sont en relation de frères utérins parmi lesquels il y a une égalité formelle. C. Hugh-Jones note cependant que la phratrie ne constitue pas un ensemble clairement délimité, et que de tels ensembles ne peuvent servir à définir de façon rigoureuse des liens entre groupes exogamiques.

Dans une perspective similaire à C. Hugh-Jones, Jackson définit la phratrie comme une « unité non nommée composée de plusieurs groupes linguistiques dont les membres ne sont pas censés se marier entre eux, car ils sont liés par une relation agnatique » (1983 : 86). Elle note que les groupes appartenant à une même phratrie, ne pouvant se marier entre eux, peuvent être désignés de diverses manières : en tant que « petits frères », terme qui renvoie également à une position d'alliés de guerre ; ou encore en tant qu'« enfants de mère » (*pahko-makara* ou *pahko-pona*) (*uterine siblings*), catégorie incluant tous les cousins parallèles matrilatéraux qui ne sont pas des agnats. Jackson reprend elle-même C. Hugh-Jones (1979) qui décrit une « division complexe, tripartite des groupes se mariant entre eux », chacun associés à un élément », idée qui est exprimée dans les mythes bará recueillis par l'auteure, où à chaque groupe linguistique est associé un anaconda ancestral lié aux animaux :

« aigle », « jaguar », « poisson ». Elle note que les Bará sont considérés comme « peuple poisson », les Desana comme « nés avec le soleil » et associés au vent, les Tatuyo associé au ciel, aux oiseaux, au soleil et à la lune. Le cas de groupes occupant un territoire très proche mais ne pouvant se marier entre eux car se considérant comme frères caractérise notamment les couples Bará-Tukano et Tuyuka-Desana (*idem* : 89-90).

Si l'on considère le point de vue autochtone et les notions rencontrées dans le mythe, l'ensemble qui correspondrait à la phratrie semble en effet défini comme un ensemble de collectifs qui, pour des raisons liées notamment à leur origine mythique, ne peuvent pas se marier entre eux (Tuyuka et Tukano peuvent se marier entre eux, car ils ne font pas partie de la même phratrie, de même Tuyuka et Bará peuvent se marier entre eux, car ils ne font pas non plus partie de la même phratrie, en revanche Tukano et Bará, co-affins des Tuyuka, ne peuvent se marier entre eux car ils font partie de la même phratrie, ils sont, dès l'origine, des groupes « frères », qui se *considèrent* respectivement comme *pakomã*, « fils-de-mère »). On reviendra plus loin, en ce qui concerne les Tuyuka, sur la question du lien entre le nom cérémoniel des groupes linguistiques, faisant référence à un anaconda ancestral et/ou à un élément et les relations entre groupes linguistiques.

Dans le cas de collectifs comme les Cubeo ou les Makuna, groupes linguistiques où il y a endogamie linguistique, et qui sont pour cette raison considérés comme une exception⁸⁸ à la règle prévalant parmi les peuples de la région, la phratrie est définie comme un ensemble exogamique de sibs qui peut entretenir des échanges matrimoniaux avec les sibs de certaines

⁸⁸ Pedroso remet en question l'idée que les Cubeo seraient une exception à la règle matrimoniale des peuples de la région en remettant en cause la distinction « règle-exception » elle-même, telle qu'elle a été pensée par les ethnologues ayant travaillé avec les peuples du Vaupés. L'auteur, en se posant la question de « qui détermine la "règle" et l'"exception" ? » du système ainsi défini se base sur le fait que les Cubeo eux-mêmes ne se pensent pas comme exception vis-à-vis des autres peuples de la région en ce qui concerne les principes qui régissent leurs relations de parenté : « le mariage entre groupes kubeo est donné par le langage de la parenté fourni par les récits d'origine, et ce qui importe, du point de vue des *Yúri Parãmena* est l'attention donnée à ce langage explicité dans ces récits, c'est l'observation des interdictions ou son irrespect à travers des "mariages incorrects" qui résultera en la croissance – ou non – de la personne et de la communauté. L'exogamie kubeo n'est pas linguistique, tel qu'il semble être le cas pour d'autres groupes tukano ; d'où le fait, donc, que cette superposition entre groupe, langue et exogamie ne peut être généralisée comme "règle" ou "modèle" dans le haut Rio Negro » (2019, 100).

autres phratries du même groupe linguistique (un homme cubeo peut se marier à une femme cubeo, tant que les deux époux appartiennent à des sibs provenant de phratries distinctes). Dans la littérature ethnographique traitant des Cubeo, la phratrie est vue tantôt comme artificielle tantôt comme centrale du point de vue politique et sociologique. Pedroso fournit un ensemble de listes de noms des groupes cubeo (2019 : 110-119). Les phratries seraient chez les Cubeo au nombre de trois ou de quatre. L'auteur examine le dialogue entre les ethnographies de Goldman (1963, 2004) et de Chacon (2012) au sujet de ce thème. Ce dernier auteur considère les travaux de Goldman comme l'expression du fait que « les phratries étaient les véritables corps politiques dans la société kubeo [...] liées par des relations de coopération et de solidarité rituelle, de parenté et socio/économiques parmi les groupes agnatiques voisins » (2019 : 123).

Cependant, Pedroso en retraçant le cheminement de l'analyse de Goldman qui, dans un premier temps (1963), désigne la phratrie comme ensemble non-nommé, puis dans un deuxième temps (2004) comme ensemble nommé, conclut que la complexité de la question des noms et de la catégorie de phratrie viendrait du « caractère composite des Kubeo », qui « résulteraient de la fusion de groupes d'origine Tukano, "Maku" et surtout Arawak » (2019 : 125). Pedroso conclue finalement, à partir de ses données de terrain et de l'argument onomastique, qu'il y a une « inadéquation de la catégorie de phratrie » (*idem*). Pedroso souligne en effet, en se basant sur les travaux de Goldman, que si la phratrie est une « unité inclusive non nommée », la question qui se pose est « comment quelque chose peut ne pas avoir de nom dans le haut Rio Negro, où tout ce qui est connu est nommé ? » La notion de phratrie serait ainsi « extrêmement artificielle », car issue d'une recherche, par les auteurs l'ayant employée, d'établir des arrangements sociaux abstraits, des « groupes » non nommés, allant ainsi à l'encontre de la « philosophie onomastique rionégrine » (*ibid.* : 75-76). Comme on le verra à présent, la notion de phratrie est également pensée par Cabalzar, dans le cas Tuyuka, comme une unité qui n'est pas nommée, dont le sens sociologique reste vague, à la différence de celui du groupe linguistique.

Passons à présent à la notion de **groupe linguistique**. Comme on l'a vu, plusieurs formulations, telles qu'« ethnie », « tribu », « groupe exogame », « groupe linguistique » ont

été et sont encore employées par les anthropologues, amérindiens ou non-amérindiens, ainsi que par les Amérindiens eux-mêmes pour désigner un certain ordre de collectif, sans que celui-ci soit clairement défini⁸⁹. C. Hugh-Jones, dans sa monographie, parle de « groupes exogames » (*exogamous groups*), catégorie générique correspondant à la catégorie « language-aggregate » de Jackson, et à l'intérieur de laquelle elle distingue des groupes exogames composés et simples (« *Compound Exogamous Group* » et « *Simple Exogamous Group* »). Le « groupe exogame » est défini par C. Hugh-Jones comme un ensemble constitué de série(s) de sibs classés par ordre hiérarchique, selon de « principe de séniorité », c'est-à-dire modelé sur la séquence de naissance d'un groupe de frères. Les groupes exogames sont divisés hiérarchiquement en cinq sibs, occupant chacun un rôle de spécialiste, et formant une « unité fonctionnellement intégrée » (1979 : 19). Les cinq rôles de spécialistes sont, par ordre hiérarchique décroissant : chef, danseur/chanteur, guerrier, chamane, servant. Un groupe exogame occupe un territoire continu le long d'une rivière. Plusieurs groupes exogames simples (ensemble de cinq sibs) peuvent former à leur tour un groupe exogame composé, à l'intérieur duquel les groupes exogames simples sont ordonnés de façon hiérarchique. C. Hugh-Jones définit le groupe exogame comme étant idéalement une unité de langue, et comme l'unité « la plus significative du modèle » (*idem*).

Jackson définit le groupe linguistique comme « une unité de descendance patrilinéaire nommée composée de six à plus de trente sibs, idéalement identifiée à un langage distinct » (1983 : 78). Les membres d'un groupe linguistique s'identifient entre eux en tant que frères. Jackson cite les caractéristiques marquant l'identité des groupes linguistiques, parmi lesquelles le langage et le nom du collectif ; des « ancêtres fondateurs et des rôles distincts dans le cycle mythique d'origine des Tukano orientaux » ; « le droit au pouvoir ancestral au travers de l'usage de certaines propriétés linguistiques comme les chants sacrés » ; le droit de fabriquer et de faire usage de certains types de propriétés rituelles comme les instruments de Jurupari » ; et « l'association traditionnelle à certains objets cérémoniels et quasi-

⁸⁹ Pedroso (2019) a souligné, au sujet de l'emploi du terme « tribu » par les Cubeo, que celui-ci pouvait renvoyer, dans le discours natif, à des collectifs de grandeur très distinctes, allant des segments d'un même sib à la phratrie, en passant par le sib et le groupe linguistique.

cérémoniels » (*idem* : 79). Elle note, enfin, que les groupes linguistiques occupent des territoires qui ne sont pas exclusifs et continus.

Chez les Tuyuka, dans la lignée de la définition du groupe exogame par C. Hugh-Jones et Jackson, le groupe linguistique est défini par Cabalzar comme sphère exogamique « la plus effective », par contraste avec la phratrie : « la sphère exogamique la plus extensive [...] est la phratrie. La plus effective est le groupe linguistique » (2009 : 141). L'auteur poursuit à propos du groupe linguistique :

Les termes tuyuka pour cette unité de l'organisation sociale sont *masa* ou *basoka*, qui signifient « gens ». Dans le cas tuyuka, la majorité du groupe vit dans un territoire continu, qui comprend les rivières Tiquié et Papuri et leurs affluents au niveau de la frontière Brésil-Colombie. [...] Le groupe linguistique et ses subdivisions – les sibs et ensembles de sibs associés – sont des structures *nettes et efficaces*, vu qu'elles délimitent de manière consistante le domaine de l'exogamie, de la relation hiérarchique et de l'association politique et rituelle. Dans les diverses situations où le sib ne définit pas un groupe local, l'unité du groupe local est associée à la sphère du groupe linguistique, définition plus ample de la parenté agnatique. Les groupes linguistiques constituent des environnements sociaux qui circonscrivent de fortes restrictions aux mariages endogamiques et sont sujets à peu d'inflexions dans le système de terminologie et d'attitudes qui découlent des relations d'affinité » (*idem* : 142-143, italiques ajoutées).

L'auteur propose ici une définition d'unités exogamiques qui opèrent à différentes échelles, et qui sont qualifiées de plus ou moins « effectives », à savoir la phratrie, le groupe linguistique, les ensembles de sibs associés et les sibs, unités auxquelles on pourrait ajouter le segment de sib, ensemble exogamique à l'échelle la plus réduite identifié par Cabalzar. Une nouvelle unité socio-politique apparaît également, le groupe local, dont l'auteur s'efforce de penser l'articulation vis-à-vis des ensembles cités plus haut. Or, la façon dont sont définis et qualifiés ces ensembles et le sens même qu'ils revêtent vis-à-vis de l'organisation sociale tuyuka méritent un examen plus approfondi. Le critère principal retenu par l'auteur est ici l'exogamie, et c'est notamment sur une échelle d'« effectivité » ou d'« efficacité »⁹⁰ de ce principe d'exogamie que Cabalzar définit les différents ensembles. Ainsi, la phratrie serait un ensemble exogamique « peu effectif », par contraste avec d'autres ensembles, comme le

⁹⁰ En portugais, l'auteur emploie ainsi l'adjectif « efetiva » pour qualifier le groupe linguistique vis-à-vis de la phratrie, et l'adjectif « eficientes » pour se référer aux sibs et ensembles de sibs.

groupe linguistique, les « ensembles de sibs associés » et les sibs qui sont « effectifs ». Que signifie le fait de définir des ensembles exogamiques comme effectifs ou moins effectifs, et que signifie le fait de définir les « ensembles de sibs associés » et les sibs comme des « structures nettes et efficientes » ?

Plus loin, l'auteur parle des « diverses situations où le sib ne définit pas le groupe local », situations dans lesquelles ce serait le groupe linguistique qui définirait l'unité du groupe en question. Bien que Cabalzar lui-même ne donne pas de définition précise de ces notions, l'effectivité et l'efficience telles qu'elles sont formulées par l'auteur pourraient correspondre, respectivement, à une idée de caractère opérationnel d'un ensemble, du point de vue des règles de mariage, d'une part (effectivité) ; et d'autre part à un caractère d'existence réelle d'un ensemble en tant qu'unité sociale, politique et rituelle (efficience). Mais ces deux notions pourraient aussi renvoyer à des ordres différents (ou échelles) de collectifs : d'une part, à un ensemble – le groupe linguistique – qui serait peu pertinent en tant qu'unité sociale « réelle » du fait qu'il n'y a pas d'interactions proches et continues entre ses membres, mais qui serait très pertinent du point de vue des règles de mariage, en tant qu'unité exogamique (effectivité) ; et d'autre part, à un ensemble – le sib ou association de sibs – qui serait pertinent aussi bien du point de vue de la définition de règles de mariage (exogamie) que du point de vue sociologique, politique et rituel, en tant qu'ensemble défini par des interactions sociales réelles.

Mais alors, en se plaçant au niveau du groupe local, quand le caractère « efficient » du sib est absent, ce serait le caractère « effectif » du groupe linguistique – en tant qu'unité abstraite socialement mais opérante du point de vue de la règle d'exogamie – qui ferait l'unité du groupe ? Comment concevoir des « groupes », tels que le groupe linguistique, l'ensemble de sibs ou le sib, comme étant, dans certains contextes, significatifs du point de vue socio-politique et rituel, et dans d'autres contextes non ? Cabalzar propose plus loin, dans le même ouvrage, une vision plus complexe des facteurs qui déterminent l'unité du groupe local, quand il étudie de près les dynamiques qui régissent les relations sociales en leur sein, et quand il affirme en parlant des relations de co-affinité qu'« en général, ce sont ces relations qui permettent une certaine stabilité des groupes locaux formés par des membres de

différents sibs, générant des attitudes de solidarité » (ibid : 212). Selon l'auteur, les groupes locaux sont ainsi « structurés par des relations d'affinité et de co-affinité et en liens agnatiques dans des arrangements divers. » (ibid : 220).

En ce qui concerne des collectifs ayant une existence et une vie sociale réelle, et non idéologique et abstraite – à savoir les groupes locaux – on observe donc qu'il n'y a pas toujours un seul principe qui structure les relations au sein du groupe, à savoir celui de la descendance à une échelle plus ou moins grande (phratrie, groupe linguistique, sib), mais plutôt une multiplicité de principes relationnels que sont les relations d'affinité, de co-affinité et des « liens agnatiques dans des arrangements divers », bien que cette dernière notion reste vague. Cette définition des dynamiques sociales au sein des groupes locaux que propose Cabalzar semble particulièrement pertinente dans le cas de groupes locaux composites comme São Pedro, moins dans le cas de groupes locaux plus homogènes, comme Santa Cruz do Inambu, où résident uniquement des groupes domestiques appartenant à un seul et même sib. La distinction entre ces deux groupes locaux, qui ont été les lieux de la recherche de terrain effectuée pour la présente étude a été évoquée dans le **chapitre 1** de la présente étude. Pour l'heure, nous nous efforcerons d'approfondir la question « qui sont les Tuyuka ? » en partant des noms par lesquels ils sont appelés et par lesquels ils se nomment eux-mêmes.

2) Comment se nomment les Tuyuka ? Différents noms et leur agentivité

Comme l'exprime Dutra dans le paragraphe choisi comme épigraphe du présent chapitre, le nom « Tuyuka » est issu d'un surnom, reçu des Tukano, et traduit dans « la langue d'autres indigènes ». En effet, le nom « Tuyuka », parfois orthographié « Tuiuca » vient du *nheengatu* (*lingua geral*) et signifie « argile ». Cabalzar (2009 : 139) fait la même distinction que Dutra entre noms par lesquels les Tuyuka s'autodésignent, comme *Utāpinoponā* et *Dokapuara*, et les noms reçus de – et employés par – des non-Tuyuka, plus particulièrement les Blancs et les Tukano, et nous renseigne davantage sur le sens de ces noms et sur leur usage :

« Les Tuyuka s'autodénominent *Utãpinoponã*, ou Descendants de l'Anaconda de pierre, leur nom cérémoniel, et plus couramment ils emploient *Dokapuara*, dont le sens littéral est "ceux qui pilent et font usage du poison de pêche"⁹¹. Les Tukano les appellent *Diikana* ou *Diikara* (Gens Argile), d'où provient la désignation en nheengatu : Tuyuka. »

Dans sa recherche intitulée « École Indigène Municipale *Utãpinoponã* -Tuyuka et construction de l'identité tuyuka » (2007), Justino Sarmiento Rezende, auteur et prêtre catholique tuyuka de l'ordre des Salésiens, développe une réflexion qui met en perspective les savoirs et les formes d'éducation traditionnelles (notamment à travers des incantations, *basese*) et l'éducation scolaire au sein de l'école indigène tuyuka, en prenant en compte l'histoire de contact et la cosmovision de son peuple. L'auteur nous éclaire davantage sur le sens et l'usage des noms *Utãpinoponã*, qu'il qualifie de « nom sacré », et *Dokapuara* du point de vue des Tuyuka :

« Le nom sacré n'est pas d'usage courant, c'est pour cela que les groupes indigènes ont créé d'"autres" noms (surnoms) pour qu'ils soient employés dans les relations interethniques. Les Tuyuka s'auto-surnomment *Dokapuara* » (Rezende, 2007 : 43)⁹².

Au sujet du nom sacré, l'auteur précise :

« *Utãpinoponã* est le nom mythologique des Tuyuka. [...] Le nom *Utãpinoponã* (Descendants de l'Anaconda de Pierre) est sacré. Sa traduction est : *Utã*, pierre ; *Pino*, serpent. *Pona*,

⁹¹ En portugais, selon la traduction de l'auteur : « *aqueles que socam e tinguijam* ». Pendant longtemps, j'ai interprété que le terme « piler », *doka*, renverrait à l'acte de piler les feuilles de coca dans un pilon dédié à cet usage, fait de bois du palmier *paxiuba* (*Iriartea exorrhiza*), étape essentielle à la préparation de l'*ipadu* (*patu* en tuyuka). Cependant, comme on le verra plus loin, la traduction proposée par Rezende (2007), anthropologue tuyuka, semble suggérer que l'acte de piler et de faire usage du poison de pêche contenu dans ce nom ne représente qu'un seul et même processus. En effet, le terme *puara*, que l'on peut traduire par « faire usage du poison de pêche », en portugais « *tinguijar* », renvoie à l'usage de plantes connues au Brésil sous le nom de *timbó*, *tingui* et *titim*, un ensemble de plantes de la famille des légumineuses et des *Sapindaceae* employées traditionnellement pour étourdir les poissons afin de faciliter la pêche (technique de pêche à la nivrée). L'écorce et/ou les racines de ces plantes possèdent une sève toxique qui, une fois pilée et mélangée à l'eau, asphyxie les poissons qui flottent à la surface et peuvent être ainsi facilement collectés à la main ou à l'aide d'un filet.

⁹² O nome sagrado não é de uso comum, por isso os grupos indígenas criaram outros nomes (apelidos) para serem usados nos relacionamentos interétnicos. Os Tuyuka auto-apelidam se *Dokapuara*.

descendants. *Utãpino*, *Serpent-de-pierre* est l'être divin qui crée l'être humain Tuyuka » (*idem*)⁹³.

Et, en notes de bas de page :

« Nom sacré, dans la langue Tuyuka, correspond au terme *Baserige-wame*. *Basere* est 'Incantation' ; *Baserige* signifie ce qui a reçu une incantation. *Wame* signifie 'nom'. *Baserige wame* = nom d'incantation⁹⁴.

Dokapuara signifie *ceux qui aiment tuer les poissons à l'aide du timbó* (liane vénéneuse). Traduction littérale : *doka* = piler, *puara* = ceux qui jettent le timbó (*ibid*)⁹⁵.

Les noms employés pour désigner le peuple dit « Tuyuka » sont donc, pour résumer :

- **Tuyuka/Tuiuca** : Terme en nheengatu (lingua geral), signifiant « argile », traduction du surnom employé par les Tukano pour se référer aux Tuyuka. Au sujet de cet ethnonyme, les auteurs mentionnent simplement le fait qu'il « désigne un type d'argile très utilisé pour la confection d'arts céramiques » (Rezende, 2007). Ce nom est, à l'origine, employé par les missionnaires salésiens pour se référer aux Tuyuka, avant d'être employé, de façon plus générale, par les non-amérindiens (Blancs), y compris les anthropologues, mais aussi par les Tuyuka eux-mêmes pour se référer à leur peuple, à l'occasion d'interactions en langue portugaise avec des non-amérindiens ou avec des amérindiens non-tukanophones.

- **Diikana/Diikara/Dikãhãlã** : Terme en langue tukano signifiant argile. Selon Israel Dutra, qui cite son père, Avelino Dutra : « avant qu'on nous appelle Tuyuka, les Tukano nous donnèrent le surnom de *Dikãhãlã*, *di* est l'argile, *kãhãlã* est l'adverbe de lieu ; donc *Dikãhãlã* signifie les gens de l'argile ou le peuple du monde de l'argile » (2010 : 41).

⁹³ *Utãpinoponã* é o nome mitológico dos Tuyuka. [...] O nome *Utãpinoponã* (Filhos-da-Cobra-de-Pedra) é sagrado. Sua tradução é *Utã*, pedra; *Pino*, cobra. *Pona*, Filhos. *Utãpino*, Cobra-de-Pedra, é o ser divino que cria o ser humano Tuyuka.

⁹⁴ *Nome sagrado*, na língua Tuyuka, assume o termo *Baserige-wame*. *Basere* é **Benzimento**; *Baserige* significa o que foi **benzido**. *Wame* significa **nome**. *Baserige wame* = nome de benzimento.

⁹⁵ *Dokapuara* significa *aqueles que gostam de matar peixe com timbó* (cipó venenoso). Tradução literal: *doka* = socar, *puara* = aqueles que jogam timbó.

- **Dokapuara** : Terme en langue tuyuka, employé de façon courante par les Tuyuka eux-mêmes pour se référer à leur peuple, dans des interactions en langue tuyuka. Selon Rezende (2007), il s'agit d'un « auto-surnom ».

- **Utāpinōponā** : Terme en langue tuyuka, que j'opte de traduire par « Descendants de l'Anaconda de pierre » (d'autres traductions sont possibles, parmi lesquelles, « Enfants du Serpent de pierre », traduction littérale de la traduction portugaise). Il est employé, de façon ponctuelle, en langue tuyuka, dans des contextes spécifiques, notamment dans les incantations (*basese*) proférées par les spécialistes rituels (*kumu* ou *basegũ*) ainsi que dans les chants, ou encore dans les récitations mythiques. Ce nom est qualifié par les auteurs de « nom cérémoniel » (Cabalar, 2009), ou encore de « nom sacré », « nom mythologique » ou « nom d'incantation » (*baserige wame*) du peuple tuyuka (Rezende, 2007).

Comment comprendre ces noms, leur sens, leur origine, leur étymologie et leur place dans la vision cosmologique et socio-politique tuyuka ? Commençons par le nom **Dokapuara**, qui est le plus employé par les autochtones dans le langage courant pour se référer à leur peuple (l'ensemble des locuteurs de la langue tuyuka, en tant que langue paternelle) et qui, pour cette raison, me semble être le nom à la signification sociologique la plus forte. Celui-ci renvoie, comme on l'a vu, à une activité, la pêche à la nivrée, qui se fait de préférence dans les petits cours d'eau (*igarapés*), environnement associé, dans la pensée tukano oriental, au territoire où résident les « Indiens des sources ».

Dokapuara, en tant qu'endonyme et plus spécifiquement qu'auto-surnom, serait donc une expression par laquelle les Tuyuka, en l'employant pour se désigner eux-mêmes, dans leurs rapports aux peuples amérindiens voisins, mettraient en avant leur identité d'« Indiens des sources »⁹⁶. L'expression en langue tuyuka *poterimakã*, « Indien des sources », est

⁹⁶ Le haut Rio Negro n'est pas la seule région où le concept d'« Indiens des sources » ou « peuples de l'amont » constitue un vecteur identitaire fort. Ainsi, Erikson a bien montré que « dans certains contextes, les Matis peuvent [...] se présenter comme une entité constituée aux frontières nettement définies : celle des *deshan mikitbo*, 'gens de l'amont' » (1996, 83), et que « l'idée de constituer une communauté de l'amont, une société des hauteurs, semble en effet partagée par bon nombre d'autres Pano, à commencer par les Matses » (idem : 85). Erikson a ainsi révélé l'existence d'un « attachement inconditionnel des Pano interfluviaux à un amont [...] qui] représente, pour les Pano en

employée par les Tuyuka pour désigner les Amérindiens de manière générale, par opposition aux Blancs, et par conséquent ils se désignent eux-mêmes en tant que *poterimakã*. Par contraste, selon Pedroso (2019), seuls les Tukano utilisent l'expression équivalente dans leur langue (*poteri-khãra*), pour se référer aux Cubeo, ces derniers ne l'employant jamais pour s'auto-désigner. Le fait que les Tuyuka s'auto-désignent par l'épithète *poterimakã* ferait donc écho à l'idée de l'auto-surnom *Dokapuara* en tant que référence plus ou moins explicite des Tuyuka à leur peuple en tant que peuple des sources.

Dans certains contextes, désigner un collectif d'« Indiens des sources » peut cependant, dans la pensée socio-politique des peuples de la région, avoir une connotation péjorative, qui place ledit collectif dans une « position hiérarchique » plus « basse ». En effet, comme le souligne Pedroso, la désignation des Cubeo comme « gens des sources » et le non emploi de

général et pour les Matis en particulier, la direction de l'avenir et de la progression » (*ibid.* : 83). Sur ce dernier point, la cosmologie matis – plus particulièrement le lien entre territoire et cycle de vie et de mort – semble néanmoins en opposition vectorielle avec celle des Tuyuka. En effet, chez les Matis « les aînés naissent en aval des cadets, comme si la société remontait le fleuve. Seuls les morts, dans la mesure où leurs cendres sont parfois jetées à la rivière, peuvent légitimement suivre le courant et rejoindre ainsi les ancêtres » (*ibid.* : 83, 84). À l'opposé, chez les Tuyuka, la mort et l'ancestralité semblent associées au pôle de l'amont, tandis que la vie et la naissance semblent associées au pôle de l'aval. En effet, la mort se traduit, chez les Tuyuka par deux phénomènes. D'une part, le voyage de l'âme ou principe vital – appelé *usũ* chez les Barasana, *ũme* chez les Tukano et *yeriponã* chez les tuyuka – en direction de la Maison d'Emergence (*Pamũri Wi*), des Tuyuka, située au niveau des rapides de Jurupari (*Sunapoea*), en amont de Mitú (Colombie) – d'où l'âme reviendra, sous forme de nom, dans la communauté des vivants au moment de la naissance d'un descendant du défunt. D'autre part par le voyage de l'« esprit » ou « spectre » (*wãti*) du mort vers la « Maison des Morts » (*Boeriwi*) ou « Maison des Esprits » (*Wãtĩĩ Coerĩ Wii*). Cette dernière serait « une maloca légendaire où vont les esprits des morts (il est dit que chaque groupe ethnique aurait son propre lieu ; le lieu des Tuyuca se nomme “Buara”, et se trouve aux sources de la rivière Wiwa) » (Barnes, 2012 : 355-356). Cependant, il semble que le recyclage des noms-âmes se fasse, chez les Tuyuka, non pas par un voyage direct de l'âme-nom (*yeriponã*) de l'amont (Maison d'Emergence) vers l'aval (lieu de naissance de l'enfant), mais par un voyage préalable dudit principe vital-âme-nom d'ouest en est – via le fleuve souterrain, jusqu'au Lac de Lait (*Opekõ Dia*), Océan Atlantique ou Baie de Guanabara (Rio de Janeiro). C'est à partir de ce lieu d'origine de l'humanité, lieu de départ du voyage mythique du Serpent Pirogue (*Pamũri Pino*) que le nom (*baserige wame*) sera invoqué par le spécialiste d'incantation à la naissance d'un nouveau-né, lors du rituel appelé *yeriponã basere*. Ainsi, selon A. Cabalzar : « lors du rituel d'attribution du nom à un enfant, [...] le nom est cherché dans le Lac de Lait » (2009 : 164, note 8). Au sujet de la distinction entre les principes *usũ* et *wãti* et le destin post-mortem chez les Tukano oriental, voir notamment C. Hugh-Jones (1979 : 112-113) et F. Cabalzar (2010 : 156 ; 311-312) dans le cas des Tuyuka.

cette épithète par les natifs pour s’auto-désigner trouve son explication dans la thèse d’Andrello (2016), selon lequel l’expression renvoie à la définition d’un « degré de *personnitude* sur le haut Rio Negro » relatif à la position des collectifs entre deux pôles, celui de l’aval et de l’amont, de l’est et de l’ouest, du Lac de Lait et du bout du monde, modèle selon lequel des peuples comme les Tukano, Cubeo et Tuyuka occuperaient une position intermédiaire (2019 : 109)⁹⁷.

Ainsi, selon le schéma proposé par Andrello, les peuples les plus proches des sources ou de l’amont auraient un « degré de *personnitude* » ou un statut hiérarchique moins élevé, tandis que les peuples habitant le cours inférieur des rivières et des fleuves, proche de l’embouchure, auraient un « degré de *personnitude* » ou statut hiérarchique plus élevé. Ce schéma hiérarchique correspond d’ailleurs à la vision classique de la répartition des sibs d’un même groupe linguistique le long des cours d’eau – les sibs « aînés » habiteraient l’aval et les sibs « cadets » habiteraient l’amont des rivières – tel qu’il a été présenté, sous forme d’idéal, par de nombreux ethnologues du Rio Negro.

Dès lors, comment comprendre que les Tuyuka emploient des expressions pour s’auto-désigner qui renvoient explicitement (*poterimakã*) ou implicitement (*Dokapuara*) à une identité d’« Indiens des sources » ? Il me semble qu’interpréter de tels noms et expressions uniquement en tant que formes d’auto-ironie – bien qu’il s’agisse dans le cas de *Dokapuara* d’un auto-surnom – serait une vision pour le moins incomplète du sens que ces dernières revêtent dans la pensée socio-politique tuyuka. En effet, en s’auto-désignant en tant qu’« Indiens des sources », les Tuyuka n’expriment pas, il me semble, une position dans un

⁹⁷ Selon les mots d’Andrello, cité par Pedroso : « Precisamente por esse motivo, somos levados a pensar em termos de um gradiente de personitude decrescente, que se estende entre os seguintes polos: da jusante à montante, de leste a oeste, do lago de leite à beira do mundo – pontos extremos do mundo descrito nas narrativas míticas – com gente como os Tukano, Desana, Tariana, Cubeo, Wanana, Pira Tapuia, Tuyuka e Arapasso situando-se em uma zona intermediária” (2016, p. 72); mais adiante no mesmo texto afirma novamente a ideia de gradiente de personitude “[...] de acordo com o qual os clãs ou grupos maiores, i.e. ‘mais velhos’, situam-se idealmente à jusante – chegaram antes – ao passo que os mais novos situam-se a montante, a ‘gente das cabeceiras’ – encontraram seus territórios mais tarde, quando os primeiros já possuiriam filhos e netos, motivo pelo qual são considerados seus avós’» (Andrello, 2016: 81-82, cité par Pedroso, 2019: 109).

soi-disant organigramme hiérarchique des peuples tukano, mais plutôt mettent en avant des particularités, et surtout des savoirs et des savoir-faire propres aux habitants de l'amont des rivières et des petits cours d'eau, comme la maîtrise de la technique de la pêche à la nivrée.

Passons maintenant au terme *Diikara*, surnom attribué aux Tuyuka par leurs affins Tukano⁹⁸. Selon Dutra, le groupe tuyuka « n'a aucun lien historique ou cosmogonique qui fonde sa relation à la terre ou à l'argile » (2010 : 41). On pourrait imaginer, cependant, que ce nom puisse renvoyer à deux idées. Premièrement, il pourrait constituer une référence à l'argile en tant que matériel de fabrication des poteries (confectionnées par les femmes chez les peuples du Vaupés), et dans ce cas pourrait signifier que les Tuyuka auraient été, du point de vue des Tukano, des partenaires d'échange spécialisés dans la poterie. Chaque peuple du Vaupés occupe en effet une « case » de spécialiste dans le système régional d'échange matériel : bancs tukano, grattoirs baniwa, etc. Dans ce cadre, Cabalzar (2009) désigne les Tuyuka en tant que spécialistes de la construction des pirogues. Mais du point de vue de mes informateurs tuyuka de l'Inambu, la spécialité des pirogues n'est apparue que récemment chez les Tuyuka, d'autres peuples comme les Bará étant désignés comme spécialistes plus anciens de cet art.

Mes interlocuteurs tuyuka de l'Inambu se sont désignés eux-mêmes comme spécialistes de la vannerie. Jackson reprend d'ailleurs l'idée que les Tuyuka, de même que les Bará, sont connus en tant que constructeurs de pirogues, mais que le nom des Tuyuka en langue native, « gens-argile », suggère qu'ils auraient pu être les « premiers spécialistes » de la confection des plaques en céramique pour cuire les galettes de manioc (1983 : 99). L'auteure a par ailleurs suggéré que les spécialités des peuples du Vaupés en termes de confection de biens matériels reposaient, en partie, sur une « division du travail [...] nécessaire à cause de l'inégale distribution de certains matériaux », mais que l'échange de

⁹⁸ On note ici un procédé de nomination similaire à celui qui est à l'origine du nom « Tukano ». En effet, comme le montre Andrello, « Tukano » est un surnom collectif qui aurait été attribué par les épouses de ces derniers, appartenant aux groupes affins comme les Desana, Tariano, Pira-Tapuya et autres (2016 : 79). La question des surnoms, personnels et collectifs, sera traitée de façon plus approfondie dans le **chapitre 12** de la présente thèse.

certaines objets s'est établi « à cause de ce qui semble avoir été une spécialisation de la confection créée de manière plus artificielle » (*idem*).

Les observations de Jackson, croisées aux dires de mes interlocuteurs, semblent donc suggérer que les spécialités des peuples du Vaupés ne doivent pas être conçues comme des traits essentiels et fixes mais comme variables et sujets à une adaptation en fonction de l'établissement du réseau d'échange intergroupes et de son évolution, notamment au gré des migrations de chaque collectif. Les Tuyuka ont ainsi pu être, dans le passé, les « détenteurs » de l'argile vis-à-vis des Tukano qui les auraient ainsi surnommé « gens-argile », puis s'être spécialisés dans la construction de pirogues en s'établissant à proximité des Bará sur l'Inambu et le haut Tiquié, tout en gardant un savoir-faire plus ancien, celui de la confection de vanneries.

Une deuxième interprétation possible du nom *Diikara* pourrait renvoyer – malgré l'affirmation de Dutra selon qui il n'existe pas de fondement cosmogonique à ce nom – non pas à l'idée de la spécialisation matérielle d'un « peuple de l'argile » mais plutôt à l'origine mythique de « gens argile ». Cette idée ressort de l'association, dans certaines versions des récits mythiques de l'origine des Tuyuka entre ce peuple et la couleur rouge, qui pourrait renvoyer à l'argile rouge dont les ancêtres des Tuyuka eux-mêmes, ou bien leur pirogue ancestrale, auraient été conçus. C'est ce que suggère le récit de l'origine des Tuyuka en tant que « descendants de l'Anaconda rouge » (*Soãripinoponã*) tel qu'il a été narré par le défunt *baya* de la communauté de Santa Cruz do Inambu à son fils, évoqué en introduction du **chapitre 2**.

Dès lors, se poserait la question de l'élément originel auquel les Tuyuka, au travers de leur Anaconda Ancestral, seraient associés, à savoir la terre ou la pierre. En effet, le nom *Utãpino*, « Anaconda de pierre » et le nom collectif qui en découle, *Utãpinoponã*, renvoient à un élément minéral particulier, distinct de l'argile (terre), dans un système où les Anacondas ancestraux de chaque peuple renverraient à un élément particulier, déterminant par là-même la possibilité ou impossibilité d'alliance entre les différents peuples, c'est-à-dire le système de phratries évoqués plus haut. Ainsi, selon C. Hugh-Jones (voir également Reichel-

Dolmatoff, 1973, pour une interprétation similaire), les noms des différents anacondas ancestraux suggèrent un plus haut niveau de classification des groupes exogamiques selon leur habitat cosmique : eau, terre et ciel, qui définit les règles d'intermariages entre les groupes. L'auteure propose l'idée qu'« un modèle minimal du système de mariage du Vaupés requière trois groupes exogamiques équivalents [...] associés à la classification tripartite des anacondas ancestraux entre terre, air et eau » (1979 : 37).

Les anacondas sont conçus comme des créatures pouvant transiter de l'eau à la terre et de la terre au ciel, « troquant leurs masques d'anacondas pour ceux de jaguars ou d'aigles », chacune de ces créatures étant la transformation l'une de l'autre, prédateurs ancestraux associés aux trois habitats cosmiques majeurs (*idem* : 36). C. Hugh-Jones donne ainsi l'exemple du triangle d'alliances matrimoniales entre peuples issus de l'Anaconda du Poisson (Bará), Peuple de Yeba (Barasana) et Peuple de l'Anaconda du Ciel (Tatuyo), correspondant respectivement aux éléments eau, terre et air. L'alliance entre peuple de l'Anaconda de l'Eau (Makuna) et du Poisson (Bará) est en revanche interdite du fait qu'ils appartiennent au même élément. L'auteure conclut ce sujet en observant que le modèle de relation triangulaire entre ces trois habitats et groupes d'échanges matrimoniaux contraste avec la relation hiérarchique (verticale) entre sibs et entre frères. Selon cette approche, les Tuyuka ne pourraient être considérés comme ayant un Anaconda ancestral associé à la terre, puisqu'ils se marient justement aux Tukano, dont le nom cérémoniel est *Yepamasã* (« gens de la terre » ou « gens de Yeba »). Les Tuyuka, en tant que descendants de l'Anaconda de pierre – bien que ce dernier élément ne soit pas mentionné dans le modèle proposé par C. Hugh-Jones – se distingueraient donc de l'élément terre et pourraient ainsi se marier légitimement aux Tukano.

Passons, finalement, au nom **Tuyuka** et à la question du sens et de la portée du groupe linguistique en tant qu'unité socio-politique. Que signifie « être tuyuka » pour les Tuyuka ? Cette question doit être envisagée sous deux aspects, celui du nom et celui de l'appartenance sociale, cosmologique et politique à un collectif. Du point de vue onomastique, premièrement, le fait de se revendiquer Tuyuka peut, ou non, avoir du sens pour un Tuyuka selon les contextes. Ainsi Israel Dutra, dans son travail de mémoire, émet deux affirmations

en apparence contradictoires : il se présente en effet, d'une part, en tant que « vrai Tuyuka »⁹⁹, ce qui confère une certaine autorité à son discours ; mais d'autre part, il affirme que les Tuyuka, en réalité, « ne sont pas Tuyuka », car ce nom leur a été imposé par des étrangers, plus particulièrement comme résultat du contact avec les non-Amérindiens (missionnaires). Comment comprendre ce paradoxe ? Du point de vue onomastique, il peut être pertinent pour un Tuyuka de se nommer Tuyuka dans les interactions avec des non-amérindiens, et avec les Amérindiens non-tukanophones, dans l'optique d'une revendication politique, culturelle, ou pour affirmer un savoir traditionnel. Cependant, du point de vue cosmologique et dans les relations internes aux Tuyuka et aux tukanophones, ce nom est, pour ainsi dire, vide de sens, voire rejetable en tant que lié à un univers étranger et hostile, celui des non-amérindiens, dont il est originaire.

Mais si l'on se pose, deuxièmement, la question du sens de l'appartenance au collectif Tuyuka – *Dokapwara* – ou *Utãpinoponã* – du point de vue socio-politique et cosmologique, la question est autre. Ainsi, du point de vue natif, la reconnaissance de l'existence et de l'appartenance à un tel collectif – qui reçoit les noms de « peuple », « tribu », « ethnie » ou « groupe linguistique » dans la littérature anthropologique et dans le discours en langue exogène, y compris des Tuyuka eux-mêmes – peut, elle aussi, avoir plus ou moins de sens selon les contextes et les intentions politiques. L'idée qu'il existerait un collectif, « les Tuyuka », dont l'identité reposerait sur des critères ethniques, linguistiques, politiques, et qui se traduirait au niveau sociologique par des liens et des interactions réelles constitue une essentialisation et une réification abusive d'une réalité sociale et culturelle bien plus complexe, fait qui a été remarqué de longue date par les chercheurs de la région au sujet des populations qu'ils étudiaient, et au-delà chez les peuples autochtones d'Amazonie de façon plus générale.

⁹⁹ Selon les mots de l'auteur : « Apesar de ser um genuíno Tuyuka, reconheço que aqui não apresento um trabalho constituído de informações completas, que segundo meu pai (2007), ainda, estou na primeira etapa de aprendizagem dos rituais, na qual não se pode detalhar, porque não compreenderia a linguagem “clássica” dos pajés » (2010: 27).

Néanmoins, du point de vue relationnel, on a vu que l'expression *yawedera*, qui signifie « ceux qui parlent ma langue », par opposition à d'autres catégories comme *apemasã*, (« autres gens »), a une existence et une importance bien réelle : la reconnaissance de toute personne parlant le tuyuka comme sa « langue paternelle » (si l'on peut dire) implique, du point de vue cosmologique, un lien ancestral commun, du point de vue social l'impossibilité de se marier, et idéalement du point de vue politique une relation de respect et de collaboration, dictée par la position dite « hiérarchique » d'ainé ou de cadet qu'occupe une personne en vertu de son appartenance à un sib spécifique.

Cependant, de ce dernier point de vue, il faut prendre en compte notamment, deux facteurs qui nuancent l'unité d'un collectif étendu (les Tuyuka) sur la base de la langue et de l'ancestralité. Il s'agit, d'une part, des justifications mythiques des différences existantes entre collectifs, et d'autre part de l'historique des relations entre les sibs et des événements qui se sont produits ayant mené au rapprochement ou à l'éloignement et dans certains cas à l'inimitié entre collectifs plus circonscrits (ensembles de sibs, sibs, segments de sibs, groupes locaux).

Et il est intéressant de noter que pour signifier le rapprochement ou l'éloignement entre collectifs de langue tuyuka, les locuteurs emploient, dans leur discours, des concepts liés à la cosmologie et à la langue, qui peuvent aller à l'encontre de l'idée d'unité du groupe linguistique. Ainsi, les Tuyuka de l'Inambu (plus particulièrement du groupe local de Santa Cruz), m'ont exposé le fait que seuls certains sibs tuyuka, les Tuyuka « authentiques », étaient *Utãpinoponã*, tandis que d'autres sibs ne pouvaient être désignés ainsi malgré le fait qu'ils parlent tuyuka (on reviendra sur la différenciation entre sibs dans le prochain chapitre). Chez les Tuyuka du Tiquié, en revanche, le nom *Utãpinoponã* est conçu, majoritairement, comme propre à tous les Tuyuka. Il est même employé comme désignation visant à renforcer l'unité et la force politique du collectif.

Du point de vue linguistique, à présent, tant du point de vue des Tuyuka du Tiquié que de ceux de l'Inambu, il y a une reconnaissance du fait que tous les sibs tuyuka parlent une même langue, le tuyuka, mais, à la manière des Curripaco (voir **note 85** *supra*), pour

différencier les collectifs les uns des autres, on insiste sur l'existence de dialectes régionaux, sur le fait que les autres groupes ne parlent pas « le même tuyuka ». Ainsi, les Tuyuka du haut Tiquié m'ont expliqué que les Tuyuka de l'Inambu parlaient très différemment (plus lentement) qu'eux et ces derniers m'ont dit exactement la même chose des premiers¹⁰⁰. La reconnaissance de l'existence et de l'appartenance au groupe linguistique (en tant que parents, *yawedera*) et du groupe de descendance au sens large (*Utāpinoponã*), en tant qu'unité sociale, politique, cosmologique et linguistique, peut donc revêtir des degrés plus ou moins forts selon le contexte social, politique et historique et l'intention du locuteur quand il se réfère à un Tuyuka d'un autre « groupe ». La question du sens des noms désignant « les Tuyuka », tels qu'ils sont pensés et employés par les Tuyuka eux-mêmes, et celle de leurs statuts ontologiques, politiques et sociologiques respectifs, tel qu'elle a été pensée à travers les éléments présentés jusqu'à présent, est synthétisée dans le tableau ci-dessous, qui propose quelques pistes pour répondre à ces questionnements.

Tableau 4 : Mosaïque onomastique pour désigner le peuple tuyuka

Noms	Tuyuka	Diikara	Dokapuara	Utāpinoponã
Origine et Attribution	Exogène. Prêtres (Blancs)	Exogène. Tukano (affins)	Endogène	Endogène
Statut onomastique	Exo-surnom transformé en ethnonyme	Exo-surnom	Endo-surnom	Nom sacré ou cérémoniel
Signification et portée selon les contextes	Pertinent dans le contexte des relations aux non-Tukano oriental, à plus forte raison aux non-Amérindiens. Employé par les Tuyuka et les non-Tuyuka dans les conversations en portugais.	Pertinent dans les interactions entre les peuples de langue tukano. Employé par les proches affins des Tuyuka, à l'origine de l'ethnonyme par lequel ils sont connus.	Pertinent dans les interactions entre Tuyuka et entre Tukano oriental. Employé de façon universelle par les tuyukaphones.	Pertinent dans les interactions entre Tuyuka, plus particulièrement dans le contexte rituel. Revêt une forte signification pour les spécialistes rituels.

¹⁰⁰ Il semble que selon la théorie politico-linguistique interne des Tuyuka, l'opposition parler vite/parler lentement correspond à l'idée de parler, respectivement, un bon ou « pur » tuyuka et à l'opposé de parler un « mauvais » tuyuka ou un tuyuka mélangé.

Quelques remarques synthétiques peuvent être faites ici à propos des noms des Tuyuka. Si l'on se place dans une perspective comparative, des points communs sont apparus dans les logiques et dynamiques onomastiques rencontrées chez les Tuyuka et celles observées par Pedroso (2019) chez les Cubeo, bien qu'il existe de nombreuses différences entre ces deux collectifs. Ainsi, comme le nom « Cubeo », le nom « Tuyuka », surnom exogène attribué et employé à l'origine par les non-Amérindiens, est apparu sous de nombreux aspects comme le plus artificiel et le moins significatif du point de vue autochtone, s'opposant au surnom attribué et employé par des peuples amérindiens voisins (*Diikara*), au surnom attribué et employé par les Tuyuka eux-mêmes (*Dokapuara*) et au « nom sacré », lui aussi endogène (*Htãpinoponã*).

De même que chez les Cubeo, la question de l'existence et la pertinence même d'un ethnonyme s'est posée, pour les Tuyuka, dans la perspective, problématique, de l'unité linguistique et socio-politique de l'ensemble formé par l'ensemble « Tuyuka ». Ainsi, et bien qu'à la différence des Cubeo – ensemble qui se distingue au niveau régional par son caractère clairement composite – les Tuyuka apparaissent au premier abord comme un ensemble plus homogène, des différences internes entre collectifs (sibs), basées sur des critères cosmologiques et mythiques, linguistiques et socio-politiques, relevées par les autochtones eux-mêmes, sont apparues comme remettant en question l'existence d'un ensemble que l'on pourrait appeler « les Tuyuka ». Evidemment, tout dépend de la définition qui est donnée à un tel ensemble – qu'elle soit catégorique, à l'image des concepts de l'analyse anthropologique, ou plutôt idéale et relationnelle, comme c'est le cas des concepts natifs – une telle unité aura plus ou moins de sens.

On remarquera que le seul nom qui n'a pas été traité en détail jusqu'à présent, à savoir le nom sacré ou cérémoniel, *Htãpinoponã*, est aussi l'unique nom des quatre évoqués qui ne soit pas un surnom. Est-il, en cela, le nom le plus « vrai », le plus « authentique » des Tuyuka ? Selon C. Hugh-Jones, les noms d'anaconda ancestraux sont l'expression même de l'idéologie de la descendance et de l'identité de chaque groupe exogamique, dont le fondement se

trouve dans le récit mythique. Ainsi, tout comme on l'a vu à propos du récit d'origine de l'humanité commun à tous les peuples tukano oriental, dans le récit barasana, chaque groupe exogamique (simple ou composé) est conçu comme étant issu d'un anaconda ancestral distinct (1979 : 34).

Si l'on suit la thèse proposée par Pedroso (2019) à propos des Cubeo, de même que le nom *Pamiwa* pour ces derniers, le nom *Utāpinoponā*, du fait qu'il soit un nom sacré et en principe secret, employé, à l'origine, uniquement par les spécialistes rituels tuyuka, à l'image des noms d'incantation (*baserige wame*) personnels, retiendrait en quelque sorte le principe vital – concept qui, au niveau collectif correspondrait à celui de *poterimakañe*, et au niveau de la personne à celui de *yeriponā* – et l'essence du peuple tuyuka, par opposition à des noms voués à être employés de façon publique et exogène, comme les surnoms *Tuyuka* ou *Diikara*, dans une philosophie ou métaphysique onomastique visant à préserver le sens de l'identité la plus intime et ancestrale du collectif ou de la personne¹⁰¹. Cependant, on a vu que de nos jours *Utāpinoponā* revêt un aspect public, que du point de vue de certains Tuyuka, ce nom ne désignerait pas l'ensemble des Tuyuka mais seulement un ensemble de sibs

¹⁰¹ Dans l'introduction de sa thèse, Pedroso insiste sur le fait qu'il existe, parmi les Cubeo, différents points de vue sur différents types de noms et que, par conséquent : « de cette manière, la recherche ne prétend pas présenter une théorie ou philosophie kubo du nom, mais montrer qu'ils ont des compréhensions diverses et souvent conflictuelles sur ce qu'est et ce que fait un nom, et seulement à partir de la considération de ces diverses compréhensions nous pouvons entrevoir une certaine appréhension de l'onomastique *Yuremawa* et *Yúriwawa*. » (2019: 22) Cependant, au sujet des *pupui amiya*, noms de personne dont la traduction commune est « nom d'incantation », Pedroso suggère l'existence d'une certaine métaphysique kubo des noms selon laquelle « certains jugent le *pupui amiya* important, mais ont des compréhensions distinctes de ce qu'est le *pupui amiya* et de ce qu'il fait : pour certains, le *pupui amiya* produit des personnes, c'est-à-dire, leur vitalité (exprimée surtout [...] dans l'idée de croissance), des affects, des dispositions et des qualités chez la personne nommée ; [ces noms étant en relation] aux soins dirigés à la personne dès la naissance, aux incantations (*pupuiye*), aux dangers de la communauté et de la forêt ; le nom conçu de cette manière est lié à la manutention des "énergies" et des potentialités (Lolli, 2010, p. 100 et ss.) et renvoie aux récits d'origine, aux incantations et aux connaissances anciennes, ce qui suppose une certaine métaphysique kubo. » (*idem* : 132).

« authentiques », et que, de plus, ce nom ancestral ne fait pas l'unanimité parmi les spécialistes rituels tuyuka¹⁰².

Par ailleurs, l'existence chez les Tuyuka d'un auto-surnom (ou endo-surnom), *Dokapuara*, semble indiquer que le surnom, ou certains surnoms, ne sont pas seulement « pour les autres », mais revêtent un sens sociologique fort du point de vue des relations internes au collectif. C'est en ce sens, un premier indice qui montre que du point de vue des Tuyuka, le surnom (ou certains surnoms, comme *Dokapuara*), fait partie intégrante du « langage de parenté » et du processus de définition des personnes et des collectifs dans leur relations, même au sein d'un « groupe de frères » au sens plus ou moins large, en bref, le surnom collectif fait partie des *considérations*¹⁰³.

En effet, dans un contexte régional marqué par l'existence d'un ensemble de peuples présentant une forte homogénéité culturelle, les surnoms collectifs – qu'ils relèvent de l'exonymie ou dans le cas présent de l'endonymie – ont une place centrale dans l'expression de singularités formatrices de l'identité collective, soulignant des traits spécifiques en lien avec le territoire, la technique, les savoirs et savoir-faire, comme c'est le cas de *Dokapuara*, qui met en exergue la figure des Tuyuka comme peuple de l'amont, maîtres de la pêche à la nivrée.

Mais revenons à C. Hugh-Jones. Selon l'auteure, dans la cosmogonie des peuples du Vaupés, les anacondas ancestraux sont originaires de la *Porte de l'Eau (Okó Sohe)* à l'est, et

¹⁰² Ce fait montre bien que chez les Tuyuka, de même que chez les Cubeo, il n'existe pas une vision unanime des noms et de leur agentivité, et que l'ononastique est aussi une question politique. Pour reprendre la réflexion menée par Pedroso, il y aurait ainsi « une politique des noms parmi les Cubeo » où, en dehors de ceux pour qui les *pupui amiya* sont liés comme on l'a vu plus haut à la croissance de la personne, il y a « ceux qui en apparence ne s'importent pas des *pupui amiya*, ce qui s'exprime par un apparent mépris et manque d'intérêt pour la question, certains disant que les noms en question, de même que d'autres pratiques cubeo, appartiennent à l'«ère de l'indigène», c'est-à-dire au passé, car nous vivons à présent dans l'«ère du blanc » où le nom indigène n'aurait plus de pertinence, et serait voué à l'oubli. [...] Pour d'autres, le *pupui amiya* est important en tant que dispositif de présentation de l'indigène face à l'État ; il s'agit du *pupui amiya* écrit sur les documents, en lien avec l'exigence récente de l'État, de l'église et de l'école » (2019 : 132).

¹⁰³ La question du sens des surnoms en tant que *considérations* sera développé plus particulièrement dans le **chapitre 12** de la présente thèse.

leur voyage de remontée de la *Rivière de Lait* (*Ōhekoa Riaga*) d'est en ouest correspond à un processus de différenciation progressive, celui de la population, de la terre et de « l'éveil des gens » (*masa yuhi-*) dans lequel chaque sib reconnaît une série de lieux comme ses propres « maisons d'éveil des gens » (*people waking-up houses*) (1979 : 34). Le dernier niveau de différenciation collectif – au sens chronologique et au sens du plus exclusif, celui entre les différents sibs composant l'ensemble mal défini qu'est le groupe linguistique – serait-il dès lors le plus significatif à l'échelle de l'organisation sociale tukano oriental ?

Chapitre 4 Hiérarchie et Organisation sociale

Em suma, a dinâmica dos nomes, das formas de tratamento que implicam, bem como dos epítetos que lhes aderem e lhes tecem comentários desde outros pontos de vista, formam o substrato ontológico do parentesco humano, bem como das relações políticas entre os grupos, que a partir daí estão a se conformar e metamorfosear permanentemente – crescer ou não crescer, eis o grande problema; aquilo que permite manter ou perder posições proeminentes. (Andrello, 2013 : 13)

1) Le clan ou sib : unité sociale la plus significative ?

Qu'est-ce qu'un sib ?

Dans la réflexion menée jusqu'à présent, les concepts définissant des supposés « groupes sociaux » de grande échelle, que sont la phratrie et le groupe linguistique – dont le sens a été questionné au regard des concepts autochtones – se sont opposés, en tant que termes définissant des ensembles plus ou moins artificiels, à un concept qui, dès les travaux de Goldman en 1963, a été pensé comme renvoyant à une unité sociologique, politique et cosmologique hautement significative, à savoir le « clan » ou le « sib ». Ainsi, selon Goldman, chez les Cubeo, comme le rappelle Pedroso (2019 : 50), chaque sib a une perspective distincte, tandis que ce qu'on appelle « Cubeo » correspond à un composé artificiel de différentes perspectives des sibs, et ce fait se traduit du point de vue onomastique : les noms de sibs ou « groupe local d'agnats » sont ceux que les Cubeo emploieraient de façon plus courante, par opposition à d'autres noms ou expressions qui renvoient à des catégories de collectifs plus vagues et moins significatives. Dans sa réflexion sur l'existence de groupes sociaux dans le Vaupés, Pedroso choisit d'ailleurs comme épigraphe une citation de C. Hugh-Jones qui met en exergue le fait que c'est parce que les sibs portent des noms qu'ils se distinguent des unités plus inclusives, et que le nom que porte le sib définit son existence, en quelque sorte son essence :

« Sibs are named groups in a way that more inclusive units are not. In fact, the identity of a sib is so intimately bound up with the name that, in a sense, the name is the sib » (1979: 26).

Mais, finalement, qu'est-ce qu'un sib ? Comment les sibs sont-ils définis et nommés et comment comprendre leurs noms et leur sens du point de vue natif ?

Pedroso (2019 : 73-74) fait dans sa thèse la genèse du concept de sib dans la littérature ethnologique régionale. L'auteur montre que le concept de « sib », qui plus tard « acquerra une grande importance pour l'ethnologie régionale », est d'abord introduit par Goldman, en 1948, dans un article pour le *Handbook of South American Indians* intitulé *Tribes of Uaupés-Caquetá* (1948). La notion de sib, employée par Goldman pour désigner les « groupes locaux patrilineaires qui composent les phratries cubeo » proviendrait de Lowie, qui dans un ouvrage de 1920, *Primitive Society*, fait usage de ce terme tout en soulignant qu'il a le même sens que la notion de « clan », employée par certains anthropologues américains et britanniques de l'époque. Chez Goldman, le terme « sib » vient lui-même substituer la notion de « gens », que l'auteur employait, depuis un premier article datant de 1940, pour « se référer aux groupes locaux qui composent la phratrie, dans un effort de vocabulaire qui éloignait déjà les usages généraux de "tribu" ou "horde" », rencontrés chez Koch-Grünberg et Nimuendajú (Pedroso, 2019 : 73).

Le passage de la notion de « gens » – notion employée dans les descriptions de l'organisation sociale et des relations parenté par des anthropologues de la fin du XIX^{ème} siècle et début du XX^{ème} siècle comme Morgan – à la notion de « sibs » ne représente cependant pas un changement du point de vue analytique, renvoyant dans tous les cas à ce que Goldman désignera, en 1963, comme le « segment de base de l'organisation sociale cubeo », et qu'il définira ainsi :

Le sib cubeo est un groupe de descendance unilinéaire dont les membres se considèrent respectivement comme descendant d'ancêtres communs mais qui ne peuvent établir une relation généalogique concrète. Les sibs sont nommés, normalement localisés, exogamiques, patrilineaires et patrilocaux (1963 : 90).

L'auteur, dès ses premiers travaux, affirme que « l'organisation tribale est faible ou absente » chez les Cubeo, et que l'autorité située au niveau du leader du sib ou du groupe local de parents. Chez Goldman, l'organisation sociale cubeo est donc pensée comme étant basée sur des sibs patrilineaires, unités sociales qui correspondent aux groupes locaux. Et

c'est cette vision d'une organisation sociale où le sib est l'unité sociologique la plus significative qui sera reprise par plusieurs générations d'ethnologues ayant travaillé sur les peuples du Vaupés jusqu'aujourd'hui, y compris par Cabalzar (2009) chez les Tuyuka.

Comme il a été traité dans de nombreux ouvrages (voir notamment Cabalzar, 2009 et Dutra, 2010 pour les Tuyuka ; collection « *narradores indigenas* » pour d'autres peuples du Vaupés) les récits d'origine de la formation de l'humanité propres aux peuples de la région relatent un processus graduel d'apparition ou d'« éveil » qui mène à une série de subdivisions : la subdivision d'un ensemble originel, les Gens de Transformation, en différentes Pirogues de Transformations, correspondant chacune à un collectif de langue distincte, qui prennent chacune une trajectoire propre le long des cours d'eaux de la région ; puis la subdivision des occupants de chacune de ces Pirogues en différents collectifs, les clans ou sibs (voir chapitre précédant). Ces mêmes récits, comme le rappelle Pedroso (2019 : 74), définissent l'ordre d'apparition des ancêtres de chaque sib et établissent donc la position que chacun des sibs occupe dans l'ensemble de la configuration sociale du groupe, selon une séquence décrite généralement par le concept de « hiérarchie », que l'auteur questionne dans sa recherche.

Mettons, pour l'instant, la question de la hiérarchie entre parenthèses pour nous pencher sur le traitement qu'a reçu le concept de sib dans la littérature ethnologique concernant des Tuyuka. Selon Cabalzar, « un sib est un groupe de descendance patrilinéaire, exogamique et nommé, constitué par un nombre de personnes qui varie de vingt à deux cent approximativement » (Cabalzar, 2009 : 145). L'auteur soutient l'idée que parmi les Tuyuka, il aurait existé par le passé une plus grande unité du sib, dont les membres vivaient en co-résidence – définition qui serait donc en accord avec celle que Goldman donne du sib cubeo – tandis qu'au moment de sa recherche (années 1990), Cabalzar constate que les membres d'un même sib sont dispersés au sein de groupes locaux distincts. Au sens le plus étendu, l'expression *mari ñekusumua*, traduite par les Tuyuka en portugais par « *nossos avós* » (nos aïeux) est utilisée, selon Cabalzar, comme forme de démarcation de l'identité du groupe de parents agnatiques, descendants du premier groupe de « frères » qui a donné l'origine à l'ensemble des sibs actuels (*idem*). Comme il a été évoqué plus haut (**chapitre 3**), l'auteur

identifie des termes pour identifier des sphères de parenté agnatique plus limitées : *yabu* pour « sib », *Yu paramua* pour parents plus proches, « mes frères », expression *yu yabu makara* pour parents d'un même sib co-résidents, qui correspond au concept de *local descent group* formulé par C. Hugh-Jones.

Cette dernière expression, « *yu yabu makara* », correspond à la définition que Cabalzar donne d'une unité plus réduite que le sib, à savoir le segment de sib : « les membres d'un même sib qui habitent dans un même groupe local (qui correspond à un peuplement) forment un segment de sib » (*ibid*). L'auteur délimite, finalement, un ensemble plus ample que le sib, à savoir l'« ensemble de sibs associés ». Comme je l'ai montré dans ma recherche de mémoire (Richard, 2012 : 29), la constitution de telles associations se fait selon Cabalzar en fonction de la proximité géographique et sociale, et d'un certain degré de complémentarité fonctionnelle entre les sibs. Chez les tuyuka du Tiquié, il existerait deux ensembles de sibs : un premier, plus important, avec au sommet les *Opaya* et un second, moins important, rassemblant d'autres sibs (voir discussion *infra*). Selon Cabalzar, toujours, chaque sib serait associé à l'accomplissement d'une fonction spécifique au quotidien et dans le contexte rituel, fonctions qui déterminent les formes d'associations entre les sibs et qui correspondent à trois domaines : premièrement le domaine politique et économique, qui définit la paire de fonctions chef/servants, deuxièmement le domaine de la vie rituelle, qui définit la paire de fonctions chanteur-danseur/spécialiste d'incantation et de prières ; et enfin, troisièmement, la fonction de guerrier (2009 : 146)¹⁰⁴.

Mais revenons à la question la définition du concept de sib, ou de ce qu'on a désigné ailleurs par l'expression « collectifs de langue tuyuka ». Cette dernière expression est employée, dans la présente thèse, pour désigner des sous-ensembles appartenant à un ensemble aux contours complexes, le « groupe linguistique » tuyuka, et équivaut donc au concept ethnologique de « sib », qui désigne un « groupe de descendance patrilinéaire » dont la spécificité serait d'être nommé (sous-entendu d'avoir un nom par lequel les membres dudit

¹⁰⁴ Pour une définition plus approfondie de ces fonctions politiques et rituelles, voir ma recherche de mémoire (Richard, 2012 : 27)

ensemble s'auto-désignent de façon unanime). Comme le souligne Pedroso (2019), au niveau du « sib » comme au niveau des autres ensembles socio-politiques discutés plus haut, il n'existe pas de définition autochtone qui semble pouvoir rendre compte de l'existence de « groupes sociaux » clairement définis, sur des critères d'échelle notamment, en tant que « sibs ». La preuve en est l'emploi, par les Amérindiens, de termes comme « tribu », « groupes », « sous-groupes » pour désigner, selon les contextes, des ensembles de taille distinctes et comportant, en leur sein, plus ou moins de subdivisions. Néanmoins, dans le contexte du haut Rio Negro, le « sib » a été conçu dans l'analyse anthropologique, comme on l'a vu, comme ensemble social le plus significatif – Cabalzar allant jusqu'à identifier chez les Tuyuka un concept natif, *yabu*, pour le définir – surtout en raison du fait qu'il s'agit d'un groupe nommé, argument qui ferait du sib un collectif plus « réel » que les ensembles plus artificiels de la « phratrie » et du « groupe linguistique ».

Aurait-on finalement découvert, dans un univers si complexe qu'est l'ensemble des peuples haut du Rio Negro et leurs subdivisions, un collectif aux contours bien définis, à l'existence socio-politique « réelle », à l'organisation clairement décelable, le « sib » ? À en juger par l'emploi de ce concept – pourtant si spécifique à la littérature ethnologique et choisi, comme l'a souligné Pedroso (2019), par Goldman sans réel argument qui le différencierait du concept de « clan » – par les anthropologues amérindiens de la région (tukano, tuyuka, etc.), mais également par les Tuyuka de manière générale, qui en font, pour certains, un usage tout aussi dogmatique que chez les anthropologues occidentaux¹⁰⁵, le « sib » semblerait bel et bien être le seul repère dans un océan de concepts mouvants employés pour décrire l'organisation sociale des peuples de la région.

Peut-on pour autant considérer qu'il existerait, chez les populations du haut Rio Negro, et plus spécifiquement chez les populations tukano oriental du Vaupés, un ensemble clairement défini, le « sib », qui correspondrait à une sphère socio-politique ou subdivision

¹⁰⁵ Au cours d'une conversation avec un homme tuyuka habitant de la communauté de São Pedro, à propos des différents collectifs de langue tuyuka, mon interlocuteur me demandait ainsi de lui confirmer s'il devait bien employer le terme « sib » pour parler de tel ou tel groupe appartenant à son peuple.

d'un groupe de descendance plus significative, du point de vue du nom, d'un sentiment d'appartenance et de la circonscription des personnes y appartenant, de la prégnance des règles d'alliance (exogamie), ou encore de l'existence d'interactions sociales réelles entre ses membres ? Envisager les choses ainsi semble à la fois partiel et simpliste, et ce pour plusieurs raisons qui vont au-delà de la problématique de l'existence d'un terme natif pour désigner de tels ensemble.

En me basant sur mes observations chez les Tuyuka il est apparu – à l'instar de ce qu'a constaté Pedroso chez les Cubeo – que le terme « sib » et ses variantes dans le vocabulaire autochtone telles que le concept natif de *yabu* ou les concepts en langue portugaise de « sous-groupe » (« *sub-grupo* »), « clan » (« *clã* »), « classe » (« classe ») étaient employés pour désigner des ensembles à l'échelle variée, comportant ou non des subdivisions. Il existe en effet des sibs très importants du point de vue démographique (plusieurs centaines de personnes) et d'autres bien moins (moins de cinquante personnes), comme on le verra dans le **chapitre 10**.

Chez les Tuyuka, à l'intérieur des sibs très grands, comme le sib *Opaya*, il peut exister de nombreuses subdivisions, que Cabalzar (2009) a définies comme « segments de sibs ». La question de l'unité que forment ces différents segments de sibs se pose, et elle s'exprime de façon révélatrice chez les Tuyuka de l'Inambu à travers la question du nom, comme le montre le cas qui sera discuté à présent.

Un ensemble de collectif tuyuka « ainés » habitant ce cours d'eau qui correspondrait à un seul et même « sib » a été désigné par les anthropologues amérindiens (Dutra, 2010) ou non-amérindiens (Cabalzar, 2009) sous le nom de « Béroa ». Or, du point de vue des Tuyuka de Santa Cruz do Inambu, il semblerait qu'il existe, au sein des Tuyuka « ainés » de l'Inambu regroupés ordinairement sous l'étiquette « Béroa », plusieurs subdivisions qui ne sont pas identifiées par les Tuyuka du Tiquié, et ces subdivisions définissent des collectifs qui – pour des raisons politiques et historiques – sont placés par les Tuyuka de l'Inambu sur la même échelle que d'autres collectifs tuyuka tels que les *Opaya*. Autrement dit, il semble que les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu identifient différents « sibs » là où d'autres auteurs et

« connaisseurs » tuyuka en identifient un seul, bien que mes interlocuteurs reconnaissent ne former qu'une seule et même « famille » ou « tribu » avec leurs aînés de l'amont. Mais surtout, si le principe du nom est ce qui définit l'identité du « sib », comment considérer le fait – qui sera discuté plus bas – que les Tuyuka de l'Inambu ne s'auto-identifient pas comme « Béroa », pas plus qu'ils désigneraient leurs aînés de l'amont par ce nom ?

En plus de la question de l'échelle des « sibs », de leurs subdivisions et de leur nom, la définition d'un tel ensemble comme « groupe social » aux contours nets se pose vis-à-vis du phénomène de dispersion existant au sein des « sibs ». En effet, en raison de dynamiques anciennes de fission déjà observées par Goldman (1963) chez les Cubeo, résultant de ruptures liées à des conflits entre frères aînés et cadets du même groupe de descendance (sib), habitant idéalement à l'origine la même grande maison ou groupe local, mais aussi en raison de dynamiques plus récentes liées aux migrations en ville, les « sibs » tuyuka sont aujourd'hui pour la plupart très dispersés, leurs différents segments et/ou familles se répartissant entre différents groupes locaux au sein d'une portion de rivière, le long d'un même cours d'eau, de différents cours d'eau ou même entre différents bassins hydrographiques, ainsi qu'entre ville et « communautés ». De plus, les groupes locaux se trouvent dans une dynamique de reconfiguration socio-politique, caractérisée par la formation de communautés composites où la forme des relations entre consanguins, aussi bien que des relations entre affins – autrement dit les *considérations* – connaît un processus de transformation, ce qui constitue le thème central de la présente étude.

Dès lors, comme le suggéraient déjà les travaux de Cabalzar (2009), on observe, à l'échelle du groupe local, des dynamiques relationnelles faisant ressortir l'existence de diverses formes de liens comme la co-affinité et l'affinité qui, chez les Tuyuka des années 2000, deviennent tout aussi significatifs que l'appartenance au « sib » dans la définition de la cohésion sociale et dans la construction de l'identité collective, à plus forte raison dans le contexte de communautés rassemblant des groupes domestiques issus de sibs distincts et/ou de sibs fortement dispersés, en co-résidence avec des affins. L'analyse de ces dynamiques au niveau du groupe local, notamment, en lien aux interactions ayant lieu lors des événements festifs (**partie II**), aux relations d'alliance (**partie III**), aux relations à plaisanterie et aux

considérations de manière plus générale (**partie IV**), et la question de la façon dont elles s'articulent à la construction des personnes et des collectifs, occupera la suite de la thèse.

Nous aborderons à présent, de manière plus détaillée et dans une perspective comparative, la façon dont les sibs tuyuka sont classés et nommés, aussi bien par les auteurs tuyuka que non-tuyuka, afin de mieux comprendre le sens des noms et de l'organisation de ces collectifs du point de vue autochtone, en questionnant notamment le sens de l'aspect hiérarchique de la relation entre les sibs.

2) Comparaison des listes des sibs tuyuka et leur organisation selon différentes sources : la question du classement et des noms des sibs

Liste de Brüzzi Alves da Silva (1977) reproduite par Rezende (2007)

Dans son travail de mémoire (2007 : 52), l'auteur tuyuka Justino Sarmiento Rezende, appartenant au sib *Okokapeaponã*, reprend les travaux de Brüzzi Alves da Silva (1977 : 79) afin de formuler la liste des clans tuyuka reproduite ci-dessous. Les sources de ce dernier auteur proviennent d'un informateur tuyuka, Henrique Rezende, 35 ans (en 1953), qui est qualifié comme appartenant à la subdivision *Döxpári*, et comme chef de la *maloca* du Yai-sa igarapé (ou igarapé onça, affluent du Tiquié).

1. *Dyátta pōna* (un petit poisson), sur l'igarapé Inambu.
2. *Dyátañō-nō* (suspendu ?), sur l'igarapé Inambu.
3. *Dyáta yuxkúro* (tête allongée), aux sources du Tiquié.
4. *Iño-ró* (?), à São Pedro (Tiquié) ;
5. *Iño-ró oaká* (piquet), sur l'igarapé noir (affluent du Tiquié).
6. *Poá-ni mani* (chauve), sur l'igarapé Marĩ-ia (affluent du Tiquié).
7. *Döxpári* (branches), sur l'igarapé Kuxtiro pextá (affluent du Tiquié).
8. *Yuxkúro* (bosse occipitale), à l'embouchure du l'igarapé Açai (affluent du Tiquié).

9. *Wesé doxká poará* (Tuyuka des jardins), en amont de Caruru (Tiquié).

10. *Poá-pirá* (?), sur le haut Cabari (Tiquié). « Ils sont des parias ».

11. *Axkó kaxpéa pãna* (œil d'eau), à São Pedro (Tiquié).

12. *Ebera pãna* (poule d'eau), à l'embouchure de l'igarapé Boa-ya (igarapé Inambu, affluent du Papuri).

À propos de la différenciation entre les sibs tuyuka « ainés » et « cadets », Rezende commente :

« La compréhension des frères ainés et cadets parmi les Tuyuka est très importante. Dans le passé il n'y avait pas de concurrence pour occuper les espaces des autres. Ethniquement, une telle concurrence n'est pas possible. La dispute pour les espaces/fonctions politiques plus récente est influencée par la soi-disant "civilisation du progrès". Les écrits sur les classifications Tuyuka varient selon les informateurs. [...] L'informateur, Henrique Rezende, était Yai ou chamane, guérisseur. Son frère Higinio Rezende (mon grand-père) était Baya, maître de cérémonies/danses et son frère Fransico Rezende était Yai ou chamane, guérisseur. Ils ont été éduqués et ont vécu profondément dans les traditions tuyuka » (2007 : 52).

On laissera pour l'instant de côté les implications politiques et sur la nature des relations entre sibs contenues dans l'observation faite par Rezende, pour s'intéresser en premier lieu à l'aspect purement onomastique que revêt la liste fournie par l'auteur. En effet, la liste fournie par Brüzzi Alves da Silva, et qui est reprise par J. Rezende (l'auteur présente, par la suite, une autre classification établie par A. Cabalzar en 1995), est très intéressante sous plusieurs aspects, notamment du point de vue de la spécificité des noms qu'elle présente et des traductions qui en sont données, et bien que J. Rezende ne fasse aucune observation à son sujet elle mérite, à mon sens, des commentaires importants. La liste en question présente des noms de collectifs – qui pourraient correspondre, pour certains, à des sibs, pour d'autres à des segments de sibs – regroupant des noms formés à partir de deux logiques distinctes, que l'on retrouvera dans les listes présentées plus loin par d'autres informateurs.

La première logique, qui concerne la majorité des noms de la liste fournie par l'informateur – et plus particulièrement les noms qui figurent en haut de la liste, fait sur lequel on reviendra – repose sur un procédé qui, si l'on y regarde de plus près, consiste à

former le nom du collectif à partir du nom d'incantation (*baserige wame*) de son ancêtre clanique – rendu difficilement reconnaissable du fait de son orthographe – mais que l'auteur, à travers son informateur, choisit de traduire par des termes qui font penser à des surnoms. Ainsi, *Dyátañõ-nõ* correspondrait à Diata Ñorõ, nom d'incantation masculin tuyuka, mais est traduit par « suspendu ? », de même pour *Dyáta yuxkúro* qui correspond à Diata Yukuro, autre nom d'incantation masculin, mais qui est traduit par « tête allongée ». C'est le cas également pour *Iño-ró* (Ñorõ), qui ne reçoit aucune traduction et pour *Iño-ró oaká* qui correspondrait au nom d'incantation Ñorõ Oaka¹⁰⁶ et qui est traduit par « pieu ». Même chose pour *Yuxkúro*, qui correspond au nom d'incantation Yukuro, mais qui est traduit par « bosse occipitale », ou encore *Poá-ni mani* qui est composé de Poani, nom d'incantation masculin renvoyant aux ornements à plumes utilisés lors des danses cérémonielles – mais qu'Alves da Silva choisit de traduire de façon littérale par « poils » ou « cheveux » – ce qui donne, par l'association à la particule « mani », exprimant la négation, la traduction « chauve ». Ces traductions ne peuvent pas à proprement être considérées comme « incorrectes », car il est possible que ces noms personnels, que l'on classerait en français comme des noms propres, puissent contenir un aspect sémantique qui suggérerait le sens qui leur est donné par Alves da Silva. Cependant, étant des noms de personnes, et à plus forte raison des noms d'incantation (*basere wame*), à caractère sacré, ils ne sont d'ordinaire pas traduits par les Tuyuka, ou bien leur traduction diffère, renvoyant notamment à l'association de tels noms à des noms d'instruments sacrés (*masākura*) ou encore à des fonctions rituelles spécifiques.

Un autre principe que l'on peut distinguer dans cette liste, et qui figure dans le cas d'autres listes comme celles fournies par Dutra (2010) et Cabalzar (2009) retranscrites plus loin, consiste à élaborer le nom d'un collectif à partir de ce qui apparaît clairement comme un surnom de clan. C'est le cas de quatre noms de la classification en question, à savoir *Wesé*

¹⁰⁶ Le cas de Ñorõ Oaka (*Iño-ró oaká*) est le seul, dans la liste de Brüzzi Alves da Silva, qui semble composé par l'association d'un nom d'incantation masculin (Ñorõ) à un nom qui ressemble davantage à un surnom – (*Oaka*), traduit par « piquet » (pt. *estaca*), mais qui pourrait renvoyer également à *oa*, désignant en tuyuka la sarigue (*Didelphis marsupialis*) – association correspondant à une logique qui, on le verra plus loin, est propre à l'onomastique des peuples du Vaupés.

doxká poará (*Wese Dokapuara*, « Tuyuka des Jardins ») *Poá-pirá* (*Poapiroa*) *Axkó kaxpéa pōna* (*Okokapeaponã*, « Œil d'eau »), que l'on retrouve dans les classifications de Cabalzar (2009) et de Dutra (2010), ainsi que de *Dōxpāri* (branches) qui ne ressemble, a priori, à aucun nom de sib tuyuka cité par les auteurs ou par mes propres interlocuteurs tuyuka. Ces quatre noms, à la différence de la première série logique identifiée, ne sont pas formés à partir du nom d'incantation d'un ancêtre, et correspondent clairement à des surnoms de clans.

Cependant, il est intéressant de noter que, du point de vue de l'informateur tuyuka de Brüzzi Alves da Silva, mais aussi, semble-t-il, de l'anthropologue tuyuka Justino Sarmento Rezende, le fait de mélanger, pour ainsi dire, ces deux logiques onomastiques au sein d'une même liste de classification des sibs tuyuka, ou même dans un même nom n'a rien de surprenant. En effet, comme il sera développé plus loin dans le présent chapitre et dans le **chapitre 12** de la présente thèse, ce fait semble aller dans le sens de l'idée que, du point de vue tuyuka, surnom (*buere wame*) et nom d'incantation (*baserige wame*) sont des façons de nommer qui se complètent dans la définition de l'identité des personnes et des collectifs et ont en commun le fait de participer à l'expression du concept relationnel émique des *considérations*.

Un tel principe de complémentarité entre « nom sacré » et surnom est d'ailleurs observé par Andrello à propos de la façon dont les noms de clans tukano sont formés, qui est caractérisée, comme le montre Pedroso (2019 : 124), par une « répétition de noms » due au nombre limité de « noms ancestraux », et par l'association des noms ancestraux à des surnoms de clans afin de différencier entre eux les collectifs. Ainsi, selon Andrello, il n'existe que sept « noms ancestraux » tukano pour désigner les clans, et 47 clans tukano, ce qui explique que de nombreux clans portent le même nom et se différencient de par leur surnom. Les noms de clans tukano sont donc une combinaison de nom ancestral et de surnom (2013 : 7-8). Dans le cas Tuyuka, il ne m'a pas semblé exister une combinaison systématique de surnom et de nom ancestral pour nommer les sibs, mais plutôt deux façons de nommer distinctes, dont l'emploi varie selon le contexte, le locuteur et le collectif désigné.

Une dernière remarque concerne le principe de secret, d'occulte, par opposition au principe de public en ce qui concerne les noms et qui, comme le remarque Pedroso (2019 : 52) dans le cas des Cubeo, a une importance centrale dans la « métaphysique onomastique » tukano oriental (voir la discussion à ce sujet dans le chapitre précédant). En effet, on peut s'interroger sur la raison pour laquelle, dans certains cas – plus particulièrement dans le cas des huit premiers noms de la liste à l'exception du septième, « *Döxpâri* » – l'informateur choisit d'employer le nom d'incantation d'un ancêtre clanique pour baptiser un sib tuyuka, et dans d'autres cas – pour le septième et les quatre derniers – un surnom clanique. Il semble que la raison première puisse être une raison d'ordre hiérarchique – ou plutôt, si l'on souhaite employer un vocabulaire plus proche de la pensée autochtone, du fait d'un principe lié au respect et aux *considérations* entre aînés et cadets – à savoir : l'informateur se sent autorisé à citer le surnom clanique des sibs « cadets » et non des sibs « aînés ».

Il est toutefois intéressant de noter que – bien qu'en citant le nom des sibs l'informateur soit dans une position où il révèle des informations à caractère sacré et secret, dont la connaissance et l'usage est réservée d'ordinaire aux Tuyuka – les noms de collectifs formés à partir des noms d'incantation des ancêtres claniques semblent être plus « politiquement corrects » que les surnoms claniques, et ce malgré le caractère éminemment sacré et secret des noms d'incantation. Nous reviendrons plus loin sur ce faux paradoxe onomastique. Passons, pour l'heure, à l'examen de listes de sibs tuyuka fournies par l'auteur tuyuka Israel Dutra et l'anthropologue brésilien Aloisio Cabalzar, et sur ce qu'elles nous enseignent à propos des principes de classement des collectifs du point de vue autochtone.

Les classements de Dutra et Cabalzar : trois principes complémentaires pour classer les sibs ?

Tableau 5 : « Structure sociale tuyuka : chefs et servants » extrait de Dutra (2010 : 63)

Classification	1 ^{er}	2 ^{ème}	3 ^{ème}	4 ^{ème}
Chefs	Béroa	Ohpaya Dohkapuała	Ohkó Kahpea	« Wehsé Dohkapuała »
Servants	Uhtãmiñałãponã Buabiponã Wihsehtira Kañuya Dohkapuała	Miñoã Dohkapuała Dahsiá Pahkała Dahsiá Mehtãłãgã	Dahsiá Pahkała Dahsiá Mehtãłãgã	Poapiroa Ñamiroã Wehkukahseriá

Sibs tuyuka et leurs fonctions idéales, adaptés de Cabalzar (2009 : 144)

Tableau 6 : Tuyuka du Tiquié, ensemble 1

Sib	Fonction idéale
Opaya	Chefs (nom indigène ?)
Okokapeapona	Maître-de-Cérémonie (<i>baya</i>)
Kumumuapona	Spécialistes d'incantation (<i>basegũ</i>)
Miño	Spécialistes d'incantation (<i>basegũ</i>)
Dasia Pakara	Servants (nom indigène ?)
Dasia Metara	Servants (nom indigène ?)

Tableau 7 : Tuyuka du Tiquié, ensemble 2

Sib	Fonction idéale
Wese	Chefs (nom indigène ?)
Poapiroa	Spécialistes d'incantation (<i>basegɥ</i>)
Ñamiroa	?
Wekɥkaseria	Servants (nom indigène ?)

Tableau 8 : Tuyuka de l'Inambu

Sib	Fonction idéale
Beroa	Chefs (nom indigène ?)
ʁtãmɥñaropnã	Maître-de-Cérémonie (<i>baya</i>)
Buabipona	Spécialistes d'incantation (<i>basegɥ</i>)
Wisetutire	Servants (nom indigène ?)
Kanɥya	Servants (nom indigène ?)

On remarquera que les classifications présentées par Cabalzar et Dutra sont celles qui présentent le plus de similarités, notamment du point de vue de la quantité de sibs (14 pour Dutra, 15 pour Cabalzar) et surtout de leurs noms, bien que des différences notoires soient observables. La différence la plus importante réside dans le système de classification proposé par les deux auteurs. Là où Dutra présente une classification que l'on pourrait qualifier de dichotomique ou binaire, reposant sur l'opposition entre deux positions ayant essentiellement une connotation politique, à savoir celle de « chefs » et celle de « servants », Cabalzar présente une classification comportant quatre rôles rituels et politiques : chefs (fonction pour laquelle l'auteur n'indique pas de traduction en langue tuyuka), maîtres-de-

cérémonie (*baya*), spécialistes d'incantations (en portugais *rezadores*, en tuyuka *basegu*¹⁰⁷) et enfin servants (fonction pour laquelle l'auteur n'indique pas de traduction en langue tuyuka).

Ce dernier modèle est à son tour basé sur le système des fonctions idéales identifié par C. Hugh-Jones (1979) chez les Barasana, qui comporte, comme on l'a vu, cinq rôles rituels et politiques : chefs, danseurs, guerriers, chamanes, servants, le rôle intermédiaire de guerrier étant absent des classifications présentées par Cabalzar car, selon l'auteur, il s'agirait d'une fonction pertinente vis à vis des guerres passées et des raids visant à la capture de femmes, qui n'aurait plus de raison d'être depuis plusieurs décennies¹⁰⁸. On a vu que chez Cabalzar,

¹⁰⁷ On notera que le terme *basegu* est ici employé dans une acception qui renvoie à la figure générique du spécialiste d'incantation, et non pour désigner un spécialiste d'incantation « commun » par opposition au kumu (chamane spécialiste d'incantation). Voir la **note 6** en introduction de la présente thèse.

¹⁰⁸ Cabalzar (2009 : 146) affirme que « la fonction de guerrier, dans le cas des Tuyuka est peu caractérisée » mais que « les guerres passées et la pratique intensive de la capture de femmes » propre au « modèle barasana » semblent correspondre aux guerres passées des Tuyuka. Plusieurs remarques s'imposent ici au sujet des guerres et de la pratique de la capture des femmes. Dans la région du haut Rio Negro, l'existence de raids guerriers visant la capture de femmes pourrait sembler caractéristique d'une forme d'hostilité atténuée propre aux populations tukano orientales. Ces derniers se considèrent encore aujourd'hui comme pacifiques en comparaison des Arawak (Baniwa et Curripaco), peuples au passé guerrier et anthropophage, qui seraient donc caractérisés par une forme d'hostilité et de prédation exacerbée. Chez les Tukano orientaux, l'importance de la capture des femmes dans les relations entre affins, oscillant entre l'amitié et l'inimitié, a été finement observée et décrite par Århem (1983) au sujet des Makuna. Chez ces derniers, « des affins habitant des territoires distincts entre lesquels il n'existe pas de lien ou qui ont des liens distants effectuent des raids entre eux pour capturer des femmes. [...] la capture est en même temps la cause et le résultat de l'hostilité et du conflit ouvert entre les groupes » (Århem, 1983 : 207). L'importance, par le passé, des guerres et la pratique de l'anthropophagie chez les populations arawak de la région a été attestée par plusieurs récits faits par des anthropologues mais aussi par les autochtones eux-mêmes rapportant des guerres passées menées par leurs ancêtres où des hommes étaient capturés chez les peuples ennemis (tukano oriental notamment, voir à ce sujet Journet, 1995 en ce qui concerne les Curripaco). Une telle image a été présentée par les Tuyuka eux-mêmes, lors de ma recherche, notamment par les habitants de São Pedro, au travers de récits où les narrateurs m'ont relaté les attaques dont ont été victimes leurs aïeux de la part des Baniwa. Les Tuyuka de São Pedro comme ceux de Santa Cruz do Inambu ont ainsi mis en avant leur caractère pacifique comme trait distinctif du « nous », par opposition à diverses figures de peuples agressifs et guerriers, comme les Baniwa, les Blancs, ou encore les peuples pratiquant le chamanisme avec usage de *parica* (voir **chapitre 1** et **2**). Cependant, il serait simpliste voir erroné, à mon sens, d'associer les guerres des Tukano oriental, y compris des Tuyuka, à l'unique objectif de capture des femmes. Dans le cas des Tukano oriental il

deux paires, associées au domaine politique et économique d'une part (chef/servant), et au domaine rituel d'autre part (chanteur-danseur/spécialiste d'incantation et de prières), seraient caractéristiques de l'association des sibs entre eux. La première paire correspondrait, selon l'auteur, à une relation fortement hiérarchique sur le modèle de la relation Tukano oriental - « Maku », tandis que la seconde correspondrait à une relation de complémentarité dans le contexte rituel, sans distinction hiérarchique marquée (Cabalar : 146-151).

Passons à présent à la classification de Dutra. Celle-ci éclipse – du point de vue de la « structure sociale » uniquement – les positions de « milieu de tableau » qui existent chez Cabalar : celle de maître-de-cérémonie (*baya*) et celle de spécialistes d'incantation (*basegu*). Les sibs occupant ces deux fonctions chez Cabalar sont redistribués chez Dutra, respectivement vers le haut (les *baya* deviennent des chefs) ou vers le bas (les *basegu* deviennent des servants). On notera que dans la classification de Dutra, il n'est pas exclu qu'un ou plusieurs sibs occupe la fonction de « servants » pour plusieurs sibs chefs : c'est le cas des *Dasia Pakara* et *Dasia Metara*, qui sont « servants » des *Opaya* et des *Okokapeaponã*.

Une autre différence, plus ponctuelle, que l'on observe entre les classifications de Dutra et de Cabalar, réside dans l'ajout chez ce dernier d'un sib, les *Kumumuã*, qui serait le résultat d'une subdivision du sib *Okokapeaponã*. Comme je l'évoquerai plus loin (voir **chapitre 9**), le point de vue de certains de mes interlocuteurs tuyuka appartenant au soi-disant sib *Kumumuã* identifié par Cabalar semble rejoindre la classification proposée par Dutra, dans le sens où ils se considèrent appartenir aux *Okokapeaponã*, bien qu'ils soient les « frères cadets » dudit groupe. On note également des différences orthographiques dues notamment

existe des récits de guerres visant à obtenir le contrôle d'un territoire (cas du Tiquié, relaté dans la collection *narradores indigenas*, FOIRN, 1995-2007) mais aussi de guerres pour « exterminer » des collectifs ennemis, parfois au sein d'un même groupe linguistique (cas des guerres menées par les Tuyuka du clan Béroa sur le Papuri, évoquées dans le **chapitre 1**). De plus, comme il apparaîtra dans la **partie III**, l'analyse des formes d'alliance et des relations d'affinité chez les Tuyuka révèle, à la différence de ce que propose Århem, que le modèle du rapt ne concerne pas nécessairement la relation entre affins distants, il peut avoir lieu, sous une forme plus ou moins mise en scène, entre affins proches, en parallèle avec une négociation d'aspect plus pacifique.

au fait que Dutra n'adopte pas la graphie élaborée par l'école tuyuka, à la différence de Cabalzar. Ainsi *Uhtāmiñalāponā* correspond à *Utāmñāroponā*; *Wihsehtira* à *Wisetutire*, etc.

En quoi les différences dans les classifications présentées ci-dessus nous informent-elles de points de vue distincts, selon les informateurs et auteurs, à propos de ce qui est désigné par « organisation sociale » ou « structure sociale » tuyuka (termes employés aussi bien par Dutra que par Cabalzar), et qui pose notamment la question de la « hiérarchie » ? En ce qui concerne l'aspect onomastique de la question, on a déjà vu que, selon les informateurs, des principes ou logiques distinctes apparaissent en ce qui concerne la façon de nommer les différents collectifs dits « sibs », avec à la base du nom soit un nom sacré (d'incantation) porté par l'ancêtre du sib, soit un nom à plaisanterie (surnom) désignant le collectif. Or, dans les classifications de Dutra et de Cabalzar, la quasi-totalité des noms de clans correspond à des surnoms claniques, un seul d'entre eux, *Buabiponā*, que l'on peut traduire par « descendants de Buabi » étant formé sur la base du nom d'incantation ancestral : Buabi. Cette façon de nommer les sibs, par leur surnom collectif, semble d'ailleurs la plus courante chez les Tuyuka, idée qui a été clairement exprimée lors de ma recherche par un homme tuyuka de la communauté de Puerto Esperanza (Inambu), selon lequel tous les noms de clans seraient des surnoms, c'est-à-dire des noms à plaisanterie.

Du point de vue politique et sociologique, à présent, une différence majeure semble se dessiner entre les auteurs. En effet, du point de vue de Dutra, la position sociale ou statut d'un sib dépend avant tout, premièrement, du rôle qu'il occupe dans une relation binaire : il est soit chef, soit servent, et toujours vis-à-vis d'un autre sib (quel sens y aurait-il, d'ailleurs, à être chef ou servent si ce n'est pas dans un cadre relationnel ?). Je qualifierai ce premier principe, qui correspond, en apparence à une relation de subordination, de l'ordre du sociologique et du politique, de *rapport de préséance relationnel*.

Mais quelle est réellement la nature de la relation qui caractérise les rapports entre un sib « chef » et un sib « servent » ? S'agit-il là d'un simple rapport de subordination ? C'est là un des points où il me semble que la notion de hiérarchie telle qu'elle existe dans la conception occidentale (notamment dans le contexte militaire, religieux ou encore dans le

monde du travail) – et à propos de laquelle plusieurs penseurs tuyuka tels que Higinio Tenório et son neveu Geraldino m’ont clairement affirmé qu’elle était étrangère à la pensée tuyuka¹⁰⁹ – se doit d’être distinguée du principe défini ici comme *rapport de préséance relationnel* qui caractérise le lien entre « chef » et « servant » chez les Tuyuka. Une telle relation comporte des aspects cosmologiques, politiques et rituels propres aux modes de pensée et d’action émiques, que nous nous efforcerons de comprendre dans la suite du présent chapitre.

Comme il est ressorti du discours de mes interlocuteurs tuyuka (voir notamment, le récit de l’histoire de Santa Cruz en **annexe 1**, et le récit de Raimunda commenté dans le **chapitre 10**), la relation entre un sib « chef » et un sib « servant », mais aussi la relation entre « aînés » et « cadets » de façon plus globale – bien que ces deux univers relationnels ne puissent pas être confondus systématiquement – est une relation complexe, dont les différents aspects seront l’objet d’un questionnement approfondi. Dans les discours, récits et pratiques des Tuyuka, donc, il m’est apparu que cette relation ne se définissait, pas avant tout, par un rapport autoritaire, mais bien plutôt par une relation idéalement caractérisée

¹⁰⁹ Pedroso (2013) dans son travail de mémoire, souligne l’inexistence dans les langues tukano oriental d’un concept traduisant l’idée de « hiérarchie », et l’importance de repenser le concept de « hiérarchie » en soi, inadéquat pour comprendre l’organisation sociale et la vision du monde autochtone, auquel l’auteur préfère le concept de *séniorité*. Pour ce faire, Pedroso propose de s’interroger et de critiquer les « images de la hiérarchie » contenues dans les différents travaux ethnologiques portant sur les peuples du nord-ouest amazonien, plus spécifiquement du Vaupés. L’auteur met en perspective notamment les modèles de hiérarchie établis pour traiter l’organisation sociale des peuples de la région au modèle développé par Dumont (1966) pour penser la hiérarchie dans le contexte de l’Inde. Au travers de cette démarche comparative, Pedroso nous avertit qu’« en guise de conclusion, je dirais que Dumont constitue également une lecture utile aux ethnologues du Vaupés dans le sens des leçons qui peuvent être tirées de son effort analytique, notamment de la nécessité d’éviter la projection sur les données ethnographiques de conceptions occidentales, à savoir, éviter de confondre *hiérarchie* et *stratification sociale* et, surtout, éviter la confusion entre *hiérarchie* et *pouvoir* (au sens de pouvoir coercitif), distincts dans le contexte indien aussi bien que dans le contexte du Vaupés » (2013 : 134). La critique de la notion de hiérarchie, tel que ce concept a été formulé dans le contexte du nord-ouest amazonien, mène Pedroso à la conclusion que le principe de *séniorité* propre aux peuples du Vaupés constitue davantage un « mode de production de différences » et un « mode de pensée » qu’une structure sociale fixe, qui serait basée sur des enjeux liés à la « centralisation politique » et à la dichotomie entre égalité et inégalité (idem : 139-140).

par le soin et la générosité des « chefs » vis-à-vis des « servants », en contrepartie d'un ensemble de services, rituels ou non, réalisés par les « servants » pour leurs « chefs »¹¹⁰, ainsi que par un principe de respect ou *considération* des premiers envers ces derniers. Le *rapport de préséance relationnel*, bien qu'il ne soit pas dépourvu de racines « mythiques », semble être un principe de classification voué à se modifier en fonction de l'évolution des relations historiques entre sibs, ce qui ne va pas sans poser de problèmes vis-à-vis de la classification globale, point sur lequel on reviendra par la suite¹¹¹.

Un deuxième principe apparaît, toujours selon la classification de Dutra, selon lequel les quatre ensembles de sibs tuyuka, comprenant des « chefs » et des « servants », sont ordonnés dans un ordre qui va des « aînés » (groupe 1) aux « cadets » (groupe 4). De même, chez Cabalzar, les Tuyuka du Tiquié sont divisés en un ensemble « aîné » (ensemble 1) et un ensemble « cadet » (ensemble 2). Je qualifierai ce second principe de classification d'*ordre de*

¹¹⁰ Au sujet de la relation entre « chefs et employés » chez les Tuyuka, qui est, selon Cabalzar, « représentée de façon paradigmatique par le sib *Opaya*, à un des pôles, et par les *Dasia* à l'autre », l'auteur avertit qu'« il est difficile de trouver un terme approprié pour traduire [cette] relation. Serf, servant, domestique [*criado*], employé, adjudant, aucun d'eux n'exprime bien l'idée ou la relation. La traduction littérale des termes tuyuka n'est pas non plus triviale. Un *Dasia* est un camarade, mais au service de la maison et des vieux, aussi bien au jour le jour que lors des rituels et des fêtes, et il doit savoir quelle est sa place » (2009, note 34 : 146). Cabalzar décrit ainsi la relation : « les *Dasia* vivaient associés aux *Opaya*, c'est-à-dire qu'ils habitaient dans la même maloca ou dans des maisons séparées à proximité, rendant divers types de services, comme le transport de bois et l'aide au travail des jardins, à la construction et à l'entretien de la maison, à la collecte de fruits, à la pêche et à la collecte de coca et de feuilles de *cucura* ou d'*embaúba* pour la préparation de l'*ipadu*. Lors des rituels, ils faisaient des incantations [*rezavam*] et allumaient le cigare, afin de prévenir tous les participants des attaques de n'importe quelle maladie ; ils préparaient le *caapi* ; allaient chercher le *turi* [bois de facile combustion, utilisé comme torche] pour l'éclairage ; et ainsi de suite. Enfin, on attribuait aux *Dasia* les travaux semblables à ceux destinés aux Hupda, de nos jours » (2009 : 147).

¹¹¹ Les principes d'« inversion » et de « réversibilité », liés à des disputes autour des positions hiérarchiques des groupes de descendance (sibs) sont, selon Pedroso (2013 : 133), des aspects caractéristiques de la « hiérarchie » ou plutôt de la *séniorité* des peuples du Vaupés. Les observations effectuées au cours de mes recherches de terrain auprès des Tuyuka du Tiquié et du Papuri, ainsi que le discours de mes interlocuteurs amérindiens, ont fourni de nombreux indices confirmant le caractère réversible des relations entre « chefs » et « servants », dont le potentiel d'inversion s'exprime dans les récits d'origine (ou « récits des anciens » *butoa kiti*, tels qu'ils sont nommés par les Tuyuka, voir notamment Dutra, 2010).

*préséance séquentiel*¹¹². Il est basé avant tout sur une idée d'antécédence : dans un schéma qui évoque la segmentation du corps de l'anaconda ancestral, certains sibs sont « aînés » vis-à-vis d'autres groupes qui sont leurs « cadets », selon l'ordre dans lequel chaque collectif est apparu dans le récit mythique et historique de l'origine des collectifs de langue tuyuka.

Indépendamment qu'un sib soit « chef » ou « servant », il occupe donc une position définie dans la séquence d'apparition, pensée au travers du corps de l'anaconda ancestral. La position d'aîné peut correspondre à celle de chef, et la position de cadet peut correspondre à celle de servants sous certains aspects et dans certaines circonstances. En principe, les groupes « premiers » ou « de tête » sont destinés à être chefs, et les groupes « derniers » ou « de queue » sont destinés à être servants. Mais à la différence du premier principe, qui définit qui est « chef » et qui est « servant » sur la base d'interactions sociales concrètes entre deux collectifs, ce second principe est plus théorique, il n'implique pas qu'il existe des relations sociales effectives entre « aînés » et « cadets ».

Troisièmement, on trouve un principe de classification qui apparaît de façon plus marquée chez Cabalzar comme ayant une place caractéristique dans l'organisation sociale tuyuka globale, et qui a trait à la fonction rituelle idéale d'un sib, avec, notamment, deux catégories « purement rituelles » identifiées : danseurs ou maîtres de cérémonie (*baya*),

¹¹² Le principe d'*ordre de préséance séquentiel* correspond, sous certains aspects, au concept de séniorité (*senioridade*) identifié par Pedroso comme caractéristique de la hiérarchie des peuples du Vaupés, et on les emploiera ici comme synonymes. Tout comme le principe de *séniorité*, le principe d'*ordre de préséance séquentiel* repose sur l'idée d'une classification, basée sur l'antécédence à l'origine de l'émergence des groupes humains, qui distingue les « aînés » des « cadets ». Néanmoins, à la différence du principe de séniorité, le concept d'*ordre de préséance séquentiel* consiste avant tout en un outil analytique visant à décrypter les façons de classer autochtones, et non pas un concept renvoyant à un « mode de pensée » amérindien en tant que fait social total, qui s'appliquerait à tous les domaines de la pensée et de l'action native. Comme je m'efforce de le montrer dans la présente étude, afin de comprendre les façons de classer des Tuyuka et des autres peuples du Vaupés, il est nécessaire de prendre en compte non seulement le concept de séniorité au sens d'ordre ou de séquence d'émergence, mais aussi d'autres facteurs comme le mode d'apparition des collectifs, leur fonction rituelle, et leur implication – ou non-implication – dans un rapport de « chef » à « servant » (*rapport de préséance relationnel*), facteurs qui ne sont pas définis par un lien systématique et nécessaire avec le premier principe. C'est là où réside, à mon sens, la clef de la compréhension des « disputes hiérarchiques » caractéristiques des relations sociales et politiques des peuples de la région.

spécialistes d'incantations (*basegʷ*). Je qualifierai ce troisième principe de classification de *fonction rituelle idéale*, terme se rapprochant d'ailleurs de l'idée de « fonction idéale » (*função ideal*) que l'on trouve chez Cabalzar (2009), mais qui exclut les positions « chef » et « servant »¹¹³ qui ne peuvent être pensées, à mon sens, comme des fonctions rituelles au même titre que celles de *baya* et de *basegʷ* ou *kumu*. Comme son nom l'indique, ce troisième principe est lié à la fonction rituelle occupée par certaines personnes au sein d'un sib, plus particulièrement les aînés du clan, qui a été transmise de génération en génération. Les membres d'un même sib doivent idéalement hériter des savoirs de leurs ancêtres, mais c'est loin d'être toujours le cas – par défaut de transmission ou inaptitude d'un ou plusieurs descendants à assumer de tels savoirs. S'ouvre ainsi la possibilité de redéfinition des collectifs au cours du temps vis-à-vis de leur *fonction rituelle idéale*.

L'idée n'est pas, ici, de nier l'existence de liens entre les trois principes de classification identifiés – au contraire, ces principes qui comprennent des aspects politiques, cosmologiques (rituels) et sociologiques sont inséparables du point de vue autochtone – mais bien de mieux comprendre leur articulation afin de prévenir le risque de confusion entre ces principes¹¹⁴ qui pourrait mener à une interprétation erronée des relations entre sibs qui définissent la constellation des collectifs tuyuka.

Ainsi, le premier principe (*rapport de préséance relationnel*) et le second (*ordre de préséance séquentiel* ou de séniorité) semblent liés de plusieurs manières. Premièrement, dans le sens où les collectifs situés aux deux pôles extrêmes d'un sous-ensemble de sibs

¹¹³ L'argument qui me pousse à ne pas inclure lesdites fonctions parmi les *fonctions rituelles idéales* est qu'en étant attentif au discours des Tuyuka, les positions de « chefs » et de « servant » me sont apparues comme des catégories relationnelles déterminées par le récit d'origine et par sa continuité historique – on dit de tel sib qu'il a été, à tel époque, « chef » vis-à-vis de tel autre qui était son « servant » – et non pas comme des rôles, des spécificités, des qualités, reposant sur des connaissances et savoir-faire qui caractériseraient les membres d'un collectif au travers des générations, comme c'est le cas des fonctions rituelles de *baya* et de *kumu* ou *basegʷ*. Ces dernières peuvent, en revanche configurer une association entre « chef » et « servant ».

¹¹⁴ Les trois principes identifiés ici doivent être pensés comme des outils analytiques visant à mettre en lumière des logiques de classification qui sont à l'œuvre dans la pensée et l'action cosmologique, sociale et politique amérindienne, mais il ne s'agit pas de concepts traduisibles par des concepts autochtones.

donné, à savoir les premiers, les « têtes » et les derniers, les « queues » sont prédisposés à occuper, respectivement, les rôles de « chefs » et de « servants ». Deuxièmement, dans le sens où, si l'on suit la classification de Dutra, il existe une séquence de sous-ensembles de sibs, allant d'un à quatre, au sein de laquelle se distinguent ce que l'on pourrait qualifier des « chefs aînés » et « chefs cadets », ainsi que des « servants aînés » et des « servants cadets », ce qui impliquerait que la séniorité et le statut de « chef » ou de « servant » puissent configurer des relations hiérarchiques au sens politique et socio-économique : il semblerait logique qu'un sib de « chef aîné » puisse considérer de droit un sib de « servant cadet » comme son servant, s'ils venaient à interagir.

En revanche, cela ne signifie pas que les « chefs aînés » soient chefs vis-à-vis des « chefs cadets », ou que les « servants aînés » soient chefs vis-à-vis des « servants cadets ». En ce qui concerne les relations entre « chefs aînés » et « chefs cadets », le calcul hiérarchique, de « préséance » ou de « séniorité » pour reprendre le terme de Pedroso (2013) semble, de fait, conflictuel, ce qu'exprime bien Dutra en prenant l'exemple de son propre sib, les *Wese Dokapua* : « Le groupe *Dohkapua* est constitué de quatorze sibs [...] et [selon] une structure sociale et hiérarchique propre. Dans le groupe il y a trois sibs qui se considèrent « chefs » ou « têtes » : *Beroa*, *Ohpaya Dohkapua* et *Ohko Kahpea*. En plus de ces trois, le sib *Wehsé Dohkapua* (Tuyuka des Jardins) se considère également un sous-groupe chef, pour cette raison il a sa propre structure sociale et n'accepte pas la soumission aux trois premiers qui tentent directement ou indirectement de les maintenir sous leur autorité » (2010 : 63).

Un autre argument central, avancé par Dutra semble relier les principes identifiés ici comme *rapport de préséance relationnel* et *ordre de préséance séquentiel*, à savoir l'idée que c'est au cours du processus d'« émergence » des sibs tuyuka que se donne la relation entre « chefs » et « servants », qui aurait donc une origine mythique ou historique selon les mots de l'auteur, qui explique ainsi la relation entre *Opaya* et *Dasia Metarã* : « les *Ohpaya* aussi ont émergé accompagnés de leurs servants, comme par exemple : *Dahsiá Mehtãlgã* (Petites Crevettes). Pour cette raison historique ils sont considérés les émergents (*Pamũĩ Bahsoká*) » (Dutra, 2010 : 66).

On observe chez Dutra un usage très révélateur du concept d'« émergents » : il est employé pour désigner le sib *Opaya*, signifiant par le même temps un procédé d'apparition (*pamuri*, l'émergence hors de l'eau)¹¹⁵, une préséance dans la séquence des sibs (les *Opaya* sont ainés des *Dasia Metarã*) et, enfin, une relation d'ordre politique (les *Opaya* sont chefs, et les *Dasia Metarã* servants). Si cette citation de Dutra semble indiquer qu'il existerait, dans la pensée native, une correspondance systématique entre les trois ordres en question (procédé d'apparition mythique-historique, ordre de séniorité et relation chef-servant), on verra plus loin qu'en analysant plus en détail la pensée de l'auteur en question, on constate que les rapports entre ces trois ordres sont loin d'être évidents.

Revenons pour l'heure à la question du lien entre les deux premiers principes de classification et le troisième, la *fonction rituelle idéale*, domaine qui s'articule aux relations sociales et politiques entre les sibs ainsi qu'aux rapports de séniorité existant entre eux. Ainsi, comme la classification de Dutra le laisse entendre, et à la différence de ce qu'a observé Cabalzar, un sib qui a comme *fonction rituelle idéale* celle de maître-de-cérémonie (*baya*), comme les *Okokapeaponã*, pourrait être « chef » vis-à-vis de sibs qui occupent la *fonction rituelle idéale* de spécialistes d'incantations (*basegũ*), comme les *Dasia Pakara* et les *Dasia Metarã*, qui du point de vue du *rapport de préséance relationnel* seraient leurs « servants ». Ceci signifierait donc, encore une fois à la différence de ce qui figure chez Cabalzar, qu'un sib peut être à la fois « chef », en vertu du principe de *rapport de préséance relationnel*, et *baya*, du point de vue de la *fonction rituelle idéale*.

Or, certaines *fonctions rituelles idéales* semblent être en lien direct avec le principe de *rapport de préséance relationnel* : les spécialistes d'incantation (*basegũ*) semblent en quelque sorte préposés à « servir », et les maîtres de cérémonie (*baya*), semblent en quelque

¹¹⁵ Nous avons vu dans le **chapitre 2** comment le concept de *pamure* (émergence hors de l'eau) s'oppose à celui de *bauare* (apparition selon divers procédés distincts de l'émergence hors de l'eau) et nous verrons plus loin comment, selon le point de vue de certains interlocuteurs tuyuka, ces concepts sont en lien avec la définition des collectifs de langue tuyuka (sibs), notamment de leur authenticité, de leur fonction rituelle, de leur place dans une séquence de séniorité et de leur statut politique.

sorte préposés à être « chefs ». C'est ce qui expliquerait que dans la classification de Dutra, des sibs comme les *Miño Dokapuara*, les *Poapiroa* et les *Buabiponã*, classés par Cabalzar comme spécialistes d'incantation (*basegũ*), se retrouvent en position de servants.

Ce serait donc le fait même de posséder le savoir et le savoir-faire relatif aux incantations (*basese*) ou de se spécialiser volontairement dans un tel domaine de connaissances et d'action rituelle – mais aussi, peut-être, par le passé du moins, les connaissances chamaniques détenues par les spécialistes appelés *yai*, de l'ordre de la guérison par des techniques spécifiques – qui aurait un lien avec la relation de « servants » à « chefs »¹¹⁶.

¹¹⁶ L'idée que des collectifs possédant des savoirs chamaniques, plus particulièrement dans le domaine des incantations (*basese*), hautement valorisé dans la vision du monde et la socialité des peuples du Vaupés, soient associés à une position de « servants » peut paraître déconcertante à plusieurs titres. Elle ne semble compréhensible qu'en adoptant le point de vue d'une échelle de prestige rituelle où les spécialistes de danse (*baya*) se trouvent au sommet, et où la danse (*basã*) est la performance la plus importante et la plus prestigieuse de la vie cérémonielle et du cycle de vie des personnes et des collectifs de manière plus générale, point de vue qui semble caractériser la cosmovision des Tuyuka et des autres peuples du Vaupés. Dans un tel contexte, les savoirs relatifs aux *basese* seraient, en quelque sorte, relégués, dans le cadre du rituel, à un service de protection cosmique réalisé par un assistant (*basegũ* ou *kumu*), provenant d'un groupe « cadet » afin de garantir la bonne tenue de la cérémonie de danse, orchestrée et réalisée par le *baya*, provenant d'un groupe « aîné » et occupant le rôle d'architecte principal dans le processus visant, au travers de la danse, des chants, et du jeu des instruments, à garantir la fertilité et la vitalité du ou des collectifs humains présents. Mais les connaissances chamaniques (incantations et chamanisme *yai*) seraient-elles réellement le propre de collectifs « inférieurs » du point de vue natif ? Au moment de ma recherche, j'ai pu observer à quel point de tels savoirs et savoir-faire étaient, de plus en plus, l'apanage des « peuples des sources » ou des *igarapés* - comme c'est le cas de sibs tuyuka, pour certains « cadets », ou encore de collectifs comme les Bará – position qui, comme il a été évoqué plus haut, impliquerait l'idée d'une position hiérarchique plus basse ou d'un « degré de personnalité » moins élevé dans la pensée cosmopolitique tukano oriental. Or, à l'inverse, la rareté de tels savoirs et savoir-faire donne, à l'époque de ma recherche, un prestige certain à de tels collectifs de l'amont vis-à-vis des peuples de l'aval chez lesquels de tels savoirs sont en déclin. On a ici, à mon sens, un exemple typique de processus qui implique une inversion dans les structures de prestige politico-rituel traditionnelles et qui fait que des peuples « mineurs » peuvent devenir, sous certains aspects, « majeurs ». En outre, de manière plus ample, le prestige associé au chamanisme d'incantation, tout autant que celui associé au chamanisme de guérison de type *yai*, semble être, à mon sens, un indice supplémentaire indiquant qu'il est difficile de penser l'échelle des sibs tuyuka (et tukano oriental de manière générale) sous les traits de la hiérarchie, au sens d'un principe définissant des relations entre supérieurs et inférieurs, dominants et dominés, une telle vision hiérarchique étant d'ailleurs rejetée par les penseurs tuyuka contemporains.

Les « servants », comme les *Dasia Pakara*, réaliseraient des incantations pour leurs « chefs », notamment dans le contexte des rituels de danse. De même, il semble cohérent d'affirmer que les *baya* sont, de par leurs savoirs et leurs qualités cosmologiques et cérémonielles, des guides, des « têtes » pour utiliser une expression employée par les Tuyuka eux-mêmes pour parler des chefs (« *cabeça* »), puisqu'ils sont, c'est le cas de le dire, ceux qui dirigent les cérémonies.

À première vue, il semblerait que l'*ordre de préséance séquentiel* et la *fonction rituelle idéale* soient des principes relativement plus fixes dans le temps, par contraste au *rapport de préséance relationnel*, ce dernier pouvant se modifier selon l'évolution des relations entre sibs. Ainsi, toujours du point des *Dasia Pakara*, exprimé par un interlocuteur appartenant à ce sib interrogé lors de mon enquête de terrain, si les membres de son clan ont bien « servi » les *Opaya* par le passé, à la suite de mauvais traitements reçus de ces derniers – les *Opaya* ne démontraient pas la reconnaissance attendue vis-à-vis des services rendus par son peuple – les *Dasia Pakara* se sont séparés de leurs « chefs » et ne sont plus, désormais, leurs « servants ».

Dutra relate un processus identique de séparation d'un sib « servant » vis-à-vis de ses « chefs », antérieur à celui relaté par mon interlocuteur, celui ayant eu lieu entre les *Dasia Pakara* vis-à-vis des *Béroa*. Ainsi, selon Dutra :

« Au long de l'existence des Tuyuka, les *Béroa* ne prenaient pas bien soin de leurs frères cadets, les maltrahaient et les maudissaient, pour cela beaucoup de familles du sib *Dahsiá Pahkala* (Grandes Crevettes) prirent leurs distances et rejoignirent les *Miñoã Dohkapuala* et les *Ohpaya Dohkapuala* » (2010 : 66).

Le récit de Dutra, tout comme celui de mon interlocuteur, illustre bien l'idée que la relation de « chef » à « servant », dans les cas où elle se manifeste sous une forme autoritaire et par des mauvais traitements ou une absence de reconnaissance des premiers envers les derniers, est sujette à rupture.

Afin d'être durable, une telle relation doit reposer sur une attitude bienveillante, protectrice et de soin des « chefs » vis-à-vis des « servants », des « aînés » vis-à-vis des « cadets », comme l'exprime bien le passage suivant du récit de Dutra :

« la différence entre le premier sib chef (*Béroa*) et le second sous-groupe chef (*Ohpaya Dohkapuala*) était la suivante : les chefs des *Béroa*, bien qu'ils étaient chefs et maîtres des danses traditionnelles (*bayaroa*), avaient beaucoup de maléfices et, de plus, ne connaissaient pas bien les rituels de chamanisme et d'incantation, tandis que le chef des *Ohpaya Dohkapuala* était une personne accueillante, sympathique et très bonne, qui captivait ses frères cadets ; qui plus est les *Ohpaya* avaient quelques-uns des principaux chamanes (*yaíwa* et *basera*) et maîtres de chants et de danses traditionnels (*bayaroa*) du peuple Tuyuka, qui prévenaient et soignaient les maladies. Les *Ohpaya* n'étaient pas des mauvaises personnes comme l'étaient certains *Béroa*. Ce fut une des raisons pour lesquelles les *Béroa* ne parvinrent pas à unir leurs frères cadets » (*idem*).

Les termes employés par Dutra en portugais pour caractériser la relation entre les *Opaya* (« chefs ») et leurs « frères cadets » *Dasia* (« servants ») sont révélateurs : l'idée de « prendre soin » (« *cuidar* ») et de « captiver » (« *cativar* », verbe qui en portugais peut renvoyer à l'idée de « rendre captif », aussi bien que d'« obtenir la sympathie ou l'amour de »¹¹⁷) – définirait ainsi la relation idéale entre les premiers et les seconds : une attitude bienveillante et protectrice des « aînés » envers les « cadets », ainsi que par l'adhésion et l'affect induit par les premiers chez ces derniers. Une telle attitude des chefs envers leurs « petits-frères » évoque la figure du chef généreux décrite pour de nombreuses populations amérindiennes d'Amazonie (voir par exemple Overing, 1975 au sujet des Piaroa et Guerreiro, 2015 au sujet des Kalapalo).

Le terme portugais *cativar* qui renvoie à l'idée de capturer ou de captiver ainsi que de causer un sentiment d'adhésion chez les « cadets » semble évoquer un processus de familiarisation ou d'apprivoisement qui rappelle la logique relationnelle amazonienne caractérisant le rapport entre le maître et les êtres qui se trouvent sous sa tutelle. Ce qui suggère que la relation aîné-cadet et/ou chef-servant tuyuka serait comparable sous certains aspects aux processus décryptés par Costa chez les Kanamari, où la figure du chef est celle d'un « maître-des-personnes » (*person-owner*) ou « maître-des-corps » (*body-owner*), « une figure singulière qui subsume son peuple à lui-même » (Costa, 2017 : 61).

¹¹⁷ Source : *minidicionário Houaiss*, 4^{ème} éd. 2012.

Cette idée renvoie également à ce que Kelly et Matos (2019) définissent par la « politique de la considération »¹¹⁸, à savoir l'établissement d'une relation d'interdépendance entre les personnes (dans le cadre des relations conjugales, entre parents « réels », entre un chef et son peuple) – basée sur l'influence d'un sujet sur un ou des sujets autres, mais qui implique une certaine dualité, la relation étant réversible – caractéristique des relations de parenté et de la socialité amérindienne dans le contexte des basses terres d'Amérique du Sud. Kelly reprend d'ailleurs l'analyse faite par Rocha (2014) chez les Tupinambá de Olivença des relations de « réciprocité, de soins et d'attention, décrites dans les termes d'une "captivité" mutuelle [... où] "être captif" est la condition et le vecteur des relations et est réciproque dans le sens où il n'y a pas d'issue, on capture et est capturé simultanément » (Rocha, 2014 : 137 cité par Kelly et Matos, 2019 : 410).

En outre, dans la pratique les choses sont plus complexes que le schéma associant fonctions rituelles et fonctions politiques qui vient d'être identifié, et la fonction rituelle d'un sib pourrait n'être pas si fixe dans le temps. En effet, d'une part – comme il a été observé par le passé, et comme j'ai pu l'observer moi-même dans le cadre de ma recherche chez les Tuyuka du Tiquié et de l'Inambu – tous les sibs tuyuka semblent posséder en leur sein des spécialistes dans les différents domaines rituels que sont les incantations (*basese*) et les danses (*basamori*), ce qui limite, dans la pratique, l'idée d'associations exclusives entre un collectif (sib) et une *fonction rituelle idéale*. De plus, d'autre part, la configuration sociale et

¹¹⁸ Selon Kelly et Matos (2019 : 391), l'idée de « politique de la considération » est un concept qui permet de « penser les formes d'action et d'organisation des collectifs amérindiens des basses terres d'Amérique du Sud », qui se traduit avant tout par le fait qu'« être reconnu comme personne, ou occuper la place d'un agent moral, implique d'être sous la considération d'une autre personne », idée que les auteurs proposent de traduire par l'expression anglaise *regard* qui dénote contextuellement le « soin », le « regard » et le fait de « penser à quelqu'un ou à quelque chose d'une manière particulière ». Ainsi, selon les auteurs (*idem*), « être l'objet de considération » évoque le fait d'« être sous les soins », d'« être visible » ou d'« être dans la pensée de quelqu'un ». Bien que l'idée de « politique de la considération » développée par Kelly et Matos (*ibid.*) puisse comporter, sous certains aspects, des points communs avec le concept de « système des *considérations* » développé dans la présente étude, notamment en ce qui concerne les relations entre « aînés » et « cadets », les *considérations* telles qu'elles se présentent chez les Tuyuka ne se présentent pas uniquement en tant qu'expression de relations d'influence et de pouvoir, dynamique qui ressort en premier plan de l'analyse des auteurs en question.

politique des relations entre sibs se donne avant tout selon des rapports historico-mythiques qui définissent et redéfinissent, au fil du temps, la place et le rôle de chaque sib vis-à-vis des autres, comme le montre l'exemple de la relation des *Dasia Pakara* aux *Opaya* évoquée ci-dessus.

Étant donné que les trois principes sont liés dans la définition du statut d'un collectif, qui repose aussi bien sur des facteurs cosmologiques liés aux modes d'apparitions et aux généalogies mythiques (*ordre de préséance séquentiel*), politiques et sociologiques (*rapport de préséance relationnel*) que rituels (*fonction rituelle idéale*), le changement de position d'un collectif dans une de ces catégories provoque ou devrait provoquer des changements de statut vis-à-vis des autres principes de classification. C'est là, à mon sens, une des clefs de la compréhension de ce que l'on pourrait qualifier de « polémiques hiérarchiques » qui sont monnaie courante au cours de l'histoire des rapports entre sibs d'un même groupe linguistique. En somme, il me semble erroné de considérer les principes d'*ordre de préséance séquentiel* et de *fonction rituelle idéale* comme déterminant des structures intangibles, pas plus que le *rapport de préséance relationnel*.

Ceci posé, il faut néanmoins reconnaître que la remise en question de la hiérarchie du point de vue des Tuyuka semble aussi correspondre à un fait de société relativement nouveau, lié pour certains auteurs tuyuka au contact avec les sociétés (brésilienne et colombienne) dans lesquelles ils se situent désormais. Ainsi, on a vu que selon J. Rezende (2007), le « temps des anciens » semblait être caractérisé par un respect profond des relations entre aînés et cadets, tandis que « la dispute pour les espaces/fonctions politiques plus récente est influencée par la soi-disant "civilisation du progrès" ».

De même, bien qu'ayant un point de vue opposé à Rezende sur le bienfondé de tels changements, Dutra, pose la remise en question de la hiérarchie par les Tuyuka des sibs « cadets » vis-à-vis des « aînés » comme un mouvement social et politique qui gagne en puissance du fait de nouvelles valeurs acquises depuis le contact des Tuyuka avec le « monde occidental » – il formule d'ailleurs ses idées en des termes qui rappellent la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (voir caractères gras dans la citation ci-dessous) – mais qui

reste, néanmoins, un mouvement qui existait déjà, selon lui, en tant que phénomène social inhérent à « l'existence humaine ». Ainsi, selon les mots de l'auteur :

Actuellement, certaines traditions Tuyuka, comme par exemple, l'importance de la structure hiérarchique, ne sont plus autant observées, vécues ni respectées. Au contraire, les Tuyuka qui sont en contact avec le monde occidental à travers l'éducation scolaire et le mouvement indigène, qui s'approprient différentes valeurs et concepts religieux et éthiques, questionnent la validité de la structure sociale tuyuka. **Les membres de sibs cadets se considèrent Tuyuka autonomes, libres, indépendants et égaux.** Cependant, ceux qui contrôlent les principaux savoirs traditionnels sont les représentants des sibs "chefs". Ceci est le paradoxe de la politique (pouvoir et liberté) existant chez n'importe quel peuple ou organisation et qui fait partie de l'existence humaine (Dutra, 2010 : 64, caractères gras ajoutés).

La question de la hiérarchie – de son sens du point de vue autochtone et de son lien aux procédés d'apparition des collectifs humains, articulés aux concepts d'« authenticité » et de « copie » – sera abordée à présent de façon plus approfondie, à partir d'informations recueillies auprès des Tuyuka de l'Inambu.

Le point de vue des Tuyuka de Santa Cruz do Inambu : la question de l'authenticité et de la hiérarchie

Lors d'un entretien avec Mandu, alors *capitão* de la communauté de Santa Cruz do Inambu, réalisé en 2017 – dans un contexte où les hommes et les femmes s'étaient rassemblés dans le centre communautaire pour aborder le sujet de « la parenté chez les Tuyuka », sorte d'ordre du jour fixé d'un commun accord entre moi-même et les hommes de la communauté – celui-ci a énoncé, à ma demande, la liste des différents groupes tuyuka (*masoka buri*)¹¹⁹, reproduite ci-dessous :

- 1) *Yukuroparamerã* (groupe résidant à la communauté colombienne de Belém, rio Inambu).

¹¹⁹ L'expression *masoka buri* peut être traduite par « ensemble de gens » (littéralement « tas de gens ») et correspond à un concept que l'on retrouve dans différentes langues tukano oriental, connu dans la littérature ethnologique sous l'étiquette de « sib » (voir discussion *supra* et le **chapitre 3**).

- 2) *Ñorõparamerã* (groupe composé de trois segments, dispersés entre les communautés colombiennes de Puerto Esperanza, Los Angeles, et Puerto Florencia).

- 3) *Paikuroparamerã* (groupe résidant à la communauté de Santa Cruz do Inambu).

- 4) *Buabiparamerã* (au sujet de ce groupe, dont les descendants se trouvent à São Gabriel da Cachoeira, l'informateur n'était pas sûr du nom d'incantation de l'ancêtre, et se souvenait cependant de son surnom : *sipe*, qui signifierait « peint au carajuru »).

- 5) *Pauparamerã* (groupe résidant à la communauté de Trinidad, sur le haut Tiquié colombien, et dont le représentant actuel porte le surnom de *tuburo*).

- 6) *Kamõsoãpo* (nom que mon interlocuteur m'a traduit en portugais par l'expression « saco de mucuim », pour lequel je n'ai pas de traduction, qui correspondrait au surnom du groupe résidant à Bella Vista, sur la rivière Abyiu, affluent du haut Tiquié. Ce sont les descendants de *Nõrõ saigã*).

- 7) *Poaniparamerã* (groupe correspondant aux *Opaya dokapuara*, vivant actuellement sur le haut Tiquié).

Selon Mandu, seuls les sept groupes mentionnés ci-dessus correspondraient aux « Tuyuka véritables », qu'il désigne en portugais par l'expression « *Tuyuka próprios* », ou encore par l'expression « *majoritários* » que l'on peut traduire par le concept de groupes « majoritaires » ou, mieux, « majeurs ». Mon interlocuteur a employé également pour désigner ces groupes l'adjectif « *proprietários* » (propriétaires¹²⁰) et traduit l'ensemble de ces concepts énoncés en portugais par l'expression en tuyuka « *Dokapuara basiro* »¹²¹. Les autres

¹²⁰ L'adjectif « propriétaire » renvoie, a priori, à une des lectures de la hiérarchie des peuples du Vaupés, celle de Jackson (1983 : 75), pour qui la position hiérarchique d'un sib n'impliquerait aucune différence en termes de pouvoir, de richesse ou de style de vie, mais où l'organisation des sibs aurait du sens principalement vis-à-vis de la question de la propriété rituelle et les droits associés.

¹²¹ Le terme *basiro* semble, dans une de ses acceptions, correspondre à une traduction littérale du terme « *próprio* » (« en propre », « en lui-même ») employé en portugais par mon interlocuteur (voir exemple 1 et 4 ci-dessous). Le concept de *basiro* renvoie, de plus, à l'idée d'un être, objet ou collectif « propre », c'est-à-dire meilleur ou supérieur, comme dans l'exemple 2 de la « meilleure viande », ou

groupes tuyuka, dont font partie, entre autres, les *Miño*, *Wese*, *Dasia*, sont qualifiés par cet homme par les expressions en langue tuyuka « *dusari masoka* », « *dusari ponã* », ou encore « *sugera ponã*¹²²», qui renvoient à l'idée de groupes « mineurs »¹²³, c'est-à-dire de

encore au sens d'authentique, comme dans l'exemple 4 de l'« escargot véritable », donné dans le dictionnaire bilingue tuyuca-espagnol :

« **basi(ro)** Pap, Inam, **masĩrõ** Tiq *adj.*

1. mismo. *ej:* yuu basi. yo mismo.

2. para sí. *ej:* Coo basiro ãñurãrẽ yaayigo. *Ella dejaba la mejor carne para sí. (lit: Ella para sí comió la carne buena.)*

3. solo. *ej:* Catasõrõã bũtoá niirã, cũã basiro seeyáya. *Cuando las pavas están grandes, comen solas.*

4. propio. *ej:* Atigá sũũgã masĩrõ mee niĩã. *Ésta no es el propio caracol.»*

¹²² À moins qu'il ne s'agisse d'un malentendu ethnographique, l'expression *sugera ponã* telle qu'elle a été employée par le *capitão* de Santa Cruz aurait donc un sens opposé à celle donnée à ce terme par Cabalzar, qui se base sur des informations recueillies auprès des *Opaya* du Tiquié. Selon l'auteur : « les membres du sib *Opaya* sont, de fait, les "chefs traditionnels" (*sugera*), tandis que les *Dasia* sont des "gens au service de la maison" (*wiseri apera*), aussi désignés collectivement comme "ceux qui travaillent pour les vieux" (*bũtoa apera*) ou, dans des situations rituelles, comme "ceux qui sont au service de la maison en fête" (*muipuri basera apera*) » (2009 : 146-147). Mais s'agit-il là d'un paradoxe, ou de l'expression du caractère relatif de la logique « hiérarchique » rio-négrine ? Si *sugera* est un terme qui renvoie à « ceux qui viennent après », autrement dit les « cadets », il se pourrait bien que les *Opaya*, soient, en même-temps des « gens qui viennent après » vis-à-vis de leurs aînés de l'Inambu, et des « chefs traditionnels » du point de vue des *Dasia*. On aurait, là encore, la preuve que les principes d'*ordre de préséance séquentiel* (qui vient avant, qui vient après ?) et de *rapport de préséance relationnel* (qui est chef, qui est servant ?) ne peuvent être confondus.

¹²³ Il est intéressant de noter qu'en langue portugaise, le terme pour désigner les « frères cadets », « *irmãos menores* », comporte le terme « *menor* » (sing.) qui renvoie à un concept de diminutif de grandeur ou d'âge en l'occurrence (dans la locution en question, on pourrait le traduire par « plus petit », ce qui donnerait « petit-frère »). Or, toujours quand ils s'expriment en portugais, les Tuyuka et les représentants d'autres peuples de langue tukano oriental désignent souvent certains collectifs de leur propre groupe linguistique par la simple expression « *menores* » - qui ne renvoie pas à l'idée de « frères cadets » au sens d'une séquence généalogique au sein d'un même collectif de « frères » - mais plutôt à l'idée que ces collectifs sont « mineurs », c'est-à-dire qu'ils se distinguent de façon qualitative vis-à-vis des « majeurs » (*maiores*), impliquant le fait qu'ils seraient en quelque sorte « moins tuyuka » que ces derniers et qu'ils auraient moins grande importance du point de vue politique. Il faut donc distinguer deux sens de l'opposition « *maior/menor* » issues du « portugais amérindien » des Tuyuka (voir le concept de « *português dos Índios* » de Perrone Moises, 2015) et employées pour qualifier les relations entre personnes ou collectifs d'un même groupe linguistique : un premier sens - quand « *maior* » et « *menor* » sont employés en tant qu'adjectifs qualificatifs se

descendants des gens qui « viennent après ». Ces derniers sibs ont également été désignés par Mandu en tant que « copies », ou encore par le terme portugais de « restos », les « restes ». S'il reconnaît que ces groupes « mineurs », « copies » ou « restes » sont bien des Tuyuka eux-aussi, car ils parlent la même langue que les « Tuyuka véritables », mon interlocuteur considère que seuls les sept groupes cités précédemment forment de façon légitime les *Utãpinoponã*, descendants de l'Anaconda de Pierre.

L'histoire de la relation du groupe de Santa Cruz aux *Wisetutira*, relatée par le *capitão* de la communauté, illustre bien l'idée d'une identité distincte des groupes mineurs vis-à-vis des groupes majeurs, la non-authenticité des « mineurs », liée à un procédé d'apparition distinct, se traduisant par des interactions sociales et politiques caractéristiques de leur relation aux « majeurs ». Ce dernier m'a ainsi expliqué :

« Nos pères avaient des **employés**. Les jours de Dabucuri, ils les envoyaient chercher de la nourriture, de la résine pour la faire brûler. C'était le temps des danses. Les **employés** de Marco [grand-père du narrateur] étaient les gens qui habitent aujourd'hui à Puerto Ibacaba, les *Wisetutira*. Ils allaient chercher de la nourriture pour lui. **Les Wisetutira ne sont pas des vrais Tuyuka**¹²⁴, ils ne sont pas venus avec le Serpent-Pirogue, ils sont apparus ultérieurement, nés des résidus que l'on vomit quand on boit le *kaapi*, qui ressemblent à la pelote d'excréments que fait rouler le scarabée bousier¹²⁵. Ils parlent notre langue mais sont les **derniers**, en Tuyuka *dusari masoka*. Les *Kaneroa* sont aussi des **derniers** ».

rapportant à « *irmão* » - correspond à la relation entre « frères aînés » et « frères cadets » (d'un même sib, segment de sib, ou de sib appartenant au même ensemble, celui des « majeurs » ou des « mineurs »). La relation ainsi définie se traduit par une attitude de respect ou de *considération* - pour employer à nouveau une traduction native - du cadet envers l'aîné - mais en aucun cas un rapport de « patron » à « employé ». Ce premier sens se manifeste notamment dans des relations à plus petite échelle comme des interactions au sein d'un groupe local ou entre groupes locaux voisins. Le second sens de l'opposition « *maior/menor* » intervient quand ces termes sont employés en tant que superlatifs : « *os maiores/os menores* » (« les majeurs »/« les mineurs »), visant à identifier des personnes ou collectifs tuyuka qui se distinguent qualitativement, de par leur origine mythique-historique, en tant qu'« authentiques » ou que « copies » et traduit alors une idée de prédominance politique potentielle d'un groupe sur un autre, pouvant se concrétiser dans une relation de « patron » - « employé » entre deux collectifs (voir l'explication du *capitão* de Santa Cruz do Inambu).

¹²⁴ « não é proprio Tuyuka ».

¹²⁵ Les bousiers sont des insectes coléoptères coprophages. La plupart de ces espèces appartiennent aux sous-familles des *Scarabaeinae* et des *Aphodiinae* de la famille des *Scarabaeidae*. Ils se nourrissent presque exclusivement d'excréments et de résidus de parturitions (ce détail éthologique semble

Parmi l'ensemble des sibs tuyuka qualifiés par le *capitão* comme « derniers », celui-ci a cité, dans l'ordre, les groupes suivants :

-1 *Wisetutira* (Puerto Ibacaba, Inambu)

-2 *Kaneroã* (Los Angeles, Papuri)

- 3 *Dasia Pakara*

- 4 *Dasia Metarã*

- 5 *Wese Dokapuara* (venus du ciel)

- 6 *Miño Dokapuara (ñekusumuã)*, « nos grands-parents, nos ancêtres », apparus également du « vomis du *kaapi* ».

À la lumière des listes de collectifs tuyuka « majeurs » et « mineurs » fournies par le *capitão* de Santa Cruz do Inambu, nous reprendrons à présent le fil de notre réflexion sur le sens des noms des collectifs et des manières de les classer du point de vue natif.

Considérations onomastiques : « nous ne sommes pas des Béroa »

Une première remarque d'ordre onomastique s'impose au sujet des deux listes fournies par mon interlocuteur. La liste des collectifs Tuyuka « mineurs » renvoie exclusivement à des surnoms, qui par ailleurs correspondent exactement à des noms de sibs que l'on retrouve chez Dutra (2010) et Cabalzar (2009). Par contre, la liste des collectifs « majeurs » renvoie à des noms de collectifs qui – à l'exception de l'un d'entre eux, plus précisément le sixième et avant-dernier de la liste, *Kamõsoãpo* – sont tous formés à partir du nom ancestral du groupe auquel est apposé « *paramerã* » qui signifie « petits-enfants de ».

renforcer, par métaphore, l'idée ressortant du discours du *capitão* de Santa Cruz do Inambu, selon laquelle les collectifs tuyuka « mineurs » seraient apparus à partir des « restes » de la naissance des Tuyuka « véritables »). La sous-famille des *Scarabaeinae* est parfois vulgairement appelée vrais bousiers. On trouve aussi des bousiers dans d'autres familles, comme les *Geotrupidae* (avec le scarabée tunnelier). La seule famille des *Scarabaeinae* comprend plus de 5050 espèces (source : Wikipedia).

Ainsi, à titre d'exemple, selon le classement de mon interlocuteur, *Yukuroparamerã* est le nom du collectif tuyuka habitant le groupe local de Belém de Inambu qui se trouve être le premier ou aîné des groupes Tuyuka de l'Inambu et des Tuyuka dans leur ensemble. Le nom de ce groupe aîné est formé sur la base du nom d'incantation ancestral masculin *Yukuro* suivi de *paramerã*, ce qui donnerait, traduit en Français, le nom « petits-enfants de *Yukuro* ». Un fait révélateur, cependant, est que mon interlocuteur a mentionné, en plus des noms ancestraux des collectifs en question, des surnoms ancestraux, et ce uniquement pour les collectifs situés après son propre groupe dans le classement des « majeurs » (plus spécifiquement pour les groupes situés dans les positions 4, 5 et 6).

Il semblerait donc qu'un principe de secret et/ou de respect implique, pour les groupes « cadets », la non connaissance ou l'interdiction de mentionner les surnoms des groupes « aînés ». Pourquoi, cependant, un des groupes, le sixième, a été mentionné d'abord par son surnom, *Kamõsoãpo*, le nom ancestral « sacré » du collectif en question, *Nõrõ saigã*, ne m'ayant été fourni qu'en second lieu et en complément du surnom ? Une des raisons évoquées par le *capitão* comme étant à l'origine du choix de mentionner le surnom ancestral de façon plus marquée que le nom « sacré » a été le fait que mon interlocuteur disait ne pas se souvenir, dans un premier temps, du nom d'incantation de l'ancêtre du collectif en question. Un autre motif d'un tel choix pourrait résider dans le fait que *Nõrõ* étant également le nom ancestral du second groupe des Tuyuka (*Nõrõparamerã*), appeler le sixième groupe par son surnom ancestral (*Kamõsoãpo*) permet de le différencier du groupe aîné. Tout comme pour les *Kamõsoãpo*, dans le cas du quatrième groupe de la liste des « majeurs », *Buabipamerã*, mon interlocuteur n'était pas sûr du nom sacré ancestral mais se souvenait bien du surnom de leur ancêtre : *sipe*, « peint de *carajuru* ».

Si la position de « cadets » d'un collectif vis-à-vis du locuteur l'autoriserait à le nommer par son surnom ancestral¹²⁶, comment comprendre que mon interlocuteur ait choisi de

¹²⁶ L'idée que la plaisanterie, et plus particulièrement l'usage des noms à plaisanterie serait un des aspects qui définirait la relation d'« aîné » à « cadet », mais surtout de « chef » à « servant » ressort de la terminologie employée par les Tuyuka et de leur lecture des récits d'origine. En témoigne la traduction donnée par Cabalzar, qui se base sur les informations fournies par Guilherme Tenório, du

désigner le dernier des groupes « majeurs » par le nom ancestral *Poaniparamerã*, dont on peut d'ailleurs questionner l'origine, plutôt que par le surnom par lequel ledit collectif est le plus souvent nommé parmi les Tuyuka, à savoir « *Opaya Dokapuara* » ? Il me semble qu'un tel choix soit révélateur d'un des aspects de l'usage des surnoms que je traiterai plus en détail dans la quatrième partie de la thèse, à savoir l'expression d'une relation d'amitié et de proximité entre personnes ou collectifs. Or, les Tuyuka de l'Inambu, et plus spécifiquement les habitants de Santa Cruz do Inambu ont un historique de conflit violent avec les Tuyuka du sib *Opaya*, ce qui expliquerait ce choix de nom inusité, *Poaniparamerã*, pour les désigner de la part de mon interlocuteur et l'omission volontaire du surnom clanique *Opaya*, non pas par respect ou *considération* mais, au contraire, comme une marque de distance.

Le choix du *capitão* de Santa Cruz do Inambu est d'ailleurs d'autant plus surprenant si l'on considère que le nom de l'ancêtre apical du sib *Opaya* n'est pas Poani mais Ñorõ (voir Cabalzar, 2009 et Dutra, 2010 : 64), Poani étant cependant le nom d'incantation d'Higino Tenório, leader tuyuka contemporain de première importance, ayant résidé à São Pedro, sur le Tiquié, et participé à la fondation de l'école Tuyuka, mais aussi du grand-père de ce dernier, *Poani Baya* (voir **chapitre 1**). Il se pourrait également que par *Poaniparamerã*, mon interlocuteur ait voulu se référer non pas au sib *Opaya* dans sa totalité, mais uniquement au segment aîné des *Opaya*, formé par les descendants directs de *Poani Baya*. Si tel est le cas,

terme *apegũ*, employé par les Tuyuka pour s'adresser aux Hupd'äh qui remplissaient, pour les premiers, la fonction de « pêcheur, cueilleur d'*ipadu*, porteur de bûches, chasseur », emploi qui s'étendait aux *Dasia* « qui sont les Tuyuka de niveau hiérarchique le plus bas » (Cabalzar, 2009 : 138). « Le terme *apegũ* vient du verbe *apere* qui signifie « plaisanter, jouer » ; *apegũ* serait "celui avec qui je plaisante", celui qu'on a l'habitude d'appeler par son surnom et des expressions de camaraderie ; on dit, *yũ apegũ nii*, quelque chose comme "il est mon camarade" » (*idem*). À l'inverse, Dutra, au travers du récit de son père, Avelino qu'il retranscrit dans son travail de mémoire, explique comment les Tuyuka du clan *Wese Dokapuara* sont « frères cadets » des Tuyuka du clan *Okokapeaponã*, mais ne sont pas pour autant leurs servants, ce qui se traduit par le fait que les aînés des *Wese Dokapuara* ne sont pas autorisés à plaisanter avec eux, selon le récit retranscrit par l'auteur : « bien que nous soyons des frères cadets, nous ne fûmes jamais, nous ne sommes pas et ne serons pas servants d'*Ohkó Baya* et de ses descendants. [...] Depuis l'origine personne ne plaisante à notre sujet. Nous ne sommes les servants de personne. Nous sommes différents » (2010 : 68).

cela voudrait dire que la liste présentée ci-dessus est composée aussi bien d'ensembles reconnus classiquement comme des sibs que d'ensembles correspondant à des segments de sibs.

Passons à présent à une analyse plus détaillée des noms de collectifs listés par mon interlocuteur. Cinq des sept noms mentionnés dans le classement des Tuyuka « majeurs » ne renvoient à aucun des sibs tuyuka nommés par Cabalzar (2009) et Dutra (2010). Seul le nom *Buabiparamerã* pourrait correspondre au groupe *Buabiponã*, identifié par Cabalzar comme un sib de l'Inambu occupant la fonction de spécialistes d'incantation (*baseg#*), bien que, selon mon interlocuteur, les descendants de ce groupe vivraient aujourd'hui à São Gabriel da Cachoeira. En outre, comme on l'a vu, le septième et dernier groupe correspondrait aux *Opaya*, sib tuyuka « aîné » du Tiquié, ou au segment aîné dudit sib.

Les trois premiers collectifs de la liste des majeurs, à savoir les *Yukuoparamerã*, les *Norõparamerã* et les *Paikuroparamerã* correspondent à des groupes résidant sur l'Inambu et le haut Papuri, les premiers à Belém sur l'Inambu colombien, les seconds dispersés entre Puerto Esperanza (Inambu colombien), Puerto Florencia (Inambu colombien) et Los Angeles (haut Papuri colombien), et enfin le troisième à Santa Cruz do Inambu. Or, aucun de ces trois noms ne correspond aux noms attribués par Cabalzar et Dutra au(x) sib(s) tuyuka aînés de l'Inambu, les « *Béroa* » et les « *Utarõmñaroponã* ». Une question se pose, dès lors, au sujet des trois premiers collectifs nommés par mon interlocuteur dans la liste des « majeurs » : doivent-ils être qualifiés de sibs distincts ou sont-ils trois segments d'un même sib ? Correspondraient-ils à trois divisions du collectif correspondant au sib aîné des Tuyuka qui, dans les classements de Cabalzar et Dutra, est nommé « *Béroa* » ?

Une telle question apparaît, en vérité, avant tout comme une « question d'anthropologue », et chercher à y répondre, dans le but d'obtenir des catégories bien établies, comporte le risque perdre de vue la façon dont les Amérindiens eux-mêmes pensent leur organisation sociale¹²⁷. En effet, bien qu'il m'ait affirmé que les trois collectifs en

¹²⁷ Il est nécessaire de bien cerner les enjeux de la définition de ce qu'est un sib et de la délimitation des différents sibs, aussi bien du point de vue de l'analyse anthropologique que de la théorie

question ne formaient qu'un seul et même ensemble, celui des « aînés des Tuyuka », le fait que mon interlocuteur m'ait présenté les trois collectifs en question comme distincts les uns des autres, ayant chacun leur nom – au même titre que son propre collectif est distinct des *Opaya*, ou du segment aîné des *Opaya*, par exemple – suffit, à mon sens, à comprendre que, du point de vue autochtone, chacun de ces collectifs se distingue du point de vue de critères émiques. Plus précisément, à partir de l'idée de subdivision d'un groupe de descendance étendu (les Tuyuka, les *Utāpinoponã* ou *Soāripinoponã*, et/ou les « *Béroa* » ou les « aînés des Tuyuka ») en groupes de descendance séparés, dans un processus caractéristique des récits mythiques/historiques. Cependant, et pour reprendre la démarche de Pedroso (2019), il est intéressant de s'interroger ici sur les motifs qui ont poussé mon interlocuteur à choisir, pour désigner son propre groupe et les deux groupes aînés de l'Inambu, des noms ancestraux sacrés plutôt que des surnoms collectifs, et surtout sur la raison pour laquelle il n'a pas opté pour le nom *Béroa*.

Or, il semble que l'on puisse dire du nom *Béroa* la même chose que Goldman observait déjà à propos du nom Cubeo, bien que l'on se situe ici à des échelles de collectifs différentes : il s'agit dans les deux cas d'un nom exogène qui ne constitue pas, du point de vue du collectif ainsi nommé, une forme d'autodésignation, et qui est au contraire récusé, voire considéré comme inconnu du point de vue des intéressés en tant que nom qui les identifierait. Ainsi, *Béroa* serait surnom collectif, attribué aux groupes tuyuka aînés de l'Inambu par d'autres groupes tuyuka, mais qui n'est pas adopté en tant que nom de groupe par les premiers, du moins en ce qui concerne les habitants de Santa Cruz do Inambu. Et c'est bien ce qui m'est

cosmologique politique et sociale native. Par exemple, ici, il semble clair que les trois groupes « aînés » de l'Inambu forment un même ensemble du point de vue généalogique : ils sont les descendants d'un seul et même ancêtre. Cependant, ils se sont divisés politiquement et géographiquement, ont chacun leurs propres objets rituels (instruments sacrés et caisse d'ornements) et pourraient donc à terme constituer des sibs distincts. La question semble être ici avant tout d'ordre politique : se définir comme appartenant à un seul et même sib signifie qu'il existe une unité et une solidarité entre les différents segments qui le composent, à l'inverse se différencier d'autres collectifs en tant que sibs distincts implique non seulement une séparation d'ordre socio-politique, mais également une distinction de l'ordre du prestige, rituel notamment, entre « aînés » et « cadets ». C'est notamment au travers des récits des anciens (*butoa kiti*), toujours renouvelés, et qui s'étendent jusqu'au passé récent, celui des aïeux connus et nommés, que le narrateur se situe et délimite l'existence de ces distinctions entre collectifs (voir le récit en **annexe 1**).

apparu quand, au moment où nous discutons au sujet des noms des divers groupes composant les Tuyuka, le *capitão* de Santa Cruz do Inambu, en réponse à une interrogation de ma part sur le nom *Béroa*, a déclaré de façon véhémement que ce nom n'était pas leur nom, et qu'il ne fallait en aucun cas les appeler ainsi. Selon le *capitão*, le nom *Béroa* est celui de groupes tuyuka qui habitaient la région à une époque passée, et qui étaient connus pour leur cruauté et pour les guerres qu'ils auraient menées contre leurs ennemis, y compris un groupe tuyuka, les *Kaneroã*, qui aurait été presque exterminé à la suite de ces conflits (voir **chapitre 1**).

L'affirmation de mon interlocuteur, « nous ne sommes pas des *Béroa* », peut bien entendu être interprétée comme le fait qu'il est lui-même conscient que les membres d'autres groupes tuyuka désignent les groupes aînés de l'Inambu par ce surnom. Cependant, elle pourrait aussi révéler d'autres raisons qui associent un nom à une histoire de relation entre groupes, à des changements du point de vue des valeurs collectives et à une logique qui articule façon de nommer les groupes et ordre de préséance. En effet, on pourrait émettre comme première hypothèse l'idée que les trois groupes cités plus haut comme aînés de l'Inambu ne formaient par le passé qu'un seul et même groupe, désigné par un seul et même surnom ancestral, et que leur division aurait mené au rejet, par certains segments ou la totalité des collectifs résultant de l'ancien ensemble, du surnom originel¹²⁸. Une seconde hypothèse serait que l'abandon du surnom en question serait lié à un processus de pacification, évoqué plus haut, qui coïnciderait au rejet d'un surnom évoquant le caractère belliqueux des ancêtres du groupe. Enfin, une troisième et dernière hypothèse serait que du fait qu'il s'agisse de groupes aînés, les collectifs tuyuka de l'Inambu, du moins les habitants de Santa Cruz do Inambu, refuseraient qu'on les appelle par leur surnom et refuseraient leur

¹²⁸ Le fait que les trois premiers collectifs de la liste des groupes tuyuka « majeurs » fournie par le *capitão* de Santa Cruz do Inambu appartenaient et appartiennent encore à un seul et même ensemble a été exprimé par les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu eux-mêmes, qui m'ont affirmé qu'ils ne formaient qu'un avec les groupes tuyuka de l'amont de l'Inambu (habitants de Puerto Esperanza et de Belén). La distinction entre les trois collectifs, exprimée par le *capitão* de Santa Cruz, pourrait donc être interprétée comme démarquant des segments de sibs plutôt que des sibs.

surnom en tant qu'autodénomination, à la différence des groupes cadets comme ceux qui habitent le Tiquié.

Il n'en reste pas moins que si, comme le suggérait C. Hugh-Jones, dans le contexte du nord-ouest amazonien le nom est le collectif (et le collectif est le nom), alors les *Béroa* ne seraient pas des *Béroa*, de même que les Tuyuka ne seraient pas des Tuyuka ?

3) Hiérarchies, modes d'apparition et principe d'authenticité

Poursuivons notre réflexion sur le sens de la « hiérarchie » ou des « hiérarchies » du point de vue des Tuyuka, autrement dit un questionnement visant à mieux comprendre comment les différentes logiques de classement des collectifs de langue tuyuka (sibs) et les logiques relationnelles qui en découlent s'articulent avec des principes d'ordre cosmologique, mythologique et historique (séquence et mode d'apparition des groupes humains, historique des relations entre sibs) ; rituels (fonctions idéales attribués à des collectifs dans le cadre de la réalisation de cérémonies ou dans le cadre quotidien) ; mais aussi de l'ordre du politique et du sociologique. On gardera en tête que l'idée de « hiérarchie » ne semble pas constituer un concept satisfaisant pour rendre compte des modes de penser et d'agir natifs, et la visée sera, en partant des récits, du discours et des pratiques autochtones, d'élucider des concepts qui traduisent, plus justement, la définition des collectifs (sibs), de leur place dans l'univers cosmologique et social vis-à-vis d'ensembles plus englobants (les Tuyuka, l'ensemble des groupes linguistiques tukano oriental), et des relations qui en découlent.

Abordons dans un premier temps les principes de classement qui ressortent des listes données par le *capitão* de Santa Cruz do Inambu et les concepts contenus dans le discours qu'il a tenu au sujet de la différenciation entre les collectifs tuyuka (*masokã buri*, concept qui semble correspondre selon les cas à celui de sib ou segment de sib). Un premier point important ressortant du point de vue exprimé par mon interlocuteur – qui tranche avec le point de vue communément établi à partir des informations données par les Tuyuka du Tiquié – est l'idée que les Tuyuka, en tant que groupe linguistique ne formeraient pas un ensemble homogène de collectifs partageant une descendance commune à partir d'un même Anaconda ancestral (*Utãpinoponã*) mais plutôt deux ensembles de collectifs distincts : celui

des véritables Tuyuka, les « majeurs », et celui des « copies », les « mineurs ». Ces derniers correspondraient à des groupes (sibs) dont l'origine, les conditions d'apparition ne seraient pas les mêmes que ceux des Tuyuka « véritables »¹²⁹.

Il apparaît également de façon claire dans le discours du *capitão* de Santa Cruz do Inambu un lien entre trois principes déterminant la classification des sibs tuyuka et leurs relations : un premier principe, lié au procédé d'apparition, qui distingue les Tuyuka « authentiques » ou « majeurs » des Tuyuka « mineurs » ou « copies » ; un second principe qui détermine un rang ou une séquence à l'intérieur des deux ensembles définis comme Tuyuka « majeurs » et Tuyuka « mineurs » ; enfin un troisième principe qui détermine une position de « patrons » et une position d'« employés » entre deux sibs, avec comme exemple la relation entre le sib *Paikuroparamerã* de Santa Cruz do Inambu et le sib *Wisetutira*. Les deux derniers principes évoqués correspondent, respectivement, aux concepts d'*ordre de préséance séquentiel* et *rapport de préséance relationnel* définis plus haut. Le premier principe est basé, comme on l'a évoqué, sur l'idée de modes distincts d'apparition.

Or, l'idée qui ressort du discours du *capitão* de Santa Cruz est que le principe du mode d'apparition d'un collectif semble intimement lié à ce que j'ai défini comme *rapport de*

¹²⁹ L'idée de principes d'apparition distincts selon les sibs n'est cependant pas avancée par les seuls Tuyuka de l'Inambu, comme le montre le discours d'un homme du Tiquié du segment le plus élevé du clan *Opaya*, qui m'a confié que les groupes *Miño*, *Wese* et *Dasia* avaient une « histoire d'origine distincte des autres groupes tuyuka », origine que les membres actuels de ces groupes évitaient de mentionner, probablement par honte. Cette « histoire d'origine distincte » pourrait correspondre, du point de vue historique, au phénomène d'« adoption » ou inclusion, par le bas, de groupes non tuyuka (hupd'ah par exemple) à l'ensemble des Tuyuka, processus bien décrit dans le cas d'autres ensembles linguistiques comme les Cubeo (voir Goldman, 1963). Comme j'ai pu le constater grâce aux explications d'un homme du sib *Miño* résidant à São Pedro, un tel processus d'adoption peut d'ailleurs se produire entre sibs tuyuka : selon les dires de mon interlocuteur, un homme du sib *Miño* (de sa famille), orphelin de père et de mère, aurait été « adopté » par les Tuyuka de la communauté de Fronteira, appartenant au sib aîné des *Opaya*. L'homme en question et ses descendants sont reconnus comme *Opaya*. Néanmoins, chez les Tuyuka du Tiquié, plus spécifiquement de São Pedro, il ne m'a pas semblé qu'une distinction nette était faite entre Tuyuka véritables ou authentiques d'une part, et Tuyuka « mineurs » ou « copies », d'autre part. Il est possible qu'une recherche de terrain parmi les Tuyuka du haut Tiquié en amont de São Pedro (Cachoeira Comprida, Fronteira, Pupunha, Trindade et Bella Vista), composés majoritairement de membre du sib *Opaya*, de « plus haute hiérarchie », aboutisse à des conclusions différentes, le point de vue de ces derniers quant à la question de l'authenticité des collectifs tuyuka pouvant être plus proche de celui de leurs aînés de l'Inambu.

préséance relationnel : selon un tel point de vue, les collectifs désignés comme « copies » sembleraient être préposés, de par leur origine cosmologique, à être les « employés » des collectifs désignés comme « authentiques », et ces derniers à être leurs « patrons ». On retrouverait là la même logique binaire que chez Dutra, avec des associations entre collectifs « chefs » et « servants », avec la différence, toutefois, que certains groupes comme les *Wese Dokapuara* sont classés parmi les « mineurs » par le *capitão* de Santa Cruz do Inambu, alors qu'ils appartiendraient aux « chefs » selon Dutra (2010).

Penchons-nous de façon plus détaillée sur la question du rapport entre, d'une part le mode d'apparition des collectifs tuyuka, et d'autre part des principes de classement comme ceux d'*ordre de préséance séquentiel* et *rapport de préséance relationnel* discutés plus haut. Reproduisons dans un premier temps les paires d'oppositions conceptuelles qui ont été formulées par mon interlocuteur pour différencier deux ensembles de collectifs tuyuka :

<i>Dokapuara basiro</i>	<i>Dusari masoka/dusari ponã /sũgera ponã</i>
Tuyuka véritables/propriétaires/majoritaires	Tuyuka mineurs/copies/ceux qui sont venus après
<i>Utãpinoponã</i> (émergés du Serpent-Pirogue)	Restes/apparus du ciel, du <i>caapi</i> , de la pluie
Petits-fils	Grands-pères
Chefs	Employés

Plusieurs idées ressortent des paires de termes opposés reproduits ci-dessus. Les Tuyuka du premier groupe, les « majeurs », s'opposent aux Tuyuka du second groupe, les « mineurs » selon plusieurs critères, notamment le mode et la séquence d'apparition, l'authenticité, et l'aspect généalogique. Ainsi, dans la pensée de mon interlocuteur, dire que les premiers sont « majeurs » ou « majoritaires » vis-à-vis des seconds, qui sont « mineurs » ou « minoritaires », signifie que les premiers sont « authentiques » tandis que les seconds

sont des « copies », que les premiers sont apparus de façon antérieure aux seconds qui sont « venus après » ou sont des « restes », que les premiers sont apparus en émergeant de la Pirogue de Transformation tandis que les second sont apparus « du ciel, du *caapi* ou de la pluie », que les premiers sont des « aînés » ou des « petits-fils » (*paramerã*) vis à vis des seconds, qui sont des « grands-pères » (*ñekusumuã*), et enfin que les premiers sont des « chefs » et les seconds leurs « employés ».

Le concept qui paraît le plus opaque du point de vue d'un observateur extérieur est sans doute celui de « grand-père » employé par les groupes « majeurs » pour désigner certains des groupes « mineurs » (mon interlocuteur a désigné plus particulièrement les Tuyuka du groupe *Miño* par cette expression) ou l'ensemble de ces collectifs. En effet, ce terme généalogique suggérerait à première vue qu'il s'agit là de groupes plus anciens, ce qui impliquerait un statut d'aînés. Cependant, dans le langage de parenté – ou pour le dire de manière plus conforme aux concepts natifs, dans les *considérations* – des peuples tukano oriental, comme l'a bien montré Jackson¹³⁰, employer le terme « grand-père » (en tuyuka

¹³⁰ Selon Jackson : « the ranking of sib is continued today with the use of elder-younger sibling terms between members of different sibs. However, in some language groups the difference in rank between certain pairs of sibs is so great that generational divisions are brought into play. This results in an unusual and initially surprising usage of cognatic terminology. A person who belongs to a considerably higher ranked sib than another will address the other as "uncle" or "grandfather". This seemingly incongruous state of affairs is explained by Tukanoans as follows: The first ancestors of all the sibs of one language group were brothers to one another. The eldest brother emerged from the rocks at the rapid first, and the youngest last. However, there were many brothers in the beginning, and obviously there were many years between the birth of the eldest and the youngest brother. By the time the youngest brother emerged at the rapids, the eldest was very old, and had great-grandchildren. Thus, although the eldest and youngest brothers called each other "brother", because many years had passed between their births, the younger brothers were addressing as "grandchild" those individuals in the eldest brother's sib who were close to them in age. This is why, today, when people of about the same age are heard using grandparent and grandchild terms to each other, it is the one who says "grandfather" and who is called "grandson" who is of higher rank » (1983: 74). Cabalzar montre de la même manière que les *Dasia* et les *Opaya* s'appelaient dans le passé réciproquement *y# apeg#* (terme que l'auteur traduit par « celui avec qui je plaisante ») mais que le terme aujourd'hui inutilisé : les *Dasia* sont de nos jours appelés « grands-pères » (*ñekusumuã*) par les *Opaya*. (2009 : 147). Cabalzar montre que l'expression *mari ñekusumuã*, « nos aïeux » (ancêtres) peut cependant être utilisée, dans d'autres contextes, comme forme de démarcation de l'identité du groupe de parents agnatiques, descendants du premier groupe de « frères » qui a donné l'origine à

ñekusumã) pour désigner un collectif peut renvoyer à une idée, au contraire, d'un ordre de naissance ou d'apparition postérieur de l'ancêtre du clan en question vis-à-vis de l'ancêtre du groupe du locuteur. Par conséquent, une personne appartenant à ce dernier groupe, « aîné de *considération* », sera pourtant désigné comme « petit-fils » (sing. *parami*, plur. *paramerã*) par un locuteur appartenant au premier groupe.

Le doute terminologique évoqué ci-dessus ayant été levé, le questionnement portera, à présent, sur le sens et les implications de la différenciation entre collectifs tuyuka « véritables », d'une part, et entre collectifs tuyuka « copies » d'autre part. On a déjà vu plus haut que le critère linguistique n'était pas l'aspect le plus mis en avant par mes interlocuteurs de l'Inambu dans la distinction ainsi opérée entre les deux ensembles de Tuyuka, bien que l'existence de différents dialectes tuyuka soit observée par les Tuyuka, aussi bien du Tiquié que de l'Inambu¹³¹. Nous ouvrirons ici à nouveau une parenthèse comparative, car ce fait

l'ensemble de sibs actuel. (*idem* : 125). C'est le cas notamment dans le récit de l'histoire de la communauté de Santa Cruz do Inambu retranscrit dans la présente étude (**annexe 1**).

¹³¹ Le critère linguistique n'est cependant pas absent dans la définition que donnent les Tuyuka de l'authenticité, du statut et de l'identité de chaque collectif. Ainsi, à propos de Tuyuka appartenant à certains groupes « de dernière classe » comme les *Miño*, mes interlocuteurs de São Pedro m'ont expliqué comment, à leur arrivée à la communauté, ceux-ci ne parlaient pas la « vraie langue tuyuka », et que c'était au contact des autres Tuyuka de sibs plus « élevés », notamment des *Opaya*, qu'ils avaient appris à parler la langue « pure ». Cependant, dans les faits, chez les Tuyuka, les différences de degré de « pureté linguistique », bien qu'elles puissent correspondre du point de vue idéal à des critères de classement des groupes et être censées, par conséquent, être fixes dans le temps, sont en réalité sujettes à des variations et ne correspondent pas toujours à l'ordre de séniorité. Ainsi, les Tuyuka du haut Tiquié, au contact des Tukano, sont passés par une phase d'abandon de leur langue au cours du XXème siècle, qui ne s'est inversée qu'avec la création de l'école tuyuka et la politique de récupération de la langue à partir des années 1990. Par contraste, les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu, bien qu'ainés des sibs tuyuka du Tiquié, reconnaissent le déclin de leur propre langue au profit de la langue tukano. Cependant, ces derniers disent des Tuyuka vivant en amont, sur l'Inambu colombien, qui sont leurs aînés (premiers groupes parmi les Tuyuka « majeurs ») que leur langue est mélangée à celle des Bará. Le critère de l'« origine ethnique » en tant que définissant la « pureté » des collectifs tuyuka et leur position dans une échelle de séniorité n'a pas été affirmée, de mémoire, par mes informateurs tuyuka de façon explicite. Cependant, selon les informations recueillies par Emilio Frignati (communication personnelle), doctorant travaillant chez les Tuyuka de Puerto Esperanza, ces derniers disent des Tuyuka de Belén – bien qu'ils les reconnaissent comme les aînés des Tuyuka – qu'ils n'auraient pas émergé de l'Anaconda-Pirogue, mais qu'ils seraient apparus du ciel

nous mène à souligner une différence importante entre la façon dont les Tuyuka et les Cubeo définissent les concepts d'« authenticité » et de « copie » ou « imitation », ces oppositions conceptuelles étant, il me semble, présentes parmi l'ensemble des groupes Tukano oriental.

Comme le montre Pedroso (2019), chez les Cubeo, c'est la question linguistique (et ethnique) qui est au centre de la définition des concepts de Cubeo « purs » par opposition au concept d'« imitation »¹³². Ainsi, les Cubeo du haut Vaupés brésilien se différencient eux-mêmes des Cubeo « de l'amont » (haut Vaupés colombien) de par le fait que seuls ces derniers parleraient la « langue originale » de leur peuple, étant pour cette raison des « Cubeo véritables », tandis que la langue parlée par les premiers serait « celle des Baniwa et Kuripako » (Pedroso, 2019 : 102). La notion de langue propre est, à son tour, liée à celle de territoire propre ou d'origine, puisque les Cubeo du haut Vaupés brésilien vivent dans un territoire « emprunté aux Wanano » (*idem*). Pedroso conclut que les catégories « pur » et « imitation », employées par les Cubeo pour distinguer les collectifs « cubeo » entre eux, renvoient à des relations basées sur un principe d'asymétrie « en termes métaphysiques » :

à la fin du trajet (à proximité des rapides de Jurupari) pour remplacer le vrai aîné des Tuyuka, reparti au Lac de Lait. Ce fait confirme que, comme on le verra plus loin en ce qui concerne le rapport entre procédés d'émergence et ordre de préséance, que les soit-disant hiérarchies des populations tukano orientales sont sujettes à des inversions frappantes, qui témoignent d'un fort potentiel de réversibilité vis-à-vis des classements et des relations politiques entre collectifs.

¹³² De façon synthétique, selon Pedroso (2019 : 102) la définition des notions de collectif « pur », authentique, véritable, et de collectif « imitation » semble reposer, du point de vue des Cubeo tel qu'il est présenté par Pedroso, sur trois critères principaux interconnectés : premièrement un critère linguistique, le fait de parler, ou non la « langue originale », deuxièmement l'origine ethnique (Tukano, Arawak, Maku) et troisièmement la hiérarchie ou séniorité. Ces critères seraient à la base de l'asymétrie existant dans les relations entre collectifs cubeo « purs » et « imitations ». Un fait marquant pose cependant question : si tous les collectifs cubeo, même les *Hehénewa* (groupe cubeo aîné) sont reconnus comme étant d'origine non-cubeo, qu'est-ce qui définit le degré d'authenticité cubeo du point de vue natif ? Ainsi, dans l'étude de Pedroso (*idem*) la raison pour laquelle, du point de vue cubeo, les *Hehénewa*, qui sont les aînés des Cubeo, seraient des « Cubeo purs » ne ressort pas clairement – étant donné qu'ils sont reconnus comme étant, à l'origine, des Tukano – pas plus que la raison pour laquelle cette origine tukano les placerait à un rang plus élevé que les Cubeo d'origine Arawak.

la langue étant un élément important de la « force » ou « vitalité » du groupe, ne plus parler sa propre langue est conçu comme une diminution de la « vitalité » pour un collectif (*ibid* : 104). Une même idée est traduite chez les Tuyuka par le concept de « pouvoir de l'Indien » (*poterimaraye*) qui est associé par Mandu (*capitão* de la communauté de Santa Cruz do Inambu) à la langue et à la culture de son peuple (voir le récit retranscrit en **annexe 1**).

Du point de vue des Tuyuka de l'Inambu, cependant, comme on l'a vu au travers des concepts évoqués plus haut, c'est avant tout la question du mode et de la séquence d'apparition des collectifs qui semble déterminer leur qualité de Tuyuka « véritables », d'une part, ou de « copies » ou « restes », d'autre part. Cette dichotomie semble correspondre à l'opposition entre les concepts de *pamure* (émergence) et de *bauare* (apparition) définissant les collectifs *Pamuri Masã* (Gens de l'émergence) et d'*Umukori Masã* (Gens de l'Univers)¹³³, et confirmerait donc l'association, déjà esquissée, des collectifs tuyuka « majeurs » au premier ensemble, et des collectifs tuyuka « mineurs » au second. Ce tableau dichotomique bien net ne représente pas toutefois un point de vue unanime chez les Tuyuka, ce qui ressort d'un récit relaté par Israel Dutra à partir des informations recueillies auprès de son père, Avelino Dutra, où ce dernier relate l'origine de « la relation hiérarchique du peuple Tuyuka » (2010 : 64-68).

Dans le récit rapporté par Dutra, une distinction apparaît clairement entre, d'un côté, les groupes dits « servants » qui, de la même manière que les groupes dits « chefs » auraient émergé des rapides de Jurupari (*Sunapoea*) à savoir les *Kañuya Dohkapuala*, *Uhtãmiñalãponã* et *Buabiponã* et, d'un autre côté, les collectifs de « servants » qui seraient originaires des « maisons spirituelles du ciel », à savoir les *Wihsethtira* (ou *Wisetutiria*), *Dahsiá Pahkala*

¹³³ Selon Cabalzar, « dans la langue tuyuka, on différencie deux notions d'apparition des groupes : *pamure*, qui se réfère à l'émergence hors de l'eau, à l'apparition graduelle au travers de la surface de l'eau, et *bauare*, qui correspond à l'apparition, mais pas au concept de transition depuis une vie submergée dans le fleuve. Il existe des groupes de descendance/linguistiques qui se sont transformés en émergeant d'une vie subaquatique, et d'autres qui sont apparus dans l'univers. Même parmi les premiers, certains sibs tuyuka sont apparus après la transformation. En ce sens, les premiers sont des Gens de la Transformation (*Pamuri Basoka*), tandis que les autres sont des Gens de l'Univers (*Umukori Basoka*). Les Desana, par exemple, sont classés par les Tuyuka dans la seconde catégorie » (2009 : 176), voir le **chapitre 2** de la présente thèse.

(*Dasia Pakarã*) et *Dahsiá Mehtãlägã* (*Dasia Metarã*). Cette distinction semble correspondre à une distinction hiérarchique parmi l'ensemble des groupes dits « servants » : les premiers, bien qu'ils ne soient pas nommés ainsi par Dutra, seraient des servants « majeurs », tandis que les second seraient des servants « mineurs », selon l'expression employée par l'auteur.

De plus, chez Dutra, on rencontre, en plus de modes d'apparition distincts propres aux groupes de « servants », deux visions opposées quant à l'équivalence – pour définir la place des différents collectifs au sein de l'ensemble des Tuyuka – entre la position d'« aîné » et le statut de « chef » d'une part, et entre la position de « cadet » et le statut de « servant », d'autre part. Ainsi, d'une part, au moment de l'émergence des groupes tuyuka il est dit que l'émergence du « premier sous-groupe de chefs », à savoir les *Béroa*, est suivie par l'émergence des « sous-groupes qui allaient être leurs frères cadets, leurs servants » (Dutra, 2010 : 64-65). À cet endroit du récit, donc, ainsi qu'à d'autres occasions, l'auteur établit une équivalence entre les paires de positions-statuts aîné-chef et cadet-servant. Un indice linguistique qui confirme cette association est la mention par l'auteur d'un concept en langue tuyuka qui désigne les « servants » : *peolá* (sing. *peog#* ; plur. *peorã*) que l'auteur traduit par les expressions « Maku, esclaves, queue ». L'expression « queue » pour désigner les « servants », qui s'oppose à l'expression « tête », employée pour désigner les « chefs » correspond à un schéma séquentiel où chaque collectif est associé à une section de l'anaconda ancestral.

Cependant, d'autre part, à d'autres moments du récit, Dutra déconstruit l'idée d'une telle équivalence, et ce sur la base de divers motifs liés à des aspects mythiques (processus d'apparition) et au processus historique et politique des relations entre sibs. Deux cas, en particulier, se distinguent, dans lesquels des groupes « cadets » sont qualifiés ou s'auto-qualifient comme n'étant pas des « servants » : les *Wese Dokapuara* et les *Wisetutira*. Les raisons de cette non équivalence entre la position de « cadets » et le statut de « servants » diffèrent cependant pour chacun de ces deux collectifs. Dans le premier cas, celui des *Wese Dokapuara*, il est dit que le collectif en question est bien un collectif « cadet », mais qu'il est le cadet des sibs « chefs », se plaçant en quatrième position, après les *Béroa*, les *Opaya* et les *Okokapeaponã*. C'est pour cette raison que, selon Dutra, les *Wese Dokapuara* sont considérés

comme des « cadets » mais non comme des « servants ». Une explication – puisée dans le processus originel d'apparition des *Wese Dokapuara* et lié à leur fonction rituelle – semble définir, selon l'auteur, le fait qu'ils ne soient pas des « servants », mais qu'ils se distinguent en même temps des autres « sous-groupes chefs » : le collectif en question n'appartiendrait ni aux « Gens de l'Emergence » ni aux « Gens descendus du ciel », mais serait des « Gens des Maisons d'Emergence des chamanes », « maître des rituels de Jurupari et êtres spirituels » ou « servants des *mahsākula* » (*mahsākula ahperá*).

Dans le cas des *Wisetutira*, il s'agirait bien d'un groupe qui, dès l'origine, est désigné comme « cadet » mais aussi comme « servant » des *Béroa*, et c'est au travers d'une sorte de révolte politique que les *Wisetutira* tentent d'inverser la relation hiérarchique qui les lie aux *Béroa*. Ainsi, au moment où ils descendent du ciel, les *Wisetutira* s'auto-proclament chefs des *Béroa* alors qu'ils savent être leurs « servants », et c'est justement par une inversion dans l'emploi des termes de *considérations* que les « servants » tentent de s'ériger en « chefs » : les *Wisetutira* saluent les *Béroa* par la formule « Comment allez-vous mes frères cadets ! » (Dutra, 2010 : 65-66). À la suite de cet événement, selon Dutra – et comme il me l'a été confirmé par le récit, similaire, d'un homme tuyuka de la communauté de Puerto Esperanza do Inambu – les groupes tuyuka aînés de l'Inambu (nommés *Béroa* par Dutra) se seraient mis à s'adresser aux *Wisetutira* par l'expression « chefs », et ces derniers, réciproquement, se seraient mis à s'adresser aux *Béroa* par l'expression « servants », malgré le fait que dans la « hiérarchie traditionnelle », les *Wisetutira* se trouveraient en position de subordonnés des « *Béroa* » (*idem*).

Comment mieux comprendre les catégories d'« authenticité » et d'« imitation » – en lien à la question du mode d'apparition des collectifs – et la façon dont ces catégories s'articulent avec l'univers des termes servant à définir des sphères relationnelles de parenté, plus particulièrement la sphère des « frères-ainés » et « frères cadets » ? Cet univers conceptuel et relationnel pose la question d'un trait particulier au « système du Rio-Negro », défini traditionnellement par l'étiquette « hiérarchie » dans la littérature ethnologique régionale, et qui a été un des points centraux de la réflexion développée dans le présent

chapitre, s'insérant dans la problématique plus générale de la thèse en tant que composante centrale des *considérations*.

En repensant la question de la « hiérarchie » à partir des concepts et discours des Tuyuka liés notamment aux récits mythiques, en prenant en compte les analyses développées par les anthropologues autochtones, on s'est interrogé sur le sens et la validité de ce concept du point de vue émique : la hiérarchie est-elle un concept occidental, étranger à la pensée et aux pratiques amérindiennes ? L'organisation soi-disant hiérarchique observée par les anthropologues serait-elle le résultat du contact interethnique plutôt qu'un aspect « traditionnel » de l'organisation sociale des peuples du haut Rio Negro ? Si le terme « hiérarchie » ne convient pas à la description des dynamiques relationnelles qui existent entre les collectifs amérindiens de la région, comment décrire de façon adéquate cet univers socio-politique, en accord avec la pensée et la pratique native ?

Le thème de la hiérarchie fait débat de longue date chez les auteurs qui se sont penchés sur la question de l'organisation sociale des peuples du haut Rio Negro. Andreello, dans une « réflexion sur les problèmes cosmopolitiques dans le Vaupés » (2013), propose de repenser certains traits caractéristiques des peuples du Vaupés comme l'existence de clans hiérarchisés, l'exogamie linguistique et la règle de descendance patrilinéaire, en tant que « traits mobilisés en règle générale pour produire une image-type de ces sociétés » (*idem* : 3). Andreello suggère que cette « image-type » pourrait résulter des « effets d'un certain style descriptif adopté par l'ethnographie régionale depuis ses débuts, et pris dans une certaine mesure comme non problématique dans des travaux plus récents¹³⁴ » (*ibid*). Afin de repenser cette « image-type », Andreello prend le parti d'adopter la démarche suivante :

¹³⁴ À mon sens, la raison pour laquelle un tel « style descriptif » dont parle Andreello a été adopté par beaucoup d'ethnologues ne provient pas (seulement) d'un parti pris théorique, mais aussi (et surtout) d'une adhésion à certains aspects du discours natif, principalement au discours masculin, et aux idéaux qu'il contient, dans la recherche d'élaboration de modèles sociaux et culturels qui manquent souvent d'un ancrage ethnographique, permettant une vision plus pondérée. C'est une telle attitude qui mène, à mon sens, certains auteurs à placer la descendance en tant que principe premier du point de vue socio-politique et cosmologique et à négliger l'alliance, alors qu'à mon sens ces deux principes sont pour ainsi dire « au même niveau » dans la pensée et dans les pratiques des peuples du Vaupés (voir la discussion dans le **chapitre 8** de la présente thèse).

« L'objectif sera ici d'identifier le langage spécifique employé dans les récits mythiques pour traiter des relations en question, en cherchant ainsi à appréhender d'autres images. L'hypothèse qui sous-tend cette expérience est que la genèse de la parenté humaine est le problème central de ces récits, et que de façon connexe, les processus internes à ce grand nuage de relations sociales qui recouvre jusqu'aujourd'hui la zone étendue du moyen Vaupés et de ses affluents Papuri et Tiquié, peuvent être définis comme une forme de mythopraxis (Sahlins, 1990) – ou peut-être, et il s'agit-là du point important, comme une cosmopolitique » (*ibid.*)

Dans cette même ligne d'idée, Pedroso, dans son travail de mémoire (2013) puis dans sa thèse (2019), s'est interrogé sur le sens et la validité du concept de hiérarchie, en confrontant la théorie des auteurs à ses données ethnographiques recueillies chez les Cubeo du haut Vaupés brésilien. Pedroso souligne que le corpus ethnographique a d'abord traité la hiérarchie dans la région en tant qu'« ordre de séniorité (ordre d'émergence ou de naissance des ancêtres des groupes sociaux) », avec l'idée que les relations hiérarchiques se manifestaient surtout dans le contexte rituel, étant, selon Goldman, peu significatives dans le quotidien cubeo (2019 : 88-89). De même, comme le souligne Pedroso, la hiérarchie est pensée par Buchillet (1983) en tant que relation propre aux contextes cérémoniels/rituels, où se révèlent, selon l'auteur, l'« organisation fonctionnelle » des clans.

Pedroso questionne ainsi une certaine image de la hiérarchie – défendue par des auteurs comme Goldman et Buchillet, mais également S. Hugh-Jones (1979), ou encore Jackson (1983) –, lui trouvant une « relative absence de significations sociales ». Il observe, à l'inverse, à partir de ses données de terrain, que chez les groupes cubeo étudiés : « l'initiative de faire quelque chose visant l'amélioration de la communauté » revient avant tout aux « frères aînés », qui occupent la position de chefs, tandis que les personnes de « dernier degré » ne peuvent prendre ce genre d'initiatives (*idem* : 90). Pour Pedroso, la séniorité a donc bien des implications au niveau sociologique et dénote une certaine asymétrie.

D'autres points de vue, comme celui de Chernela (1993) à propos des Wanano, entrevoient également la hiérarchie comme liée à des relations asymétriques, puisque selon l'auteure les relations hiérarchisées résultent en l'inégalité dans l'accès de certaines ressources : seuls les groupes dits de « haute hiérarchie » auraient accès aux régions plus riches écologiquement ou « succulentes ». Pedroso souligne cependant que l'auteure « sauve

le vieux topos du *Handbook of American Indians* (1948) de l'égalitarisme dans les sociétés de la forêt tropicale » en « montrant qu'une telle inégalité dans l'accès aux ressources n'implique pas des inégalités d'ordre social et matériel », du fait de la redistribution des ressources en question lors des grandes fêtes d'échange dites de *dabucuri* (2019 : 91).

Pedroso conclue, dans sa thèse, que pour comprendre la catégorie de hiérarchie dans le contexte du Vaupés, il est nécessaire de définir les relations asymétriques qu'elle implique et la notion même d'asymétrie (*ibid* : 92), faisant écho à l'appel qu'il avait lui-même lancé en conclusion de son travail de mémoire, celui de « créer un langage analytique à la mesure des mondes autochtones » (2013 : 141).

La comparaison de différentes listes des collectifs de langue tuyuka ou « sibs », fournies par divers auteurs (Brüzzi da Silva, 1962 cité par Rezende, 2007 ; Cabalzar, 2009 ; Dutra, 2010) et par mes interlocuteurs tuyuka de Santa Cruz do Inambu, et plus particulièrement des concepts et des logiques contenues dans ces classements, nous a permis de mieux comprendre ce que la « hiérarchie » et l'asymétrie peuvent signifier du point de vue autochtone, et ce notamment à travers deux aspects de la question : les modes de classement et la nature des relations que ces classements définissent.

Le premier aspect a trait aux modes de classement des collectifs (sibs) et à la façon dont ils s'articulent. Sur ce point, il est apparu que la séparation des différents collectifs tuyuka et leur « division hiérarchique » est toujours conçue, quelles que soient les sources autochtones, comme ayant son fondement dans le processus mythique d'apparition des groupes humains. En revanche, ce qui diffère d'une source à l'autre est la façon dont ces processus d'apparition s'articulent à la définition de différents types de collectifs et à la définition des rapports politiques et sociaux entre eux. En se penchant sur les concepts natifs contenus dans ces classements, il a ainsi été possible de distinguer, en lien avec le concept de hiérarchie, trois ordres de phénomènes : l'*ordre de préséance séquentiel*, le *rapport de préséance relationnel* et la *fonction rituelle idéale* dont nous avons cherché à définir le sens et la façon dont ils s'articulent entre eux. Comme il a été souligné plus haut, les trois principes en question sont avant tout des outils analytiques mis en place dans le but de révéler la

complexité des modes de classement natifs, mais ne correspondent pas à des concepts traduisibles en langue tuyuka.

Les trois principes identifiés ont néanmoins permis de révéler la complexité de l'échelle de séniorité (*ordre de préséance séquentiel*) et de ses implications, qui réside dans la définition de la façon dont elle s'articule au second principe de classement, celui d'un rapport politique et social entre collectifs, qui a été défini par le concept de *rapport de préséance relationnel*. En effet, le premier principe, celui d'ordre d'apparition des collectifs, est tantôt associé à un mode d'apparition et un rôle politique donné : les « aînés » ou plutôt les « majeurs » sont « émergents » (*Pamuri Masã*) et « chefs », tandis que les « cadets », ou plutôt les « mineurs » sont « apparus du ciel » ou de diverses manières distinctes de l'émergence (*pamure*) et sont « servants » ou « employés » ; tantôt pensé comme indépendant d'un mode d'apparition et d'une relation asymétrique entre collectifs : certains collectifs « cadets » ou « mineurs » seraient aussi des « Gens de l'Émergence », et s'ils doivent le respect et la *considération* à leurs « aînés », ils n'en sont pas nécessairement les subordonnés, et peuvent même être des « chefs ».

Il est intéressant de noter que cette seconde alternative dans la vision du lien entre ordre de séniorité et relation politique, qui s'oppose à l'idée de l'association systématique des « majeurs » aux « chefs » et des « mineurs » aux « servants » posée par un interlocuteur tuyuka de Santa Cruz do Inambu, appartenant à l'ensemble de groupes « aîné » des Tuyuka – s'exprime notamment dans la pensée d'un auteur tuyuka issu d'un collectif « cadet », Israel Dutra (2010), issu du sib *Wese Dokapwara*. Selon ce dernier, la validité de la structure sociale tuyuka est remise en question par les « membres des sibs mineurs » qui « se considèrent Tuyuka autonomes, libres, indépendants et égaux », selon un phénomène politique que l'auteur envisage comme faisant « partie de l'existence humaine » (2010 : 64). On observe donc ici un aspect important de la remise en cause, à partir du point de vue émique, du concept de hiérarchie en tant que définissant des relations asymétriques entre collectifs et personnes, qui se baserait sur la définition de l'ordre de séniorité à partir des récits mythiques et historiques et sur ses implications du point de vue politique et social.

Une remarque fondamentale, d'ordre méthodologique, s'impose ici. En aucun cas l'objectif de l'usage des trois principes définis plus haut n'a été d'établir de nouvelles typologies, de nouveaux classements plus « valides », et encore moins d'aboutir à un classement « officiel » qui exprimerait la « Hiérarchie » et l'« Organisation Sociale » tuyuka, en tant que liste unique et véridique des collectifs tuyuka et de la façon dont ils seraient ordonnés. Au contraire, l'objectif recherché au travers des trois principes énoncés a été de les employer en tant qu'outils analytiques pour mieux comprendre les différentes « façons de classer » les collectifs du point de vue de différents collectifs et/ou personnes appartenant à l'ensemble complexe des Tuyuka, ainsi que la définition des relations qui les lient. Les différentes manières de classer et les différents classements autochtones esquissés au travers de cette démarche comparative ont été confrontés entre eux ainsi qu'aux classements élaborés par les anthropologues occidentaux, afin de faire ressortir différentes « images » ou concepts de la hiérarchie ou des hiérarchies tuyuka et tukano oriental de manière plus étendue, et ce en prenant en compte l'aspect diachronique de la question.

Au fil de la réflexion développée dans le présent chapitre, on s'est ainsi efforcé d'envisager de nouvelles « images de la hiérarchie », afin de répondre à l'exigence soulignée par Pedroso (2013) de penser un langage analytique propre à déchiffrer les hiérarchies ou anti-hiérarchies propres au système de pensée et d'action des peuples du Vaupés. Reprenant le constat fait par Cabalzar, Pedroso nous rappelle que « la hiérarchie est le principal mécanisme de production de relations sociales, de génération de différences dans toutes les sphères de la vie sociale ; se répercutant dans les espaces, choses, modes personnes. De la manière dont elle est pensée et exprimée dans le nord-ouest amazonien, elle a d'innombrables associations socio-spatiales et socio-cosmologiques » (Cabalzar, 2009 : 337-338 cité par Pedroso, 2013).

Selon Pedroso lui-même, la hiérarchie serait une « *catégorie qui subsume des relations qui opèrent comme un dispositif potentiel de production/génération de différences qui s'actualise dans certains contextes/moments* » (2013 : 139). Plutôt que de penser en termes de hiérarchie, par opposition à l'idée d'égalitarisme, Pedroso propose de penser « des relations qui se fondent sur l'ordre de séniorité, et le mobilisent comme *langage* de disputes,

comme productrices de différence » car il est selon lui « nécessaire de reconceptualiser, défier [*colocar em "apuros"*] la notion de hiérarchie dans le Vaupés, il est nécessaire de la mettre à distance de la clé traditionnelle qui associe *hiérarchie* et *centralisation politique*, *hiérarchie* et *inégalité*, et oppose *hiérarchie* et *égalitarisme* » (*idem* : 139-140).

Outre la réflexion sur les différentes façons d'ordonner les collectifs, de définir ce qui fait le propre, l'identité, la cohésion de chacun des sous-ensembles et de définir les relations qui les lient, l'objectif a ainsi été d'enquêter sur la « nature » des relations entre collectifs du point de vue des Tuyuka, plus particulièrement des relations dites « hiérarchiques », entre « aînés » et « cadets » d'une part, entre « chefs » et « servants », d'autre part. Et c'est là le second aspect de notre investigation sur la « hiérarchie » : en quoi consiste, finalement, les relations dites « hiérarchiques » entre collectifs tuyuka ? Peut-on parler de réelle asymétrie dans les relations entre « aînés » et « cadets », ou entre « chefs » et « servants », et si oui comment se manifeste-t-elle ?

Comme il a été suggéré dans la réflexion menée jusqu'à présent, la réponse à la question de l'existence et du sens de la « hiérarchie » dépend de la façon dont sont définis de tels concepts, définition qui varie selon les points de vue. Deux images des relations asymétriques, évoquées dans le présent chapitre, sont ainsi apparues dans le discours de différents interlocuteurs et auteurs tuyuka. D'une part, l'idée d'une relation bienveillante, celle d'une chefferie généreuse, se traduisant par des concepts attribués à l'action des « aînés » ou « chefs » envers les « cadets » ou « servants » : celle de « prendre soin », au travers des incantations (*basese*), de redistribution des ressources au moyen d'échanges festifs (*dabucuri*), ainsi que par l'idée de « guider » ou « orienter » les « cadets ».

Mais, d'autre part, selon d'autres points de vue (celui des « aînés » de l'Inambu, notamment), une asymétrie d'ordre métaphysique, pour reprendre l'expression de Pedroso (2019), basée sur la distinction entre authenticité et copie, est apparue dans la conception de la relation chef-servant. Les « servants » seraient ainsi de réels « subordonnés » des « chefs », ce qui se traduit dans le domaine politique et économique : ces derniers doivent accepter les décisions des « chefs » et sont obligés à accomplir des tâches liées à,

l'approvisionnement pour ces derniers. D'autre part, il existerait, dans la relation aînés-cadets l'idée que les aînés auraient un certain pouvoir de décision collectif vis-à-vis de leurs cadets comme le suggère l'ethnographie de Pedroso (2019) chez les Cubeo, et comme j'ai pu l'observer chez les Tuyuka dans le domaine rituel (voir **partie II**) et celui des alliances (voir **partie III**).

Encore une fois, il est important de bien distinguer l'idée de relation entre « aînés » et « cadets » et celle entre « chefs » et « servants », malgré la fusion fréquente de ces concepts dans le discours natif. Si la première vision, d'une chefferie bienveillante, s'applique plutôt à la relation « aînés-cadets », la seconde vision, franchement asymétrique, s'appliquerait plutôt à la relation « chefs-servants ». Mais c'est justement la confusion de ces positions qui justifie, dans le discours des uns comme des autres, que l'on puisse appliquer dans certains contextes ces principes hiérarchiques, « forts » ou « faibles », de façon généralisée et indifférenciée.

D'une manière générale, chez les Tuyuka comme chez leurs voisins tukano oriental, il semble y avoir cependant une nette tendance à remettre en cause ces hiérarchies, en tout cas dans leur sens « fort », et ce même de la part des « aînés ». Cette tendance se traduit d'un point de vue du langage employé, avec l'abandon de la part des « majeurs » de termes comme *peorã* (« servants ») aussi bien pour désigner et s'adresser aux groupes « mineurs » du même groupe linguistique que pour désigner et s'adresser aux Hupd'äh. Comme on le verra plus loin (**partie IV**) d'autres procédés liés aux *considérations* vont dans ce sens, liés notamment à l'emploi de noms à plaisanterie et celui de termes liés à l'établissement de relations de parrainage (*compadrio*). De plus, même du point de vue de l'emploi des termes de parenté « traditionnels » (*considérations* au sens strict) il y semble y avoir du changement : certains groupes co-résidents des Tuyuka, comme les Bará de Bella Vista (haut Tiquié colombien) m'ont ainsi déclaré avoir abandonné volontairement et consciemment l'usage des termes « frère aîné » et « frère cadet » entre personnes appartenant à des collectifs distincts (sibs ou segments de sibs du même groupe linguistique), afin d'abolir le caractère hiérarchique des relations entre personnes et collectifs, qui génèrent des tensions et des conflits.

Du point de vue ethnographique, la comparaison entre le cas d'un groupe local tuyuka du Tiquié (São Pedro) et de l'Inambu (Santa Cruz do Inambu) confirme l'idée déjà présente chez Goldman (2004) et confirmée par des ethnographies plus récentes (Andrello, 2016) que les groupes placés à un échelon « supérieur » du classement semblent porter beaucoup plus d'intérêt et avoir plus de scrupules vis-à-vis de la « hiérarchie » que les groupes placés à un échelon « inférieur ». Il est en effet apparu que les groupes « aînés » se distinguaient notamment des « cadets » par leur façon de nommer les groupes de descendance, ainsi que par leur définition de principes distincts servant à identifier et à classer les ensembles et sous-ensembles de collectifs (ensembles de sibs, sibs).

La question des classements des collectifs de langue tuyuka (sibs) et de leurs interrelations, telle qu'elle s'est posée notamment au travers des récits mythiques et historiques et des concepts mobilisés pour les décrire par différentes sources, membres de collectifs distincts, s'est révélée d'une grande complexité. Sous certains aspects et selon certains points de vue – celui des sibs aînés de l'Inambu plus particulièrement – les concepts d'authenticité ou de collectifs « véritables », par opposition à celui d'imitation ou de « copie », sont apparus comme centraux dans la façon de classer et d'identifier les sibs. À la différence du concept de séniorité (*ordre de préséance séquentiel*), définissant des sibs « aînés » et « cadets » selon leur ordre d'émergence, la question de l'authenticité distingue des sibs « majeurs » et « mineurs », selon leur mode d'apparition, et justifie des relations potentielles entre « chefs » et « servants » (*rapport de préséance relationnel*).

Les deux principes de classement se rejoignent cependant sur deux points. Premièrement, la séniorité impliquerait un rapport de subordination uniquement en ce qui concerne les collectifs situés à ses deux pôles extrêmes : les premiers (chefs ou « majeurs ») et les « derniers » (« servants » ou « mineurs »). Deuxièmement, séniorité et relation chef-servant seraient en rapport avec le principe de fonction rituelle idéale, plus spécifiquement vis-à-vis des rôles paradigmatiques de *baya* (aînés, chefs) et de spécialistes d'incantation, *kumu* ou *baseg#* (cadets, servants).

Il me semble ainsi que le principe de *séniorité* opèrerait de deux manières : d'une part, d'une manière générique, mythologique, l'échelle de *séniorité* définirait un degré de prestige selon une logique séquentielle et d'autre part, elle définirait de manière socio-politique des relations potentielles de subordination/coopération quand il est question de groupes situés aux pôles extrêmes (majeurs et mineurs) et/ou quand il s'agit de groupes ayant comme fonction rituelle idéale celle de *baya* (chefs) et de spécialistes d'incantation (servants). Ceci suggère deux sens distincts du concept de *considérations*, sur son versant agnatique : d'un côté un aspect de classification, de séquentialité, lié à la définition d'un degré de prestige cosmologique, rituel, mais qui ne se traduit pas nécessairement dans les relations sociales concrètes. D'un autre côté un aspect sociologique, relationnel, qui définit des relations de respect et de coopération dans le domaine rituel et dans d'autres domaines de la vie sociale entre groupes ayant la fonction *baya* et de *kumu* ou *basegu*, c'est-à-dire de « chefs » et de « servants ».

Il est toutefois important de souligner à nouveau que les manières de classer et les classements qui en résultent sont toujours sujets à polémiques. Ainsi, l'idée d'authenticité est liée à une vision des collectifs tuyuka qui crée des clivages là où d'autres conceptions conçoivent une homogénéité et une unité. En effet, bien que les Tuyuka de l'Inambu (du moins les habitants de Santa Cruz do Inambu) reconnaissent que tous les sibs tuyuka sont Tuyuka (*Dokapuara*) de par leur langue, ils font la différence entre des Tuyuka véritables, « majeurs » ou « propriétaires » et des Tuyuka mineurs, « restes » ou « copies », seuls les premiers étant conçus comme étant en propre des *Utāpinoponã*, « descendants de l'Anaconda de pierre ». Une telle dichotomie semble renvoyer à ce que Jackson concevait comme un des principes centraux du « système du Vaupés », celui d'« identité différenciée », selon lequel l'ordre hiérarchique est une base, définissant « la possession d'un degré plus ou moins élevé de rang, de supériorité morale, de pureté cérémonielle, et ainsi de suite » (1983 : 103), idée qui rejoint à nouveau celle d'asymétrie métaphysique développée par Pedroso (2019). À l'inverse, les Tuyuka du Tiquié, du moins les habitants de São Pedro (*Mõpoea*) semblent concevoir l'ensemble des collectifs tuyuka comme appartenant à l'unité des *Utāpinoponã*.

Mais si pour les Tuyuka de l'Inambu, du moins les habitants de Santa Cruz, il y a une association nécessaire entre une origine mythique définissant des « majeurs » et des « mineurs » et un statut politique, celui de « chef » ou de « servent », selon le point de vue de penseurs issus d'autres sibs comme les *Wese Dokapuara*, les procédés d'apparition, pas plus que le principe de séniorité, ne définissent des relations de subordination de manière nécessaire entre les sibs. De telles relations sont sujettes à des ruptures et à des inversions, selon une logique qui prévaudrait depuis les temps mythiques, où les « derniers » pourraient devenir les « premiers », ce que Pedroso (2013 : 133) identifie comme les principes d'« inversion » et de « réversibilité » caractéristiques des disputes hiérarchiques du nord-ouest amazonien. De plus, la relation entre « chefs » et « servants » a elle aussi été définie de manières distinctes selon les points de vue. Pensée avant tout sous le prisme de la subordination, sous le modèle de la relation entre « patrons » et « employés » par les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu, une telle relation serait au contraire marquée par une attitude bienveillante et de soin des « chefs » envers les « servants », selon le point de vue des récits rapportés par Dutra (2010).

* * *

Les **chapitres 2, 3 et 4** de la présente thèse se sont présentés sous la forme d'une réflexion – dans le contexte du haut Rio Negro-Vaupés et en partant plus spécifiquement du point de vue des Tuyuka – sur la définition des collectifs et de leurs relations, autrement dit sur l'« organisation sociale » des peuples de la région, en lien avec les récits mythiques ou récits anciens (*butoa kiti*), les discours natifs et concepts qu'ils mobilisent, et notamment vis-à-vis des noms attribués aux collectifs et employés pour les désigner, délimitant différentes échelles d'un « nous » vis-à-vis de différentes échelles de collectifs « Autres ». La démarche suivie jusqu'à présent pourrait donc être définie comme correspondant à la méthode qu'Andrello propose d'adopter afin de repenser « l'image traditionnelle des peuples du Vaupés contenue dans la littérature ethnologique régionale », visant à « identifier le langage spécifique employé dans les récits mythiques pour traiter de ces relations, afin

d'appréhender d'autres images » (Andrello, 2013 : 3, cité par Pedroso, 2019 : 92). Selon Andrello, comme on l'a vu plus haut, les récits en question, dont le problème central réside dans la « genèse de la parenté humaine » peuvent être pensés comme une forme de « mythopraxis » ou d'une « cosmopolitique » (*idem*, 2019 : 93), et c'est en s'efforçant de saisir ces logiques natives que l'on a pu atteindre un regard nouveau sur la question qui nous intéresse ici.

En effet, tout au long de la réflexion menée dans le **chapitre 3**, portant sur le thème de la définition des collectifs du point de vue des Amérindiens qui peuplent la région du haut Rio Negro – Vaupés, le sens et la portée de certains ensembles de grande ampleur définis dans la littérature ethnologique, comme la « phratrie » et le « groupe linguistique », ont été questionnés. Le caractère plus (phratrie) ou moins (groupe linguistique) artificiel de ces catégories établies par les anthropologues, ainsi que la question de l'unité socio-politique à laquelle ils renverraient ont été soulevées, et on a tenté d'y répondre en prenant en compte les concepts autochtones, notamment les noms, propres et descriptifs, donnés ou non aux collectifs, ainsi que les critères définissant l'appartenance d'une personne ou d'un collectif plus réduit à ces collectifs plus amples, et enfin les aspects relationnels (de parenté) liés au classement d'une personne ou d'un collectif dans tel ou tel ensemble.

Plus précisément, il est apparu, tout au long des **chapitres 3** et **4**, que du point de vue autochtone, ce qui importait n'était peut-être pas, à la différence de ce que cherchent à faire les anthropologues, de définir des ensembles, des groupes sociaux circonscrits, mais plutôt de définir des types de relations d'ego vis-à-vis d'une personne ou d'un collectif, idée qui dans le discours tuyuka en portugais est traduite par le concept de *considerations*.

Un fort contraste apparaît d'ailleurs entre, d'une part, un vocabulaire anthropologique issu de l'ethnologie régionale qui a produit une multitude de concepts tels que « phratrie », « groupe linguistique », « groupe exogame simple ou complexe », « sib », « segment de sib », « nexus régional » (Cabalar, 2009) et, d'autre part, des concepts descriptifs employés par les Amérindiens eux-mêmes, tels que, chez les Tuyuka, « *basoka* » (« gens »), « *yabu* »

(« ensemble ») ou « *masoka buri* » (« ensemble de gens ») qui semblent bien plus généraux¹³⁵.

En résumé, la réflexion développée jusqu'ici a révélé plusieurs sens et aspects des *considérations* – thème central du questionnement de la présente étude – lié au versant agnatique de ce concept. Les *considérations* se traduisent, dans l'univers des sibs tuyuka et de leurs interrelations, d'une part par une idée de reconnaissance et de respect entre agnats (frères aînés et cadets), qui se traduit par le fait de se « considérer entre frères » (voir récit du *capitão* de Santa Cruz en **annexe 1**), mais aussi par l'emploi de noms liés à l'ancestralité et à l'authenticité d'un collectif. Cette idée se traduit par l'usage des noms de sibs et des noms d'Anaconda ancestral.

D'autre part, les « *considérations* » se manifestent dans le cadre de la relation « aîné-cadet » pouvant être associée, dans certains contextes, à la relation « chef-servant ». Celle-ci s'est manifestée par des relations complexes, impliquant le soin, la coopération dans les domaines rituels et de l'approvisionnement, et, du point de vue terminologique, par l'idée que les « majeurs » peuvent plaisanter (faire usage des noms à plaisanterie) vis-à-vis des « mineurs », mais pas l'inverse. Dans la partie suivante de la présente étude (**partie II**), on se penchera sur l'univers des fêtes qui est au cœur de la thèse car, comme on le verra, il s'agit du lieu où s'expriment différentes sortes de *considérations* mais aussi où elles se négocient et se transforment¹³⁶. Les fêtes font le lien entre les différents sens de « *considérations* » : celui lié aux rapports entre frères aînés et frères cadets (relations entre agnats), à l'ancestralité et à l'origine, entrevu dans la **partie I**, et celui lié à l'alliance, aux relations

¹³⁵ Ce contraste ressort de façon frappante dans un tableau intitulé « Collectifs indigènes du nord-ouest amazonien (locuteurs de langues différentes) » élaboré par J.R.R Barreto (2012 : 76) où l'auteur met en perspective les notions « tukano », « anthropologique » et « ethnologique » des collectifs du nord-ouest amazonien.

¹³⁶ Pedroso souligne d'ailleurs que, dans le Vaupés, l'idée que la hiérarchie est sujette à une « actualisation contextuelle » se traduit dans l'univers de la fête de *caxiri* : « en effet, affirme Rocha, le recours à la description de la fête de *caxiri* « sert à montrer que la hiérarchie n'est en rien une "loi", c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une coutume réifiée qui opère de manière omniprésente dans la société, mais plutôt d'une forme discursive d'établissement de différences, différences qui sont toujours contextuelles » (Rocha, 2012 : 174 cité par Pedroso, 2013 : 139).

d'affinité et aux règles de mariages, qui sera étudié dans la **partie III**. La **partie IV** consistera en une réflexion synthétique sur le système des *considérations* et la façon dont il articule ces différents univers relationnels.

Partie II Fêtes de boisson et de danse

Parafraseando Manuela Carneiro da Cunha (1975:15), diria que o código da festa não é um recurso metafórico, mas o meio mais fiel de expressar o pensamento dos índios quanto aos fundamentos do que temos chamado de socialidade, e que eles expressam em variantes de “nosso modo de viver (bem)” (Perrone Moisés, 2015: 8).

A embriaguez do cauim é principalmente uma morte dos homens provocada pelas mulheres (Lima, 2005: 255).

Qu'est-ce qu'une fête chez les Tuyuka ?

Outras ambiguidades etnográficas que existem são sobre os rituais e festas indígenas, [...] que na tentativa de definir o que são ritos religiosos ou “profanos” também criam equívocos. (Dutra, 2010: 27)

Não há aqui uma oposição sagrado/secular, e sim formas individuais e coletivas de comunicar-se com o mundo não-humano e que possuem diferentes consequências. [...] as festas de caxiri operam um congraçamento entre diferentes tipos de gente para promover a oposição entre a coletividade humana e o mundo não-humano, de onde provém, contudo, as condições de humanidade. (Sztutman, 2006 : 46)

A chave das “políticas ameríndias” é a festa – não o que chamamos de ritual, nem o que chamamos de festa, mas o que eles chamam de festa. (Perrone Moisés, 2015 : 17).

La présente partie propose une réflexion sur une constellation d'événements dont la définition et l'articulation à l'univers social et culturel dans lequel ils ont lieu n'est pas acquise d'avance. Du point de vue d'un observateur extérieur (en l'occurrence un anthropologue occidental), les événements en question pourraient a priori être qualifiés de « fêtes » mais l'enjeu sera bien évidemment de questionner ce qu'ils représentent du point de vue des Tuyuka et de leurs voisins.

Afin de donner quelques pistes pour cerner l'objet de la présente partie, soulignons d'emblée que les événements qui y seront décrits et discutés se distinguent tous – entre autres aspects – par le fait qu'ils donnent lieu à une sociabilité intensifiée et à un considérable déploiement d'actions, de discours, pensées et performances qui, toutes, de façon simultanée ou séquentielle, soit construisent soit, au contraire, défont des liens, façonnant ou défaisant les collectifs et les personnes qui les composent.

Du point de vue du chercheur, ces moments se distinguent également par la richesse et l'importance des informations qu'ils peuvent révéler, l'observation participante et le

dialogue avec les personnes présentes contribuant à une intégration accrue au collectif. Les différents épisodes qui me sont apparus comme « festifs » auxquels j'ai pu participer chez les Tuyuka et leurs voisins ont bien été le climax de ma recherche de terrain. Et aussi, un point culminant en tant qu'expérience humaine.

La participation à la fête n'est pas seulement de l'ordre de l'intellect, de la réflexion, elle est aussi physique, elle implique un contact intime – à l'humain et au non humain – par les substances, les émotions et les affects, les actions et les performances. Substances, corps, pensées sont en contact et établissent des connexions entre les êtres, les objets, les flux... On donne de sa personne, et on reçoit des autres personnes. C'est d'ailleurs un apprentissage de l'échange et des échanges, constitutifs de la personne et des collectifs, dans un équilibre toujours fragile d'ouverture et de fermeture. Le fait de participer aux fêtes et de les endurer du début à la fin (en particulier pour les grandes cérémonies) m'a permis de saisir « du dedans » certains aspects fondamentaux de la culture des Tuyuka, tout en me faisant entrevoir les indices cruciaux pour la compréhension de la signification de ces divers événements. Les fêtes ont été des occasions où je me suis rapproché de mes interlocuteurs, elles ont constitué le vecteur principal de mon intégration parmi eux. Les événements festifs m'ont permis d'en apprendre beaucoup sur le thème principal de mon investigation, celui des mariages notamment, ainsi que d'observer les interactions entre les personnes et groupes dans la pratique, et non plus seulement au niveau des discours.

L'expérience réitérée – notamment lors des grandes cérémonies de danse *basamori*, mais pas uniquement – consistait à se forcer à rester jusqu'au bout de la fête, durant souvent plus de 24 heures sans pause. Il fallait endurer sa longueur et sa rudesse pour le corps et l'esprit, et ingurgiter toutes les substances que ma position d'homme me permettait (sans y être obligé) de consommer. Tout cela mène à un dépassement de soi et provoque, dans le cas où l'épreuve est surmontée, un endurcissement par le contact à un autre monde, une sorte de renaissance, débouchant sur une impression très forte, au lever du jour, d'avoir survécu à une épreuve, d'avoir même revécu. Et c'est là, je le pense, un des sens de la fête tuyuka – qui ne se restreint pas, à mon sens, aux dits « rituels » ou « cérémonies » – qu'on ne

peut saisir qu'en vivant cette expérience : une presque mort qui permet de renaître dans un nouveau corps et un nouvel esprit.

La récréation (et la récréation) par la profusion de pensée, de savoir, de fertilité, à partir d'un état de chaos, un contact au monde des ancêtres qui donne la puissance vitale nécessaire à administrer et à protéger le monde des vivants, c'est ce qui est recherché de façon très visible dans les cérémonies dites « de Jurupari », liées au processus dit d'« initiation masculine », déjà superbement décrit par S. Hugh-Jones (1979), et dans d'autres grandes festivités des Tuyuka auxquelles j'ai pu participer. Il y aurait ainsi, dans le rituel, une logique similaire à celle que l'on trouve le mythe d'origine « général » des peuples tukano oriental, maintes fois retranscrit (voir par exemple Reichel-Dolmatoff, 1973 ; S. Hugh-Jones, 1979 ; collection « *narradores indigenas* », FOIRN, 1995-2007), où le personnage portant, dans la version tuyuka, le nom d'Urumo, en étant brûlé, donne naissance aux instruments sacrés (voir **chapitre 2**)¹³⁷.

Mais c'est aussi dans les pratiques quotidiennes de l'agriculture sur brûlis, dans la fabrication des pirogues et de la poudre de coca *ipadu*, que s'exprime un principe où l'incendie, la prolifération sonore, l'effervescence des sens et des pensées, établit un nouvel ordre créateur¹³⁸, non sans dangers pour les personnes qui en sont les acteurs. Et dans la fête

¹³⁷ Selon S. Hugh-Jones, la signification des *He* (principe correspondant à la fois aux instruments sacrés, aux ancêtres et à un principe vital) est ambivalente. D'un côté, ils renvoient à des épisodes mythiques où les personnages sont brûlés et donnent naissance aux instruments ou aux plantes sacrés, et ils sont associés à une mort symbolique des participants du rite qui sont « tués » par la consommation en grande quantité de tabac à priser, pensé comme « feu destructeur ». D'un autre côté, la répétition du rite signifie l'immortalité des héros mythiques, et le caractère périodique, d'oscillation lié à la pensée des Barasana pour lesquels « les âmes renaissent en tant qu'enfants » (1979 : 161-162).

¹³⁸ On remarque ici que des instruments de navigation physique et spirituels importants (*ipadu*, tabac, pirogue) doivent passer par l'épreuve du feu pour être créés et potentialisés. Étonnamment, chez les Tuyuka le *caapi* (ayahuasca) échappe à cette règle et n'est pas bouilli, à la différence de ce qui est pratiqué par d'autres populations amérindiennes d'Amazonie (Huni Kuin par exemple), le feu n'intervenant donc pas dans sa préparation. Cette boisson hallucinogène – dont la consommation a été remise au goût du jour chez les Tuyuka au bénéfice du processus de « revalorisation culturelle » en cours depuis les années 1990 (voir **chapitre 1**) – pratique qui se trouve au centre du processus d'apprentissage pour les spécialistes rituels tels que le *baya*, le *kumu*, ou le réciteur (*wederige higu*) – reste néanmoins une substance solaire : elle est toujours préparée à l'extérieur de la grande maison,

cette expérience replète de dangers mais indispensable à la vie n'est pas, à mon sens, réservée aux chamanes ni aux seuls hommes. Elle se doit d'être vécue, à la mesure des capacités de chacun, par tous les participants de la fête : hommes, femmes et même enfants, auxquels, quand ils sont encore en bas âge, on donne à boire une goutte de *caxiri* afin qu'ils fassent partie de la célébration collective. La fête apparaît donc, on l'aura compris, comme une des expériences les plus intenses du point de vue ethnographique, social, cosmologique, ainsi que du point de vue des rapports entre les genres. C'est une expérience intime pour la personne, qui développe une réflexion profonde sur soi et sur le monde et dans le même temps une expérience de l'altérité, dans le rapport aux autres et au monde.

Mais qu'est-ce qui définit la fête chez les Tuyuka et leurs voisins ? Est-ce la boisson ? La bière de manioc (le *caxiri* et ses différentes recettes), ou la boisson alcoolisée de manière générale ? Est-ce la danse et la musique ? Est-ce la joie, l'allégresse et l'animation qu'elle procure, et qui y est sans cesse recherchée ? Est-ce la réunion de toute ou une partie de la communauté ? Le rassemblement et les échanges au sein de chaque génération (jeunes, hommes et femmes mariés, anciens) et entre ces collectifs ? Le contact entre des groupes distincts et parfois distants, qu'ils soient consanguins ou affins, permettant des alliances et des échanges de diverse nature ? Où est-ce – dans le cas des événements festifs à caractère rituel marqué – la consommation de substances et les pratiques (spi)rituelles visant à entrer

en pleine journée, et est laissée au soleil de plomb de l'après-midi afin de potentialiser ses effets. On remarquera, par ailleurs, que si le feu est indispensable à la purification qui précède la création (comme dans le mythe), feu et chaleur sont néfastes aux activités masculines en général, et plus particulièrement à celles impliquant la pensée et les incantations (*basese*), essentiels dans les rituels et dans le quotidien des spécialistes rituels. On prendra ainsi soin, dès la naissance du bébé (garçon principalement) à ne pas l'exposer à des sources de chaleur (un homme tuyuka me commentait à ce sujet que de nos jours on laisse le bébé dormir toute la nuit dans la chaleur du giron de sa mère alors qu'au temps des anciens on lui faisait prendre un bain nocturne ou au petit matin dans l'eau gelée de la rivière) et tout au cours de la vie d'un homme, principalement d'un « connaisseur », à ne pas trop s'approcher du feu, l'homme se tenant toujours dos au foyer lorsqu'il mange. Dans les incantations, une des actions principales du *benzedor* est de « refroidir » objets et espaces où auront lieu le rituel, afin que la performance et la pensée des participants à la fête se déroule bien. La chaleur, matérialisée par la viande ou le poisson grillé, au même titre que les nourritures grasses, sont pensées comme des principes et substances délétères pour la pensée et pour la mémoire, susceptibles de faire perdre tout son savoir à un spécialiste rituel, et sont donc sujettes à de forts interdits dans la période suivant les rituels majeurs avec usage des instruments *Miriã*.

en contact avec le monde ancestral, à acquérir des savoirs et des capacités auprès de cet autre monde, celui des ancêtres et des morts, et auprès des plus vieux « connaisseurs », dans le but d'assurer le bon déroulement du cycle cosmique, la fertilité, la protection des hommes, femmes et des enfants vis-à-vis des maladies et des agressions d'êtres malfaisants, tout en assurant la cohésion du collectif et son lien à un principe d'ancestralité ?

La fête, quelle que soit sa forme et la définition qu'on lui donne, semble à première vue pouvoir être caractérisée, sans grande prise de risque, comme un moment où il *se passe quelque chose*, par contraste avec un quotidien plutôt morne et inintéressant, si bien décrit dans de nombreuses ethnographies amazonistes. Toutefois, dans le cas de ma recherche de terrain, j'ai pu observer un rythme où les fêtes étaient très fréquentes (pour avoir une idée de la fréquence des diverses formes festives chez les Tuyuka et leurs voisins, voir les **tableaux 37 et 38, annexe 2**) et m'ont fourni le matériel ethnographique le plus dense de mes carnets de terrain. La frontière entre quotidien et fête est d'autant plus difficile à définir du fait – comme on le verra dans la description des fêtes – qu'il semble y avoir du quotidien dans la fête, et de la fête dans le quotidien. Comme il a déjà été évoqué, les événements festifs de diverse nature ont permis au chercheur de glaner des informations importantes, car ivresse et euphorie aidant, la parole y est libérée. On m'a ainsi révélé des faits rarement évoqués ouvertement dans le cadre du « quotidien » comme, par exemple, les surnoms de chacun¹³⁹ des hommes et de certaines femmes, l'état des relations interpersonnelles au sein de la communauté et en dehors, les préoccupations principales des Tuyuka quant à leur culture et leur relation au monde des Blancs, leurs états émotionnels¹⁴⁰.

¹³⁹ Cf. **Chapitre 12**.

¹⁴⁰ L'expression, verbale ou non verbale, des émotions et des affects par les hommes et des femmes de tout âge, présents lors des fêtes est un des aspects les plus marquants de ces événements – du point de vue d'un observateur extérieur à la culture tuyuka pour le moins – au vu de la rareté d'une telle expressivité dans la temporalité quotidienne, mis à part dans l'intimité domestique. Je m'interrogerai, par la suite, sur cet aspect en tant que trait caractéristique des fêtes et sur ce qu'il peut révéler du point de vue de la compréhension de ces événements et de leur articulation à d'autres sphères de la vie sociale et culturelle des hommes et des femmes habitant une communauté tuyuka.

Les fêtes sont aussi – comme il ressortira de la description et de l’analyse – des espaces et des temps où se mêlent, d’une part, joie et euphorie et, d’autre part, tristesse, nostalgie, envie et jalousie, ressentiments pouvant déboucher sur des événements violents et dramatiques, en particulier des disputes verbales ou physiques, qui semblent constituer des ruptures dans l’idéal harmonieux des relations de parenté exprimé dans les activités quotidiennes. Les fêtes sont même souvent le cadre de suicides, phénomène tragique ayant pris une ampleur préoccupante ces dernières années dans la région du haut Rio Negro. De tels phénomènes devront être interrogés également pour saisir ce qu’est une fête dans ce contexte. De façon moins tragique, – quoique représentant également une menace potentielle pour l’équilibre des relations de parenté – et comme il sera exposé dans la **partie III** de la présente étude, une constante de la fête, qui ressort notamment du discours concernant les alliances matrimoniales du point de vue des hommes et des femmes tuyuka est qu’elle est le lieu où on « réussit à obtenir » son épouse ou son époux, bien que les modalités de cette rencontre et de cette union changent avec les transformations des fêtes, du point de vue des performances qui s’y jouent et des interactions qui y ont lieu, ainsi que dans le contexte de contact à la ville intensifié. Décrire et comprendre ces phénomènes sera un des objectifs de la présente partie.

Les fêtes en tant que Maisons (*wiseri*)

L’analyse du récit de l’histoire du groupe tuyuka qui réside à Santa Cruz do Inambu (voir **annexe 1**) révèle un aspect primordial des fêtes de danse qui offre une première piste pour comprendre ce qu’elles sont et ce qui s’y déroule du point de vue émique. En effet, les fêtes de danse « traditionnelle » (*basamori*) y apparaissent comme des événements marquants du point de vue social, politique et cosmologique, constituant une séquence correspondant aux étapes importantes du récit mythique-historique énoncé par le locuteur (leader de la communauté), lors desquels se jouent les faits déterminants dans la création, la reconfiguration, l’alliance et la fission de groupes. À travers l’invitation de parents qui vivaient éloignés, l’arrangement de mariages et la formation d’alliances avec des groupes voisins, les disputes et fissions internes au groupe ou avec des affins ou autres visiteurs éloignés, les

Maisons-fêtes sont des espace-temps de production et de négociation sociale et cosmopolitique.

D'une part, un collectif est créé par et pour la maison où il réside et dont la construction est orchestrée par le leader du groupe, dont le nom en langue tuyuka, *wi mak* (fils de maison), exprime le fait que c'est lui – et par extension son groupe – qui appartient à la maison et non l'inverse. D'autre part, et surtout, la maison – et donc le collectif qui l'habite – existe par et pour les danses (*basamo*) qui s'y produisent. La maison abrite également la caisse d'ornements, pièce maîtresse pour la réalisation de toute danse, placée sous la supervision du maître de cérémonie (*baya*) du groupe qui est une figure de leadership primordiale vis-à-vis du collectif (voir **chapitre 4**).

Dans le récit du *capitão* de Santa Cruz do Inambu, un conflit avec un groupe hupd'ah voisin résulte en une attaque visant la maison où les ancêtres des gens de Ñokoãpakaratudi résidaient et dansaient alors. Les assaillants incendient la maison, mais le leader parvient à sauver du feu la caisse d'ornements. Ce dernier geste signifie en quelque sorte que le leader a sauvé du feu une « maison dans la maison » – la caisse contenant les ornements de danse pouvant être considérée comme la maison abritant une partie de l'énergie vitale/âme/ancestralité du groupe (voir le concept de *poterimaraye* évoqué dans les **chapitres 2 et 4**) – les ornements à plume pour la danse *basamo* étant eux-mêmes des objets-personnes, car quand ils sont revêtus par les danseurs ces derniers incarnent les ancêtres de leur groupe.

Les fêtes tuyuka – pour le moins en ce qui concerne les fêtes de danse traditionnelle (*basamori*) – peuvent être définies en tant que maisons pour la simple raison qu'il s'agit de la façon dont elles sont désignées dans la langue, point sur lequel je reviendrai dans la suite de la réflexion. En effet, les cérémonies de danse traditionnelle sont nommées selon le type de danse, les instruments employés et le type d'offrande réalisé. En tant que maisons (*wiseri*), les fêtes de danse traditionnelle sont des événements spatio-temporels liés à l'existence primordiale des « maisons de transformation » (*Pamuri Wiseri*), lieux de première importance dans le processus d'émergence de l'humanité telle qu'elle est narrée dans les

mythes et qui se placent dans la continuité de ce processus (voir le **chapitre 2** de la présente thèse), fait qui apparaît, entre autres aspects, dans la performance des spécialistes rituels.

Comme l'a montré S. Hugh-Jones (1993), les fêtes de danse traditionnelle des Tukano oriental peuvent être pensées en tant que Maisons au sens lévi-straussien de ce concept, articulant notamment deux pans de l'organisation sociale de ces collectifs, la descendance et l'alliance. La maison a également été pensée par S. Hugh-Jones (2000) en tant que lieu et temps où prennent place des relations et des échanges complexes entre des personnes et collectifs masculins et féminins, et dans lesquels personnes, substances et objets présentent une certaine ambiguïté du point de vue du genre.

Comme il a déjà été esquissé dans l'analyse du récit de l'histoire de la communauté de Santa Cruz (**annexe 1**), et comme il sera développé plus loin, l'idée de fête en tant que maison renvoie à son importance non seulement au niveau cosmologique mais également dans la dynamique sociologique de ces collectifs, du point de vue interne et externe et du point de vue des relations de genre qui y ont lieu. La réflexion présente visera, dans la continuité de l'approche de S. Hugh-Jones, à affiner le sens et la portée du concept de maison (*wi*), dans le contexte de l'ensemble des fêtes observées chez les Tuyuka. Il faudra ainsi penser l'articulation des deux aspects de ce concept déjà soulignés – l'un sociologique et l'autre cosmologique – la façon dont ils opèrent à différents niveaux et dans différentes modalités festives, ainsi que comment ils peuvent être pensés dans une perspective dynamique, notamment du point de vue historique, du contact entre cultures, de la performance festive et des relations de genre.

Concernant le domaine de l'alliance ou des relations d'affinité (une des facettes du concept de l'événement festif ou rituel en tant que Maison, proposé par S. Hugh-Jones), l'étude des fêtes m'a révélé à quel point – aussi bien dans le cas de São Pedro que de Santa Cruz do Inambu – les collectifs d'affins proches, voisins géographiques et entre lesquels existe un réseau d'alliance matrimoniale sur plusieurs générations, sont des groupes entre lesquels la relation d'intimité et de collaboration politique, économique et rituelle, s'exprime dans la participation continue et réciproque aux événements festifs organisés par chaque groupe

respectif. Chez les auteurs classiques (Goldman, 1963, Århem, 1981, Chernela, 1993 notamment), l'invitation et la participation réciproque aux rituels entre groupes liés par des liens d'agnation est déjà considérée comme indicateur de la bonne santé des relations (politiques notamment) entre ces groupes.

Il est significatif que chez les deux groupements tuyuka qu'il m'a été donné d'observer, la solidarité, la confiance et la collaboration entre affins exprimée par la participation aux fêtes m'a paru, sous certains aspects, prédominante en comparaison des liens entre groupes agnats voisins, plus distants, sous de nombreux aspects. Cette coloration affinale marquée dans les fêtes des Tuyuka des années 2010 sera interrogée et pensée notamment vis-à-vis de nouvelles configurations sociologiques, du point de vue de l'habitat, de la parenté ainsi que du contexte politique et historique. Le déroulement historique, autant que l'analyse des relations interpersonnelles et de la performance au cours des fêtes, suggéreront cependant que l'opposition alliance/descendance – parmi d'autres concepts anthropologiques mobilisés par les auteurs qui se sont penchés sur les rituels du nord-ouest amazonien – doit être repensée ou, mieux, dépassée afin de comprendre ces événements du point de vue autochtone, sans imposition d'une grille de lecture exogène.

La présente partie s'organisera en trois chapitres. Premièrement, dans le **chapitre 5**, seront décrits et analysés des événements festifs que l'on peut regrouper sous l'étiquette de *caxiri*, ainsi que les travaux communautaires dits *wayuri* et les grands festivals qui ont lieu à l'occasion des fêtes patronales. Deuxièmement, dans le **chapitre 6**, seront décrites et analysées des cérémonies de danse traditionnelle (*basamori*), parmi lesquelles figurent les rituels connus régionalement sous le nom de *dabucuri* (*basora*) ainsi que les rites dits de « Jurupari » (*Masākurawi*). Troisièmement, enfin, dans le **chapitre 7**, la réflexion portera sur la constellation des événements festifs tuyuka et sur ce qu'elle révèle vis-à-vis de processus de transformation et de continuité, ainsi que sur le sens des fêtes du point de vue de la performance. Pour clore la présente réflexion, quelques considérations synthétiques et analytiques sur les fêtes tuyuka y seront exposées.

Chapitre 5 Fêtes de *caxiri* « privés » et communautaires, *wayuri* et fêtes patronales

Je ne terminerai pas sans dire que la raison la plus souvent invoquée par les Wayãpi pour faire la fête, c'est simplement de boire le cachiri qui emplit les canots ! (Grenand, 1996 : 337).

Toda festa exige gente "do outro lado", mas não é indispensável chamar gente de "outras aldeias"; é possível fazê-las entre as "parcialidades" disponíveis in loco: metades, homens/mulheres, parentes distantes/próximos etc. (Perrone Moisés, 2015 : 30).

Qu'est-ce qui définit le type de fêtes que je vais décrire à présent ? Les « *caxiri* » – événements portant le nom de la bière de manioc qui y est consommée, nommée *peyuru* en langue tuyuka – renvoient à un mode de festivité qui n'est apparemment pas nouveau dans l'horizon festif du nord-ouest amazonien, semblant correspondre à ce que Goldman (1963) qualifiait chez les Cubeo de « fêtes de boisson » (*drinking parties*), lesquelles n'impliquent pas la réalisation de danses traditionnelles, à la différence des *basamori* que l'on décrira plus loin. Les événements festifs que je désignerai comme *caxiri*, sous leur forme communautaire, d'une part, et « privée » (ou, pour reprendre l'expression utilisée par mes interlocuteurs tuyuka, « familiale »), d'autre part, correspondent au concept autochtone de *buse bureko*, expression qui, dans la langue tuyuka, renvoie à l'idée d'un « jour de boisson ».

Ces fêtes semblent – au moment de ma recherche, à première vue, et de façon superficielle (selon le point de vue d'un observateur étranger à la culture tuyuka) – de même qu'en ce qui concerne les fêtes patronales qui seront examinées par la suite et, en partie, comme l'a suggéré la description des fêtes de danse traditionnelle (*basamori*) – avoir une forme « hybride », comprenant des éléments caractéristiques des fêtes « traditionnelles » et d'autres renvoyant d'avantage au « monde des Blancs » et de la ville (styles musicaux, vestimentaires, etc.). Si l'on suit la « théorie des fêtes tuyuka », qui place le type de danse et de musique au centre de la définition d'une fête, il semble que les *caxiri* communautaires, organisés pour divers motifs (anniversaires, fête des mères, des pères...) se distinguent des *dabucuri*, par le type de danse et de musique qui y est pratiqué, à savoir diverses musiques

d'origine non-amérindiennes jouées sur des amplificateurs (*forró* et autres styles musicaux brésiliens et colombiens).

Cependant, il apparaîtra dans les descriptions qui suivent – réalisées à partir d'observations faites chez les Tuyuka du haut Tiquié et de l'Inambu – que ces fêtes qui pourraient sembler, à première vue, et pour un observateur non-tuyuka, être réalisées « à la mode des Blancs » comprennent en réalité de nombreux éléments qui les rapprochent des fêtes « traditionnelles » qui seront décrites plus loin. En effet, la réalisation de performances telles que les rondes de flûtes de pan (appelées *cariço* en nheengatu et *perurige* en tuyuka), souvent à un intervalle déterminé par la communauté vis-à-vis des danses type *forró*, ainsi que la consommation occasionnelle de substances telles que le tabac à priser et l'*ipadu*, ou encore la réalisation de petites cérémonies de type « *dabucuri* » et à la transmission de connaissances rituelles des vieux connaisseurs aux plus jeunes font partie intégrante de ces fêtes en apparence anodines, comme il sera révélé dans le cas des *caxiris* dit « communautaires », notamment.

L'usage de la technologie par les Amérindiens pour enregistrer et discuter de pratiques rituelles (enregistrements de performances chantées, de danse ou encore d'incantations), qui a lieu aussi bien au cours des *caxiri* que lors des fêtes « traditionnelles », est un autre point commun qui relie entre elles ces différents types de festivités. Comme il apparaîtra dans la **partie III** de la présente thèse concernant les mariages, cependant, certains aspects des fêtes « de Blancs » sont associés du point de vue natif à des modes de sociabilité qui s'opposent aux valeurs « des anciens », exprimées dans les fêtes « traditionnelles ». La description portera, en premier lieu, sur les *caxiri* dits « privés », puis sur les *caxiri* dits « communautaires », distinction qui, comme on le verra dans la description et l'analyse de ces modes de festivité, a un sens important du point de vue sociologique et politique notamment, exprimé par les Tuyuka eux-mêmes.

1) *Caxiri* « individuels » ou « privés »

Au moment de ma recherche, à la communauté de São Pedro sur le haut Tiquié, des réunions festives pour boire le *caxiri* dans la maison d'un hôte, auxquelles n'étaient invitées qu'une partie des groupes domestiques de la communauté, étaient fréquemment organisées. Les habitants de São Pedro, quand ils s'adressent à moi en portugais, désignent ce genre de réjouissance par la simple expression « *caxiri* » et ses dérivés, ou encore par l'expression « *caxiri* familial ». Se déroulant en semaine ou le week-end, parfois en marge d'événements festifs de plus grande ampleur (y compris en parallèle des fêtes de danse traditionnelle *basamori*), parfois simultanément à d'autres *caxiri* privés, ce type de rassemblement autour de la boisson fermentée est souvent opposé, dans le discours de mes interlocuteurs tuyuka, à l'idéal des fêtes des anciens, les premières étant associées à un environnement social dispersé (habitat dans des maisons individuelles), où le groupe local ne forme plus une unité, tandis que les secondes sont associées à un idéal d'unité du groupe local, qui s'exprimait par l'habitat commun dans la grande maison (*basawi*).

Cependant, il semble pertinent de questionner si le type de festivité et la modalité de boisson que constitue les *caxiri* privés serait, de fait, un élément nouveau dans l'univers festif tuyuka, ou s'il maintiendrait des liens à un schéma sociopolitique ancien – celui de fêtes de boisson grâce auxquelles un homme et une femme – en étant hôtes d'une fête de *caxiri*, et en invitant un certain nombre de familles, faisaient la démonstration d'un certain prestige. Les *caxiris* privés seraient-ils réellement l'expression de la croissance d'un certain « individualisme » au sein des groupes locaux, phénomène souvent dénoncé par les Amérindiens eux-mêmes ? De tels événements festifs seraient, ainsi, le corolaire d'une transformation dans les « règles d'hospitalité » entre groupes domestiques au sein d'un groupe local, mais aussi dans les relations entre groupes locaux ?

La question semble se poser plus particulièrement dans le cas des groupes locaux plus importants démographiquement et ayant un aspect « mélangé », regroupant des groupes agnats d'origine distinctes et des affins, comme à São Pedro, à la différence de groupes locaux plus petits et plus homogènes, comme Santa Cruz do Inambu, où de telles fêtes ne semblent

pas avoir lieu, à première vue. La description d'un « week end ordinaire » à São Pedro, ainsi que d'un *caxiri privé* qui suit, offrira matière à penser pour ces questions.

Un week end ordinaire à São Pedro

Samedi

Ce matin d'avril 2016, après l'appel du *capitão*, un office religieux est célébré dans la grande maison par le catéchiste de la communauté, puis la *quinhãpira* est servie, avec davantage de nourriture qu'à l'accoutumée, y compris de la « nourriture des Blancs ». Je me rends ensuite à la maison de Luciano, un homme yebamasã de la soixantaine, où des hommes pour la plupart assez âgés, sont réunis autour d'un cercle d'*ipadu*. En plus de la consommation de l'*ipadu* et du tabac qui accompagnent les conversations des vieux connaisseurs, une grande gourde de *caxiri* est offerte à chaque homme de façon individuelle par Deolinda, l'épouse de Luciano.

En même temps que les conversations se déroulent et que l'on consomme les « nourritures spirituelles », Ernesto, un homme tuyuka du sib *Miño* qui réalise des soins en tant que *basegu*, fait l'incantation d'un cigare qu'il remet à Maria Cleufa, l'épouse souffrante d'Alexandre, un homme tuyuka du sib *Okokapeaponã*. Pour guérir, la patiente, une femme tukano du sib *Buponã*, qui souffre de vertiges, devra allumer le cigare qui a reçu l'incantation du *basegu*, et recouvrir son corps de sa fumée. Les hommes se font passer *ipadu* et *rapé*, et rient. Ernesto retourne chez lui pour préparer de l'*ipadu*.

Orlando, fils de Luciano, dit qu'il a assumé le rôle d'*animateur* de la communauté pour aider le *capitão*, et qu'il n'a pas été élu pour cela. Il dit qu'il continue à assumer ce rôle malgré les critiques de certaines personnes de la communauté relatives au fait qu'il n'est pas Tuyuka mais Yebamasã. Il parle aussi du rôle de son oncle (FyB), Adão, qui « ose parler ». Ce dernier est dépeint par son neveu comme un homme qui souhaite que la communauté soit active politiquement et dynamique, et les hommes présents commentent que sans lui, la communauté n'irait pas de l'avant (au sujet des différents rôles de leaders à São Pedro, voir **chapitre 1** de la thèse). Les hommes affirment également que ceux qui ont le plus d'enfants

ici sont les Yebamasã, mais ils ne parlent plus leur langue, seulement le Tuyuka, ce qui pose problème selon eux, du point de vue de leur force politique.

Dimanche

Le dimanche, le week-end festif à São Pedro se poursuit. Certains hommes et femmes qui ont le goût de la boisson et de la fête décident de participer à plusieurs *caxiri* « privés » organisés en cette fin de semaine. À la maison de Mingau (surnom d'un homme tuyuka du sib *Kumumuã*), je discute avec le jeune homme, récemment marié à une femme Bará des sources du Tiquié (Colombie), occupée à préparer le *beiju*. L'épouse de João Bosco et celle de Marcos sont venues rendre visite au couple, et les trois femmes, Tukano, Bará et Tuyuka discutent entre elles. Mingau me dit qu'il n'aime pas boire les restes de *caxiri*. Sa grand-mère disait que lorsque l'on fait cela, apparaissent des cheveux blancs (« *buti peari* »). Tandis que certains hommes et femmes boivent les restes de *caxiri* de la veille chez Orlando, de chez qui parvient la musique jusqu'à chez Mingau (les deux maisons sont situées de part et d'autre de la grande maison), d'autres convives sont réunis de l'autre côté de l'*igarapé* Umari Norte, chez Geraldino et Anunciata (couple formé d'un homme du sib *Opaya*, marié à une femme tukano du sib *Bosoaporã*) où il y a du « *caxiri novo* » (*caxiri* frais).

Je me rends donc chez Geraldino, qui a organisé une fête « privée », à laquelle il n'a invité que certaines personnes de son choix, parmi ses « frères » et ses « beaux-frères » (*cunhados*), selon ses propres mots, des gens qu'il « connaît bien », en qui il « a confiance », des « amis ». Sont ainsi présents, entre autres, Gustavo (un homme yebamasã, frère de Luciano et Adão) et Zé Maria (un homme tuyuka, fils d'Ernesto). Geraldino compare la fête dont il est l'amphitryon à celles des anciens, en les opposant. Selon lui, à l'occasion de ces dernières, on invitait l'ensemble de la communauté, à la différence de ce qui se produit actuellement. Il parle du temps des anciens comme de celui de la communauté « unie ». Selon lui, ce qui a apporté un grand changement sont les programmes du gouvernement : *bolsa familia*, *aposentadoria*, *auxilio maternidade*. C'est à cause de cela que les gens sont partis en ville et y sont restés, ce qui a provoqué le dépeuplement des communautés.

Geraldino parle également de la question de ses relations vis-à-vis des autres membres de la communauté, en particulier des Tuyuka appartenant à d'autres clans que le sien, qu'il qualifie de « petits frères » (*irmãos menores*) et envers lesquels il dit avoir le rôle de « *tuxaua* » (chef, leader). Je remarque qu'il pèse beaucoup ses mots pour parler de la soi-disant « hiérarchie ». Ainsi, pour désigner les groupes de descendance (sibs) aînés et cadets, il utilise d'abord le terme (en portugais) de « classe », puis se corrige en parlant de « sib ». Il attribue sa position de leader au rôle de spécialiste (rituel) de son père Guilherme et de son oncle Higino, qui étaient avant leur départ, les « *benzadores* » et « *conhecedores* » de la communauté. Geraldino dit qu'il se doit d'accepter son rôle de leader, mais que parfois il se demande « qu'est-ce que je fais ici ? » car il est seul, son père et son oncle étant partis. Il dit avoir de bonnes relations avec ses « petits frères » tuyuka de la communauté, mais souligne le fait qu'à São Pedro il y a surtout des *cunhados yebamasã*.

J'observe un fait très intéressant, que cette fête de *caxiri* met en lumière : il semble que l'habitat en maisons séparées puisse occulter une certaine continuité avec l'organisation et les relations sociales existantes au temps de la résidence dans la grande maison (*basawi*) telle qu'elle est décrite par les auteurs classiques (Århem, 1981 ; Goldman, 1963 ; S. Hugh Jones, 1979). En effet, chaque « chef de maison » à São Pedro peut décider d'organiser une fête de façon personnelle, et d'y inviter certains membres de la communauté de façon sélective. Le prestige lié à la capacité d'organisation d'une grande fête et à la production d'une grande quantité de *caxiri* peut donc être le fait d'une famille nucléaire ou élargie (*caxiri* chez untel), ou encore, dans des cas où un effort commun de l'ensemble de la communauté est produit pour une fête de grande échelle, le prestige revient au *capitão*. Cependant, si cette logique de prestige liée à l'organisation personnelle d'une fête peut rappeler un « modèle ancien », du point de vue même de Geraldino ce genre de fête s'oppose à celles des anciens qui étaient « obligés » d'inviter tout le monde (au niveau de la communauté). Ainsi, Geraldino avance l'idée d'amitié et de confiance comme à la base du choix des invités, comme si un nouveau mode de relations, plus électives et sélectives, s'opposait au corporatisme indiscriminé des anciens.

*L'après-caxiri, « curtindo ressaca » (profiter de la « gueule de bois »)*¹⁴¹

En fin d'après-midi de ce dimanche, qui clôt un week-end marqué par plusieurs *caxiri* « privés », je me rends chez Orlando. Paulino, un homme âgé du sib *Miño*, frère d'Ernesto, ainsi que son épouse Deolinda et leur fils José Maria sont venus regarder la télévision. On assiste au procès d'*impeachment* de la présidente Dilma Rouseff. D'autres jeunes hommes se joignent aux spectateurs. Les spectateurs commentent l'apparition et le discours à la télévision de certains députés. Le propriétaire de la maison est allongé dans son hamac. Le vieil homme tuyuka commente : « *ressaca* » (gueule de bois).

De même que l'avant-fête, qui est essentielle et fait partie intégrante de l'événement festif dans sa totalité, l'après-fête est aussi un aspect important de cet événement et de sa temporalité. Si l'avant-fête est marquée, dans le cas des grandes festivités, par la préparation de celle-ci, qui implique des activités (agricoles et de chasse ou de pêche) afin de garantir le repas festif ou les offrandes (*dabucuri*) – et surtout par la préparation du *caxiri* que l'on commence à boire la veille – le tout dans une ambiance d'excitation et un début d'euphorie qui va de pair avec une effervescence des relations sociales – l'après-fête est son opposé : c'est une période marquée par un rythme lent, presque à l'arrêt, un silence presque total, et par le retour de chacun dans son foyer avec ses parents co-résidents de maisonnée, une mélancolie voire une franche tristesse. L'après-fête, qui coïncide souvent de nos jours chez les Tuyuka – bien que pas toujours – avec le jour de repos chrétien du dimanche étant la seule occasion où il semble acceptable et même recommandé de rester chez soi et de ne rien faire, dans une société où l'individualisme et la paresse sont franchement condamnés¹⁴². Ce

¹⁴¹ Expression employée en portugais par mes interlocuteurs pour désigner la période de détente mélancolique qui caractérise l'après fête de boisson.

¹⁴² Le rejet moral de l'individualisme (associé souvent au monde des Blancs), de la pingrerie chez les Tuyuka ne doit pas être interprété sous le prisme d'une vie en communauté stéréotypée où tout est fait et partagé de façon collective et où il n'y aurait pas de place pour des activités impliquant une personne seule ou un couple, des instants de recueillement ou l'expression de sentiments, pensées et goûts personnels. Au contraire, en particulier pour ce qui est de l'univers masculin, mais aussi chez les femmes, les Tuyuka octroient une place très importante à la réalisation de diverses activités en solitaire ou en petit groupe (deux ou trois personnes). Ces activités sont notamment liées à l'approvisionnement (chasse, pêche, cueillette, travail des jardins) mais ne s'y limitent jamais de façon mécanique, car toutes ces activités impliquent une relationnalité avec les univers non-humains qui sont traversés et côtoyés ; également à la confection et l'entretien d'artisanat (vannerie, matériel de

qui n'empêche toutefois pas les visites comme celle qui vient d'être décrite, où la télévision, qui ne trône pas encore dans tous les foyers, est devenu depuis quelques années un des motifs des visites entre familles.

Caxiri chez Orlando

À l'occasion du dimanche de Pâques, à la fin du mois de mars 2016, Orlando, un homme yebamasã d'à peine trente ans (déjà père de quatre enfants) et sa femme, Edilene, tuyuka de Cachoeira Comprida, ont préparé de la nourriture et du *caxiri* pour célébrer la date religieuse, sous forme d'un *caxiri* « privé » à la maison du couple, située non loin de la grande maison. Après la *quinhãpira* dans la grande maison, les invités – qui ne dépassent pas la vingtaine de personnes, adultes et jeunes confondus – se rendent à la maison de l'hôte, où celui-ci invite chacun à apporter son assiette pour être servi des mets préparés par son épouse (y compris moi-même et Pieter, présent à la communauté pour des ateliers). Les invités se sont installés dans le compartiment de la maison où dorment habituellement les enfants, également utilisé comme salle de télévision et pour recevoir les visiteurs. Les femmes sont assises contre la paroi de bambou qui sépare cette pièce de l'autre compartiment de la maison, où se trouve la chambre du couple. Elles se sont rassemblées en deux petits groupes, les jeunes filles d'un côté, les femmes adultes de l'autre (voir **photos infra**). Les hommes leur font face, assis tout comme elles sur de longs bancs disposés tout autour de la pièce.

Deux grandes tables ont été disposées au milieu de la pièce, avec les plats de nourriture. Une grosse enceinte joue du *forró* et autres musiques populaires, mais aussi des musiques moins courantes telles que du métal, que le « dj », qui n'est autre que l'hôte de la fête, sélectionne depuis un ordinateur portable branché aux enceintes. Des femmes servent de la

pêche, etc.), ou encore la pensée et à la discussion (s'asseoir seul ou en petit groupe, à la tombée de la nuit, parfois un homme en compagnie de son épouse, en consommant *ipadu* et tabac). Les femmes elles aussi développent une relation privilégiée de façon personnelle avec l'univers du jardin et des plantes cultivées. Au-delà de ces activités quotidiennes où les personnes sont seules ou en petit groupe, l'importance de l'indépendance au niveau des familles et des collectifs (groupe local notamment) est un fait souligné dès les travaux les plus anciens sur les peuples de la région (cf. notamment Goldman, 1963). Le fait de ne pas participer à une grande activité impliquant le groupe dans sa totalité (*wayuri*, fête) est cependant mal vu, sans qu'il n'y ait de pouvoir autoritaire et coercitif qui ne pousse les personnes à être présentes à de tels événements.

nourriture (riz, spaghetti, haricots) dans des petits plats apportés par les invités. De grands plats contenant des galettes de *beiju* sont aussi mis à disposition des convives sur les tables. L'hôte distribue des bonbons aux enfants. Sur une autre table, du jus et des morceaux de pain grillé ont été disposés pour les enfants. Les femmes servent également de la viande de gibier (chevreuil).

Les invités, s'ils souhaitent « animer » davantage la fête, sont libres d'apporter leurs propres seaux de *caxiri*. C'est la quantité de *caxiri* produit par l'amphitryon, additionnée à celle apportée par ses invités qui révélera l'adhésion dont celui-ci jouit au sein de la communauté et qui définira le succès – mais aussi parfois le potentiel de conflits – de la fête. Dans certains cas, comme pour Deolinda, mère d'Orlando, Basilia, tante paternelle (FZ) de l'amphitryon et Tereza, épouse de João Bosco – les femmes viennent sans leurs époux (l'inverse se produit également). Les invités arrivent progressivement et se souhaitent la joyeuse Pâques « *feliz pascoa !* ». Après le repas, place à la danse et aux discussions enjouées. Les amphitryons offrent le *caxiri*. Hommes et femmes plaisantent chacun de leur côté tout en buvant. Les hommes parlent de divers thèmes, comme celui de l'éducation différenciée, puis celui des différents groupes qui constituent l'ethnie makuna, auquel appartient le groupe des yebamasã, dont fait partie Orlando ainsi que ses frères aînés Gabriel et João Fernandes, invités à la fête. Les convives ayant répondu à l'invitation d'Orlando sont d'ailleurs majoritairement des Yebamasã et quelques-uns de leur affins tuyuka (voir **photos infra**).



Photo 21 : Orlando (homme yebamasã) et son sound system. ©Emmanuel Richard, 2016.



Photo 22 : (de gauche à droite) Orlando, Zé Maria (homme tuyuka de mère yebamasã), et Gabriel, frère aîné d'Orlando. ©Emmanuel Richard, 2016.



Photo 23 : les jeunes filles, Tuyuka et Yebamasã. ©Emmanuel Richard, 2016.



Photo 24 : les femmes (de gauche à droite Tereza, Tukano, épouse de João Bosco, Basilia, Yebamasã, épouse de Joaquim, Deolinda, Tuyuka, épouse de Luciano et mère d'Orlando, Lucinete, Tuyuka, épouse de João Fernandes). ©Emmanuel Richard, 2016.

Synthèse sur les *caxiri* « privés »

Les fêtes brièvement décrites dans cette partie, que l'on a qualifiées de « *caxiri* privés » ou « individuels », sont le plus souvent appelées par mes interlocuteurs « *caxiri* » ou « fêtes familiales ». Elles sont parfois organisées pour commémorer des dates religieuses – même si celles-ci ne sont pas au centre de ces événements festifs et apparaissent davantage comme des prétextes à la boisson – et sont souvent, par ailleurs, organisées sans motifs particulier, seulement « pour boire ». Du point de vue de Geraldino, fils de Guilherme, leader exilé de São Pedro, du sib *Opaya*, les *caxiri* privés semblent être la manifestation de changements qui se produisent, selon lui, dans l'ordre politique et dans l'organisation des communautés, notamment du point de vue du rôle du chef et de l'organisation de la communauté.

Ainsi, les *caxiri* privés seraient un phénomène lié au fait qu'il n'existerait plus, de nos jours, de figure du « chef de maison » (*wi makũ*), comme au temps des « *malocas* ». Ce personnage était responsable de « mener » les habitants de la maloca pour des travaux agricoles, la chasse, la pêche, la préparation des fêtes, les *dabucuri*. Le chef de maison avait pour fonction, selon Geraldino, le « contrôle de son peuple ». De nos jours, selon l'avis de nombreux hommes et femmes tuyuka et de leurs affins – à l'instar de mon interlocuteur *opaya* de São Pedro – l'absence de cette figure de chef¹⁴³ fait qu'il n'existe plus ce type de contrôle, et c'est pour cette raison les fêtes sont organisées individuellement, dans la maison d'untel, tandis que d'autres habitants de la communauté réalisent d'autres activités.

Les fêtes de *caxiri* privés sont apparues, cependant, comme le moyen pour une unité domestique d'une communauté d'accroître son prestige et de s'assurer de l'adhésion d'un certain nombre de groupes domestiques (« frères » ou « beaux-frères ») en tant qu'amis et alliés, ce qui place ce type de festivité en continuité avec les fêtes organisées par le passé par

¹⁴³ L'absence d'un chef qui correspondrait à la figure du *wi makũ* en tant qu'organisateur et que guide pour le collectif a été la source d'interrogations exprimées par les Tuyuka de São Pedro et de Santa Cruz eux-mêmes. Ceux-ci m'ont ainsi fait part de leurs doutes vis-à-vis de leur situation – et de ses implications quant à la cohésion du groupe local – celle d'un collectif « sans tête » : « *não temos mais chefe, estamos sem cabeça* » se sont confiés mes interlocuteurs à plusieurs reprises. Il m'a semblé qu'à la place du *wi makũ*, il existait chez les Tuyuka des années 2010 diverses figures détenant un certain leadership, celui-ci se trouvant pour ainsi dire éparpillé (voir la discussion sur les différentes figures de leaders à São Pedro dans le **chapitre 1**).

les « chefs de maisons » concurrents. Comme on le verra au sujet des *caxiri* que je désignerais comme « communautaires », les *caxiri* privés semblent donc s'insérer dans une logique similaire aux fêtes organisées au niveau de la communauté, déterminantes du point de vue du leader local vis-à-vis de l'adhésion des unités domestiques composant la communauté dans son ensemble.

Les fêtes de « *caxiri* privés » sont également révélatrices d'un certain mode d'interactions sociales, ainsi que des dynamiques de fusion et de fission au sein des collectifs. En effet, un autre aspect important qui ressort de l'analyse des fêtes de *caxiri* privé est qu'elles se distinguent des autres types de fêtes décrits jusqu'à présent dans le sens où elles peuvent ne concerner qu'une partie d'un groupe de résidence – à savoir les personnes ayant reçu une invitation (sous forme orale) de la part de l'organisateur de la fête – et par conséquent donner lieu à une compétition au sein d'un même groupe de résidence entre plusieurs fêtes de *caxiri* privés organisés par différents hôtes. De plus, les modes d'interaction durant la fête sont eux aussi spécifiques et se distinguent des autres types de festivités des Tuyuka : il peut se former pendant la fête plusieurs groupements séparés, aucune activité ne rassemblant tous les convives comme c'est le cas des autres événements festifs avec boisson (danse, travail collectif).

Du point de vue du genre, il est intéressant de noter que si la séparation des sexes – de même que celle des générations – reste en vigueur même dans des événements d'ampleur si réduite que les *caxiri* familiaux, les rapports entre genres restent néanmoins bien plus détendus que dans les grandes festivités – à plus forte raison quand il s'agit de danses traditionnelles (*basamori*) – et que de nouvelles dynamiques se révèlent, comme la participation de femmes sans la présence de leurs époux.

Finalement, les fêtes de *caxiri* privés semblent constituer – au moment de ma recherche et pour ce qui concerne la communauté de São Pedro – un cadre important pour la définition et redéfinition des limites des groupements politiques (que l'on pourrait désigner comme des factions) se formant au sein du groupe local, ainsi que pour la continuité ou les ruptures au niveau des relations de parenté, en un mot pour les alliances et mésalliances (pas

seulement au sens des relations d'affinité) qui se trament au cours du temps au sein de la communauté. En ce sens – comme on le verra dans le cas des fêtes patronales que l'on peut entrevoir comme transformation des « fêtes d'alliance » – les *caxiri* privés semblent bien correspondre à un aspect existant déjà dans les fêtes et rituels « des anciens » tels qu'ils ont été décrits par Goldman (1963) dans le cas des Cubeo : en tant que moment fondamental pour les processus de fusion et de fission au sein des collectifs.

On notera toutefois en ce qui concerne le domaine des fêtes « privées », le cas de Santa Cruz do Inambu semble se distinguer du contexte décrit dans le cas de São Pedro. En effet, à Santa Cruz je n'ai pas observé de *caxiri* privés, autrement dit de *caxiri* qui ne rassemblerait pas l'ensemble de la communauté, du moins en tant qu'événement festif à part entière. La communauté est cependant bien plus petite démographiquement et composée de familles d'un seul et même clan, sans affins co-résidents, à la différence de São Pedro. À Santa Cruz, comme à São Pedro, j'ai cependant observé lors de la phase de préparation de la fête et du *caxiri*, des visites personnelles aux maisons familiales lors desquelles on sert le *caxiri* aux visiteurs, ainsi que pendant les fêtes de grande ampleur comme les *dabucuri* des réunions « privées » en marge de la cérémonie, ces dernières étant systématiquement condamnées par le leader et organisateur de la fête.

On notera, finalement, que comme toute fête de boisson, les *caxiri* privés contribuent au maintien d'un climat d'« animation ». Ils sont également le lieu de conversations entre hommes sur des sujets « sérieux » tels que la question de la hiérarchie et de la politique, celle de la réalisation des fêtes « traditionnelles » et de la transmission des savoirs importants (liés au rite et au mythe), bien que cette dernière puisse aussi avoir lieu en marge de ces occasions.

2) Fêtes de boisson (*caxiri*) communautaires

Les fêtes de boisson ou *caxiri* communautaires sont des fêtes rassemblant d'ordinaire tous les habitants présents d'un groupe local et pouvant compter la présence d'invités d'autres groupes locaux. C'est d'ordinaire le *capitão*, ou en son absence le *vice-capitão* de la communauté qui prend l'initiative d'organiser de tels événements festifs. Les *caxiri* communautaires peuvent être organisés pour des événements tels que des anniversaires, la

fête des mères et la fête des pères, une date du calendrier civil, ou pour célébrer plusieurs de ces occasions. Les trois brèves descriptions de *caxiri* communautaires que j'ai choisi de donner correspondent à ce qui m'a paru comme un ensemble représentatif de cet univers festif, à savoir une fête d'anniversaire, une fête des pères et une fête des mères

Jour de *caxiri* pour l'anniversaire du jeune fils du *capitão*, Santa Cruz do Inambu

Veille du caxiri : préparation de la fête

En ce jour de septembre 2017, on célèbre l'indépendance du Brésil. La *palhoça* (centre communautaire) de la communauté a été décorée avec des drapeaux du Brésil et de l'état d'Amazonas dessinés sur des feuilles blanches au crayon de couleur par les élèves de l'école. On peut lire sur des écriteaux en portugais : « 5 septembre, jour de l'Amazonas », « 7 septembre, indépendance du Brésil », « l'indépendance ou la mort ». Le *capitão* qui est aussi le catéchiste de la communauté fait la messe ; il parle de l'indépendance du Brésil, ainsi que de la visite du pape en Colombie qui a lieu en ce moment. La journée est placée sous le signe de la préparation de la fête de *caxiri* qui aura lieu le lendemain à l'occasion de l'anniversaire du plus jeune des fils du *capitão*. Ce jour, veille de la fête semble cependant déjà être considéré par les habitants de la communauté comme un jour de fête, « *buse bureko* ». À la maison du professeur Narciso, chez qui je loge, l'épouse de ce dernier, Patricia, fait bouillir la *manicuera*, qu'elle ajoutera ensuite à la « pâte » faite de *beiju de caxiri*. Elle ajoutera également de la banane bouillie et mastiquée à la préparation, avant de la faire fermenter pour obtenir la boisson légèrement alcoolisée. Le professeur et son épouse m'expliquent le procédé de fabrication du *beiju de caxiri* : le manioc est râpé puis au moment de le presser on le met directement dans le *tipiti* (couleuvre faite en vannerie) il sèche, on le fait passer dans le tamis et il en résulte une pâte sèche semblable à celle utilisée pour faire la farine de manioc. On fait alors cuire cette pâte sur le four comme pour du *beiju* classique, mais on le fait légèrement brûler pour qu'il soit bien sec. On le brise ensuite et on le mastique un peu. Le tout est fait avec des racines de manioc blanches.

Jour de caxiri

Le matin, la journée commence par l'appel du *capitão* à se rassembler dans la *palhoça* et la messe. Le gendre d'un des hommes de la communauté, un jeune tukano de la communauté voisine de São Miguel est venu participer à la fête. Il sera suivi par d'autres convives, hommes et femmes, des communautés de São Miguel et Melo Franco. Après la cérémonie religieuse, on invite chacun à apporter une assiette pour se servir à manger. Il y a de la viande d'agouti, du riz, du poisson, de la *mujeca*, et comme toujours du *beiju* au centre de la table. La nourriture a été rassemblée par le *capitão* qui est hôte de la fête mais aussi par les autres familles de la communauté. Comme il a été convenu avec moi par le *capitão*, les hommes plus âgés de la communauté, « connaisseurs », vont raconter l'histoire de la communauté. Ce sera en particulier le *capitão* qui fera ce récit, et non l'aîné de la communauté. Le fils aîné du *capitão*, d'à peine trente ans, traduit et complète le discours de son père en réalisant le dessin de la communauté (voir **annexe 1**).

Après le récit, place à la fête. Les gens de São Miguel ont apporté un amplificateur, on passe de la musique brésilienne et colombienne. Le *capitão* invite ensuite le professeur à aller chercher les flûtes de pan (*cariço*) pour « faire une démonstration à l'anthropologue »¹⁴⁴. Le *capitão* invite les participants à danser et les femmes à servir le *caxiri*. Le professeur de la

¹⁴⁴ Bien que la réalisation de telles danses et musiques « traditionnelles » comme les rondes de *cariço* à l'occasion d'une fête séculaire puisse apparaître comme un événement lié à la présence de l'anthropologue, mes observations lors de nombreuses fêtes de *caxiri* ainsi que les récits faits par mes informateurs montrent que ces pratiques sont courantes indépendamment de la présence d'un Blanc. Il semble que les rondes de *cariço* soient intimement liées à la boisson du *caxiri*, à la création et l'entretien d'une ambiance joyeuse, animée et euphorique, ainsi que la création d'un cadre propice aux contacts entre hommes et femmes en présence d'un groupe affiné. Les rondes de *cariço* sont aujourd'hui réalisées dans de nombreux contextes en dehors de la communauté, en milieu urbain (São Gabriel da Cachoeira, Manaus), souvent à l'occasion de commémorations ou d'événements qui mettent en lumière l'identité indigène des participants dans un cadre allochtone. La ronde de *cariço* semble ainsi être l'expression performative la plus visible de l'identité amérindienne tukano oriental hors du cadre de la communauté. Les modalités de réalisation de cette danse-musique sont variées : avec ou même sans instruments, puisqu'on m'a rapporté qu'à Mitú (et communautés proches) les Amérindiens réaliseraient des fêtes où l'on passe un enregistrement de flûtes de pan et où on réalise la chorégraphie de la danse sans instruments, ou en tenant simplement les instruments sans les jouer. Celle-ci est réalisée dans les contextes les plus variés (allant d'un événement urbain festif-universitaire-associatif-politique à une fête de *dabucuri* avec « Jurupari ») et avec ou sans ornements.

communauté commente la décision des gens de Santa Cruz de ne pas se rendre à la communauté de Puerto Esperanza pour réaliser le rituel de danse, comme il avait été prévu. Les raisons qui ont motivé cette décision sont le niveau très bas des eaux de l'*igarapé* qui le rendent impraticable et le fait que le père du professeur, grand *baya* et leader de la communauté, a dit à sa mort qu'il n'était jamais allé danser là-bas et qu'il ne fallait pas que ses descendants y aillent car les gens de cette communauté étaient dangereux en raison de la jalousie qu'ils ressentent vis-à-vis des gens de Santa Cruz. C'est pour cela que les danseurs de Santa Cruz ne se rendront pas à Puerto Esperanza et feront la danse cérémonielle à Santa Cruz, en invitant les gens de São Miguel et de Melo Franco.

L'allégresse des participants à la fête s'exprime notamment par l'usage des surnoms, lancés en adresse entre hommes (et plus rarement entre femmes ou entre sexes opposés) dont la seule mention suffit à déclencher les rires. En plus d'être utilisés isolément pour interpeller le porteur du sobriquet, ceux-ci peuvent être également prononcés à l'occasion d'un échange ou de plaisanteries plus élaborées, et dont on me raconte avec malice le sens et l'origine. Un événement original, auquel je n'avais encore jamais assisté, se déroule pendant la fête. Deux troupes, une première formée par les femmes, une seconde par les jeunes hommes – dont les membres sont issus de Santa Cruz et des communautés tukano voisines – se sont déguisées et font une présentation sous forme de danse et de pièce de théâtre (voir **photos infra**). Le groupe des femmes met en scène une danse entre gentlemen et leurs compagnes, tandis que les jeunes hommes réalisent une performance satirique haute en couleur, mettant en scène un personnage masqué et un personnage aux attributs sexuels exagérés. La performance féminine, aussi bien que celle des hommes, est accompagnée de plaisanteries, et certains acteurs y jouent le rôle d'une personne du sexe opposé.

Au surlendemain de la fête d'anniversaire, le matin, le *capitão* appelle les habitants de la communauté à se réunir dans la *palhoça*, préside la messe et fait un discours à propos de la fête. Il condamne en particulier le fait que les jeunes de la communauté aient bu en cachette de l'alcool pur durant la fête, et demande à ce que cela ne se reproduise plus.



Photo 25 : un homme tuyuka de Santa Cruz (gauche) plaisante avec un invité tukano de Melo Franco (droite). ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 26 : danse au rythme du forró. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 27 : un invité desana de Melo Franco savoure le *caxiri* (premier plan) aux côtés d'un invité tukano de São Miguel (deuxième plan). ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 28 : pièce de théâtre, troupe féminine. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 29 : pièce de théâtre, troupe féminine. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 30 : pièce de théâtre, troupe masculine. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 31 : pièce de théâtre, troupe masculine. ©Emmanuel Richard, 2017.

Fête des pères à São Pedro

À l'occasion de la fête des pères, qui a eu lieu au mois d'août 2017, les habitants de la communauté de São Pedro ont décidé d'organiser une fête avec boisson de *caxiri*. La fête est précédée par une messe dans la grande maison. Depuis la veille, les hommes commentent à propos du fait qu'ils vont boire de la *cachaça* en ce jour qui les met à l'honneur. La rumeur qu'un homme yebamasã aurait apporté deux cartons de « *corotes* » (fioles de *cachaça*) circule dans la communauté. La grande maison est remplie pour la messe, les statues de São Pedro et de la vierge Marie ont été apportées dans la maloca. Le catéchiste de la communauté fait le sermon. Comme de coutume, après la messe, les hommes parlent chacun leur tour et commentent les sujets du jour. Un homme du sib *Kumumuã* parle de la fête des pères qui se doit d'être un jour de fête, et non pas de disputes ou bagarres. Il faut se réjouir, l'objectif est de ressentir l'allégresse, *usení*.

Après le rassemblement dans la grande maison, débute la commémoration de la fête des pères (« *dia dos pais* »), qui se déroule dans un premier temps dans l'école, puis dans la

grande maison (*basawi*), où l'on danse le *forró* jusque tard dans la nuit. Dans un premier temps, un hommage est réalisé dans l'école, en l'honneur des pères. Les enfants remercient leurs pères en faisant chacun un petit discours en tuyuka et/ou en portugais, en commençant par les plus petits : « *Pak#* (père), tu m'achètes des sandales », « *pak#*, tu m'as élevé, m'a donné des vêtements, de la nourriture ». Puis ils chantent en cœur une chanson, sous la supervision de leurs professeurs (voir **photo 34**) : « *pai, preciso de ti muito mais do que você imaginava. Pai, precisa de nos muito mais que você imagina. Precisa de ti muito mais do que a terra, precisa de ti muito mais do que o mar*¹⁴⁵ ». Les élèves plus âgés font des discours plus élaborés, comme celui-ci : « *o senhor é muito importante para mim, pesca e caça para nos alimentar. O senhor é meu amigo. Sempre lembrarei, chorarei*¹⁴⁶ ». S'ensuit une chanson en tuyuka.

On distribue ensuite aux pères du poisson boucané, sous la forme d'un mini *dabucuri* (cf. **photo 35** ci-dessous). En plus de ces présents, certains hommes recevront des cadeaux personnels de la part de leur épouse, comme un professeur du sib *Okokapeaponã* pour qui sa femme a confectionné de jolis colliers composés d'éléments végétaux, de perles (« *miçangas* ») et de dents d'animaux de la forêt. Des dessins ont été réalisés par les enfants en l'honneur de leurs pères (voir **photos 32 et 33**) Sur l'un d'eux, fait par deux jeunes filles tuyuka et tukano de l'école, on peut lire (en portugais) : « Père, quand tu dances ne soit pas jaloux de ta femme ». Sur une autre affiche, il est écrit (cf. **photo 32** ci-dessous) : « *sou importante para minha familia porque eu sustento meus filhos e minha mulher. Hoje eu vou beber muita cachaça e caxiri. Eu vou me divertir com meus amigos e minha mulher*¹⁴⁷ ».

Sur d'autres affiches sont reproduits les motifs de peinture corporelle au roucou qu'on applique sur le visage des participants à la fête, avec leurs noms. Il est intéressant de noter

¹⁴⁵ « Père, j'ai besoin de toi bien plus que tu ne l'imagines. Père, tu as besoin de nous bien plus que tu ne l'imagines. On a besoin de toi bien plus que la terre, on a besoin de toi bien plus que de la mer ».

¹⁴⁶ « Père, tu es très important pour moi, tu pêches et chasses pour nous alimenter. Tu es mon ami. Je me souviendrai toujours de toi et je pleurerai ».

¹⁴⁷ « Je suis important pour ma famille parce que je nourris mes enfants et ma femme. Aujourd'hui je vais boire beaucoup de *cachaça* et de *caxiri*. Je vais m'amuser avec mes amis et ma femme ».

que les fêtes comme la fête des mères et fête des pères ou les anniversaires sont l'occasion de l'expression d'une morale qui semble constituer une sorte de syncrétisme entre des valeurs clairement chrétiennes et d'autres semblant provenir de la vision du monde et de la socialité autochtones (l'importance de la famille, le rôle de l'homme en tant que « chef de famille » qui l'approvisionne, l'importance de la boisson pour la cohésion sociale du groupe). L'hybridation est aussi linguistique, comme on peut l'observer dans les formes d'expression des enfants (chansons, discours, affiches) toujours dans les deux langues (portugais et tuyuka ou tukano).

L'après-midi, lors de la fête dans la grande maison, alors que les danses sur la musique *forró* s'enchaînent et que l'ivresse des participants augmente, j'observe à quel point la frontière est poreuse entre « *brincar* » (jouer, se divertir) et « *brigar* » (se disputer, se bagarrer). Je note ainsi le cas de deux femmes qui sont belles-sœurs (deux femmes tuyuka mariées à deux frères yebamasã), qui dansent ensemble dans un premier temps, puis qui commencent à se battre, puis se remettent à danser. D'une manière semblable, du côté des hommes cette fois-ci, lors des *caxiri* comme hier chez un homme yebamasã de la communauté qui a invité hommes et femmes de la communauté pour un « *caxiri* privé », j'ai pu observer l'évolution chez les hommes de plaisanteries sous forme de provocations, puis d'un haussement de ton qui se terminera finalement en bagarre. Pendant la danse *forró* dans la grande maison, je fais également des observations sur les flirts (« *namoros* ») entre les jeunes. J'observe ainsi de façon très nette des couples qui se forment, dont celui formé par un jeune yebamasã et une jeune tuyuka, ainsi que celui formé par un jeune tuyuka de la communauté d'Igarapé Onça (située en aval sur le Tiquié) et une jeune tuyuka de São Pedro. Le lendemain, à l'occasion de la messe, la grande maison est très peu remplie, manifestement à cause de la « gueule de bois » (« *ressaca* ») due aux festivités de la veille et des disputes qui y ont eu lieu. Le « catéchiste » de la communauté est absent car, comme on me l'explique, il a quitté la communauté à cause de « quelque chose qui lui est arrivé ». J'apprendrai plus tard qu'il a été impliqué dans une bagarre.

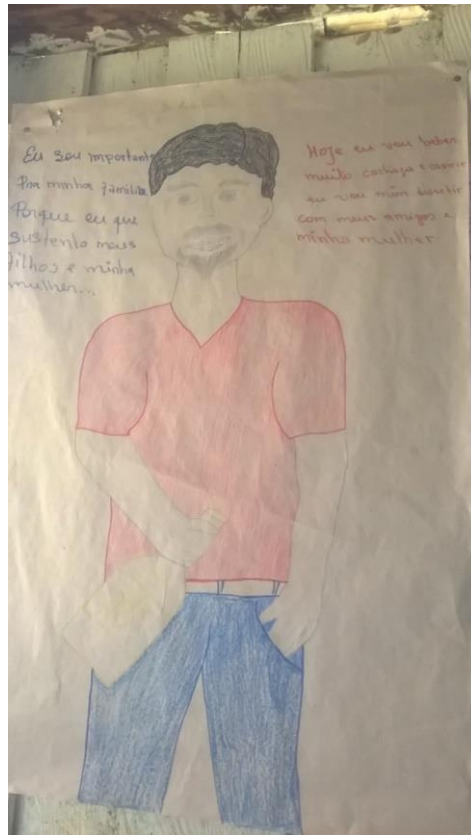


Photo 32 (ci-dessus) : dessin d'enfant pour la fête des pères.
©Emmanuel Richard, 2017.

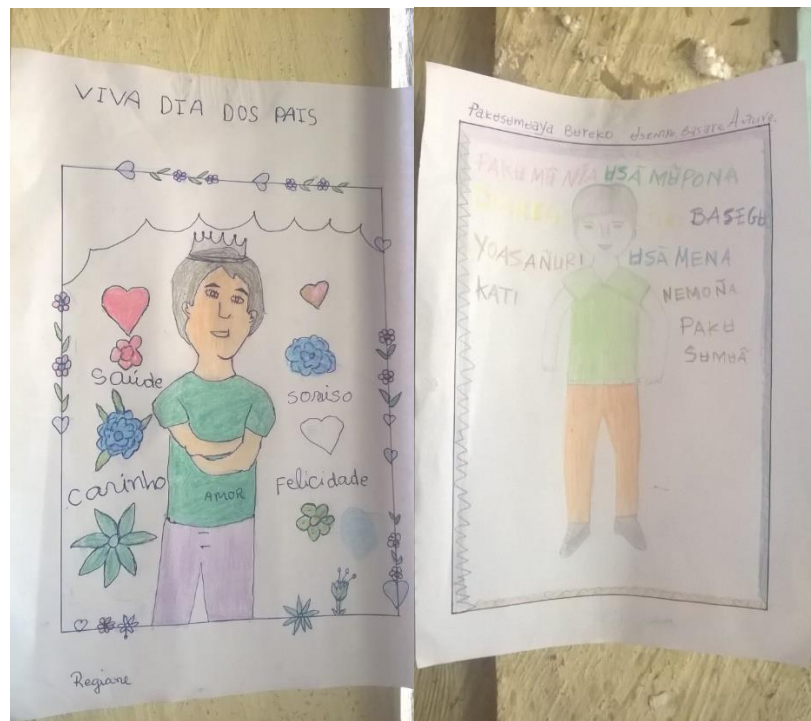


Photo 33 : dessins d'enfants pour la fête des pères. Sur l'affiche de gauche est écrit en portugais : « vive la fête des pères. Santé. Sourire. Soins/affect. Bonheur. Amour ». Sur l'affiche de gauche, écrit en tuyuka : « Joyeuse fête des pères. Père, quand nous sommes malades tu nous soignes avec des incantations. Nous vous souhaitons une longue et heureuse vie à nos côtés à vous les pères ». ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 34 : chorale des enfants pour la fête des pères. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 35 : les pères reçoivent les offrandes de poisson boucané. ©Emmanuel Richard, 2017.

Fête des mères à Santa Cruz do Inambu et Melo Franco

Cette journée de mai 2016 débute par l'appel du *capitão* à se réunir dans la *palhoça* (centre communautaire) de la communauté. Le catéchiste fait l'office religieux. Dans son sermon, fait en langue tuyuka ponctué de mots en portugais, et dont je comprends quelques bribes, il parle des mères : « la femme est importante dans notre vie. Elle se lève à deux ou trois heures du matin pour nourrir ses enfants et son mari. Elle fait le travail des jardins (*wese padere*). Les enfants ne doivent pas dominer leur père et leur mère, il faut avoir du respect pour notre mère ». Il poursuit en parlant du jeûne fait par Jesus, « le fils de l'homme » pendant 40 jours, et de l'importance de résister au « diable » et à la « tentation » : « Dieu a créé l'homme et la femme, et à chaque homme est destinée une épouse : cette femme sera mon épouse ». Et de conclure : « on ne peut se marier avec une autre femme » (que celle qui nous est destinée). Le culte dure depuis au moins une heure, il parle de l'action de grâce. On lit un petit prospectus : « bulletin salésien de l'Amazonas ».

Après le culte, on passe à la *quinhãpira*. On répartit la nourriture dans les plats de chacun. On distribue ainsi les aliments apportés par chaque famille : poisson boucané, viande de *paca* (*Cuniculus paca*), riz et pâtes, poisson bouilli, *beiju*. Puis les femmes offrent le *caxiri*. On plaisante à propos des surnoms des hommes.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Le discours du catéchiste dans la *palhoça* apparaît sous certains aspects comme un sermon « classique », bien appris par cet homme qui a étudié avec des religieux à Bogotá et se distingue par son aisance dans les langues et le contact aux non amérindiens, colombiens et brésiliens. Cependant, il me semble que bien que certains éléments du discours et du « rituel » qui se joue ce matin dans la *palhoça* correspondent clairement à des valeurs et vision du monde « importés » de la religion chrétienne, la façon de parler du catéchiste, l'ambiance de la réunion, les thèmes abordés, la communion autour de la nourriture et de la boisson reçoivent une franche adhésion avant tout parce qu'ils correspondent à des modes de sociabilité et des valeurs des « anciens », du temps où ils vivaient dans la *maloca*. La figure de l'homme qui parle comme leader, bon orateur qui conseille et anime la communauté, le partage de la nourriture et de la boisson entre « frères » et leurs affines sont des éléments prépondérants et qui trouvent écho dans le culte catholique salésien, qui s'est lui-même adapté au contexte du Rio Negro (on peut citer à ce propos Journet (1995) qui a bien étudié cette convergence chez les Curripaco). Le catéchiste cite d'ailleurs la figure du Père Justino, prêtre Tuyuka connu internationalement. Le processus d'hybridation existe donc – toute mesure gardée – des deux côtés. Ainsi, plus qu'un syncrétisme, ce qui s'opère ici comme dans les récits mythiques et la religion me semble être une adaptation des thèmes, concepts et pratiques non natives au contexte et à la vision du monde des Tuyuka. Les changements me semblent résider plus dans la forme que dans le fond. Les Tuyuka de Santa Cruz, de même que ceux de São Pedro, à l'époque de ma recherche portent

Le jour festif se poursuit à la communauté voisine de Melo Franco, où nous nous rendons en pirogue. À notre arrivée à la communauté, on m'explique que le *capitão* est absent. Il est parti à São Gabriel da Cachoeira depuis plusieurs mois et n'est toujours pas revenu. C'est le vice *capitão* qui le remplace. Ce dernier me dit qu'il y a six familles qui habitent la communauté habituellement, mais en ce moment il n'y en a que trois, les absents étant partis en ville. La fête a lieu dans l'ancienne école de la communauté, reconvertie en « centre communautaire ».

Place d'abord au jeu des chaises musicales, pour attribuer les cadeaux aux mères. La fête se poursuit en danse et *caxiri*. L'activité ludique est suivie d'un mini cérémoniel de *dabucuri* en l'honneur de la fête des mères. Les femmes sont receveuses, et les hommes sont les donneurs. Mon interlocuteur me traduit ce qui a été dit au moment de l'offrande de ce petit rituel : « *usã atere basoa niã mipi, toa niã yuku duka tebiri wai niã : pawa, pirãsero (?), botea, bua niã muã numiã kuare yaya. Ha mena doawo tiirã yaya muã numiã tebiri kiriku puri mena doawo ki yaya nokorã niã* » (« Nous vous offrons ces fruits : il y a de l'açaí, *urapixuna*, fruits sylvestres, et il y a aussi du poisson : *jandia, daguiru, aracú*, piranha, pour que vous les femmes les cuisiniez avec des feuilles de *caruru* et les mangiez, que vous les cuisiniez aussi avec des feuilles de manioc. Qu'il en soit ainsi »).

Et la réponse des femmes : « *Ha usã yada te yukudukari mipi, toa, wai yada usã numiã. Aniã waire au mena doawo tii yada tebiri ate kiriku puri mena yada usã numiã. Muãre useni toame. Nokorã niã* » (« Oui, nous allons manger cet açaí sylvestre, *urapixuna*, et ce poisson, nous les femmes. Nous allons cuisiner ce poisson et le manger avec ces feuilles de manioc, nous les femmes. Nous en sommes ravies. Qu'il en soit ainsi »). Après avoir fait des présents traditionnels, on offre des marchandises de la ville à usage domestique (savon...), emballées dans des papiers cadeaux. Un concours de danse est organisé, ainsi que des histoires drôles,

une grande importance au fait de se dire chrétiens et croyants, mais cela me semble avant tout lié au fait que cette adhésion correspond à l'idée de « faire communauté » plus qu'à une question de croyance et de foi religieuse, du moins pas au sens d'une foi imposée de l'extérieur. Comme c'est souvent le cas chez les populations autochtones des basses terres d'Amérique du Sud, les motifs et personnages mythiques natifs sont ainsi fusionnés aux motifs et personnages de la religion chrétienne : Dieu est le Grand-père de l'Univers (Bureko ñek), Jesus son fils (Koãmak), etc.

durant lesquelles le rôle de l'animateur de fête est au premier plan. La fête se poursuit entre *caxiri*, danse *fórró* et musiques colombiennes, jusque tard dans la nuit, et pour certains jusqu'au petit matin et à la journée suivante.

Les gens de Santa Cruz dorment à la communauté de Melo Franco (pour ceux qui vont dormir). On boit le lendemain le reste de *caxiri*, appelé *bo*. En cette matinée, le repas communautaire de *quinhãpira* est suivi du grignotage de fruits *toa* (*urapixuna*) cueillis pour le petit *dabucuri* qui a eu lieu la veille. Un jeu est associé à la consommation de ce petit fruit sylvestre : on jette le noyau sur les autres. Les plaisanteries sur les surnoms se poursuivent : « l'agouti (surnom d'un des hommes de Santa Cruz) danse, l'agouti mange du poisson ! » Les jeunes hommes de la communauté dansent avec les jeunes filles. Ces dernières s'efforcent de maintenir pendant la danse un visage fermé, qui ne laisse transparaître aucune émotion, dirigé souvent vers le sol.

Synthèse et commentaires sur les « *caxiri* communautaires »

Comme il a été évoqué pour introduire ce type de festivités, les *caxiri* communautaires semblent être caractérisés par une hybridation entre performances, musique, consommation de nourritures et de boisson d'origine exogènes, d'une part, et des modes de socialité, des éléments rituels et des substances typiquement amérindiennes, d'autre part. En effet, lors des fêtes de *caxiri* communautaires auxquelles j'ai pu assister chez les Tuyuka du Tiquié et de l'Inambu, et dont les descriptions présentées dans le présent chapitre donnent un aperçu, j'ai pu observer qu'aux côtés d'éléments festifs d'origine exogène (danse de type *fórró*, consommation de boissons achetées en ville et échanges de marchandises), ont lieu des échanges de type « *dabucuri* », la consommation de *caxiri*, d'*ipadu* et de tabac, des échanges de connaissances et des réflexions portant sur les rituels, ainsi que des relations de parenté essentielles à la dynamique sociale des collectifs.

Le caractère hybride des fêtes de *caxiri* communautaires est apparu également, comme on a pu le voir, du point de vue de la performance dansée et musicale, pour laquelle, dans beaucoup de communautés tuyuka, ont été instaurées depuis plusieurs années des règles

d'alternance entre rondes de *cariço* et musique de type *forró*¹⁴⁹, ambiances qui correspondent, comme on le verra par la suite, à des modes de socialité et d'interactions entre genres distinctes, bien que se rejoignant par leur aspect « érotique ». Lors d'une fête de *caxiri* communautaire réalisée à Santa Cruz do Inambu en 2017, à l'occasion de l'élection du nouveau *capitão* de la communauté et de la célébration d'une date religieuse, j'ai en effet pu observer qu'un des faits intéressants de la fête a trait à la performance festive, marquée – comme ça a été le cas dans la plupart des fêtes de *caxiri* communautaire que j'ai pu observer sur l'Inambu et dans les communautés tuyuka situées en territoire colombien – par l'instauration d'une règle relative aux musiques et aux danses : chaque session de deux danses *forró* ou de musiques colombiennes doivent être séparées par deux sessions de rondes de *cariço* (**pistes audio 18 et 19**).

Au sujet d'une des rondes de *cariço*, le professeur de la communauté m'a expliqué que la mélodie jouée sur les flûtes de pan avait une signification précise (comme il sera évoqué dans le cas des rondes de *cariço* réalisées lors des fêtes de danse *basamori*). Ainsi, la performance dansée et musicale qui est réalisée au moment où je m'entretiens avec le professeur a comme signification : « *eh eh niõtã basokã manãse* », ce qui veut dire « je rie (ou je souris), c'est pour cela que je ne rencontre pas ma cousine » (sous-entendu, l'homme qui rit trop ou plaisante trop ne trouvera pas de cousine pour se marier). Une autre danse de *cariço*, évoquée par le professeur, a comme nom « presser le jus de l'*ingá* (petit fruit sylvestre) ». Au travers des rondes de *cariço*, donc, des interactions et des modes de pensées relatives à la rencontre et à la séduction telles qu'elles existaient au « temps des anciens », mais aussi à la configuration sociologique traditionnelle des liens d'affinité ont ainsi leur place aux côtés d'interactions et de relations spécifiques aux danses de type *forró*, d'un nouveau genre.

¹⁴⁹ Je parlerai des « danses de type *forró* » de manière générale pour renvoyer à l'univers des musiques d'origine non-Tuyuka, en l'occurrence de musiques enregistrées jouées sur des enceintes lors des fêtes de *caxiri*, qui sont constituées en réalité d'une grande diversité de styles musicaux brésiliens et colombiens, typiques des régions nord du Brésil et de diverses régions de Colombie, y compris des caraïbes : parmi les styles populaires on peut citer de façon non exhaustive *bolero*, *carimbó*, *cumbia*, *ranchera*, *merengue*.

D'autres points communs avec les fêtes « traditionnelles » se retrouvent dans ce type d'événements : la fête apparaît ainsi, par contraste avec la temporalité quotidienne, comme le lieu et le temps où on peut exprimer librement les affects, où on s'ouvre à l'autre, que ce soit par des conversations informelles et effusions de sentiments, positifs ou négatifs spontanés ou par la réalisation de performances chantées comme les chants féminins *hande hande*, qui seront évoqués dans le cas des fêtes de danse traditionnelle (*basamori*).

Lieu et temps de *catharsis*, les jours de boisson (*buse bureko*) peuvent cependant dépasser ce cadre et évoluer vers des formes plus disruptives du point de vue social. Mêlant tristesse et joie, plaisanteries et disputes, les *caxiri* communautaires apparaissent dans l'observation et dans le discours des Tuyuka comme plus propices à des événements violents (bagarres, suicides). Ces conflits émergent souvent du fait qu'étant généralement organisées dans le cadre ne dépassant guère le groupe local, de telles fêtes peuvent déboucher sur des relations « incestueuses » du point de vue de la règle d'exogamie linguistique, notamment entre jeunes, ainsi que sur des invitations adultères qui, consommées ou non, sont le motif privilégié des disputes conjugales et peuvent impliquer des conflits de plus grande ampleur. Comme souvent dans le contexte des festivités amérindiennes en Amazonie et ailleurs, les conflits sont aussi l'expression de tensions anciennes, de remontrances, jalousies entre époux ou entre personnes de groupes domestiques distincts, qui resurgissent à la moindre provocation.

Un autre fait très intéressant qui est apparu au sujet des fêtes de *caxiri* communautaire réalisés à l'occasion de la fête des pères et des mères est la réalisation de petites cérémonies de *dabucuri* qui s'entremêlent à des éléments en apparence plus exogène : la danse *forró* et les offrandes de marchandises de la ville aux femmes (savon, briquets, etc. emballés dans des papiers cadeaux). Un point remarquable ici est que le *dabucuri* est réalisé entre les collectifs définis par le genre (hommes donneurs et femmes receveuses). La réalisation de ces *dabucuri* entre collectifs genrés sont révélateurs du point de vue de la morale et de la socialité de genre et conjugale. Ainsi, de même que dans le cas de la fête des pères à São Pedro, qui a été le moment de l'expression de valeurs liées au rôle masculin, les discours (notamment celui du catéchiste, futur *capitão* de la communauté) et événements qui se déroulent lors de la fête

des mères à Santa Cruz et Melo Franco sont l'expression de la place des femmes dans la société du point de vue natif, bien que celle-ci apparaisse comme teintée d'une forte moralité religieuse et d'éléments puisés dans le contact à la « culture environnante ».

Cependant, cette moralité catholique apparente ne fait que masquer des éléments fondamentaux du point de vue de ce que l'on pourrait qualifier de « moralité autochtone », qui s'exprime notamment dans la relationnalité et la socialité entre les genres, et que des événements comme la fête des mères et des pères mettent en lumière. Ainsi, la figure du père en tant que « nourricier » vis-à-vis de son épouse et de ses enfants, principalement en tant que fournisseur de poisson, exprimé dans les chants des enfants de l'école, est exprimée de façon collective dans le contexte de la fête des mères, où c'est le groupe des hommes qui réalise l'échange fondamental de la conjugalité et de l'alliance : celui du don de poisson par les hommes auquel le collectif des femmes répond par un don de bière de manioc, à la manière d'une « fête d'alliance » telle qu'elle est décrite par Journet chez les Curripaco (1995) mais qui a lieu, ici, au sein même de la communauté.

Il est intéressant de noter que dans le cas de l'échange ayant lieu à l'occasion de la fête des mères à Melo Franco, l'offrande « traditionnelle » de poisson – pour laquelle il est attendu des femmes qu'elles le cuisinent avec des éléments venus de l'univers féminin des jardins, à savoir les feuilles de manioc et de caruru – est complétée par une offrande de fruits sylvestres, en plus de l'offrande de marchandises, déjà citée. Par ailleurs, lors de cette dernière festivité, on observe deux collectifs d'époux : les Tukano et Desana de Melo Franco d'une part, et les Tuyuka de Santa Cruz d'autre part, qui offrent le poisson à leurs épouses, bien que l'offrande, collectivisée, puisse être aussi pensée sous l'angle plus « traditionnel » du don de pères ou de frères à leurs filles ou sœurs mariées chez leurs beaux-frères (entre hommes et femmes de Santa Cruz et de Melo Franco qui sont des groupes locaux liés par affinité). Dans le cas de la fête des pères à São Pedro, il faut signaler le fait inusité que ce sont les hommes qui reçoivent du poisson de la part de leurs épouses et enfants, nouveau type d'échange sur lequel il serait intéressant d'enquêter davantage afin de saisir son sens du point de vue de la théorie festive et sociale amérindienne.

Finalement, il ressort des descriptions et des réflexions menées jusqu'à présent que les fêtes de *caxiri*, privées et communautaires, peuvent être pensées, à mon sens, plutôt que sous l'angle de l'acculturation (comme elles ont été traitées, entre autres, par des auteurs comme Goldman, 1963 ; Hugh-Jones, 1979), sous l'angle si caractéristique de la pensée et de la pratique amérindienne, de la re-signification d'éléments exogènes et de la production d'identité à partir de l'altérité. Ainsi, les musiques, les performances, les substances, les interactions entre les sexes, sous leur forme exogène et endogène, sont, dans de tels événements festifs, entremêlés, ils dialoguent, se reflètent comme en miroir, sont comme des partenaires de danse, allant dans le sens d'une logique festive tukano oriental où le motif de la paire est toujours central.

La performance festive est ici l'expression de phénomènes sociaux et culturels : la redéfinition, la transformation de rapports de genre, de liens de parenté, de styles esthétiques, dans un processus inclusif mais jamais unidirectionnel. Les pièces de théâtre, réalisées par des troupes masculines et féminines, dont j'ai eu la chance d'être témoin à Santa Cruz do Inambu sont à mon sens l'expression de ce dialogue entre l'extérieur et l'intérieur : des éléments de la culture amérindienne et de la culture des Blancs sont mis en scène et exagérés, le travestissement des femmes et des hommes exprimant, peut-être, la reconfiguration des rôles de genre qui a lieu au contact de la société brésilienne et colombienne.

3) *Wayuri*

En wayãpi, le mot merci n'existe pas. La parole est remplacée par un geste, celui d'offrir unealebasse de cachiri : « Vous nous avez aidé dans notre tâche, elle a été moins longue, moins fatigante et surtout moins triste ; à nous de régaler ! » (Grenand, 1996 : 337).

Outre les fêtes décrites jusqu'à présent, il existe une autre occasion pour laquelle on prépare et boit le *caxiri*, à savoir les travaux collectifs (*wayuri*), qui peuvent impliquer l'ensemble de la communauté, ou seulement quelques familles qui répondent à l'appel d'un couple. Les travaux collectifs communautaires sont généralement annoncés par le leader lors des réunions matinales dans la grande maison. Les travaux commencent généralement le matin, on sert aux travailleurs la *quinhãpira*, éventuellement un repas plus conséquent, puis le *caxiri*, avant de commencer le travail, qui sera entrecoupé d'intervalles réguliers lors desquels on sert à nouveau la boisson fermentée. À la fin du travail, qui peut durer une matinée ou une après-midi entière, voire une journée, l'ivresse des participants est à son comble, et comme pour les fêtes il peut arriver que des disputes plus ou moins violentes éclatent. J'ai assisté à de nombreux *wayuri*, la description qui suit donnera une idée de leur déroulement.

Jour de *wayuri* et *caxiri* chez Adão

En cette journée d'avril 2016, un *wayuri* a été organisé pour la confection du toit de la « *casa de apoio* », une structure en bois surélevée, au toit de feuilles de palmier *caraná*, dont la confection a été « commandée » et financée par l'ONG ISA afin d'accueillir les chercheurs logeant à la communauté. Le travail se fera en deux fois et ne sera terminé qu'une semaine après la première étape décrite ici. La chronologie des travaux a été marquée par la « commande » de l'ISA, plusieurs mois avant le début des travaux, puis par l'expédition pour aller chercher le *caraná* – à laquelle j'ai pu participer – un mois avant les travaux, travail ayant duré une bonne demi-journée, mobilisant une dizaine d'hommes et ayant requis le déplacement sur la rivière (une vingtaine de minutes avec un petit moteur) jusqu'au lieu où ont été recueillies les feuilles de palmier, situé à une demi-heure de marche des berges du

Tiquié à partir du lieu où nous avons débarqué. Le *caraná* a ensuite été stocké dans un abri proche de la rivière, en contrebas de la maison du « maître d'œuvre ». Quand nous venons les récupérer, un mois après, les grandes feuilles de palmier sont déjà sèches.

Peu de *caxiri* a été préparé pour le *wayuri*. Seules les épouses d'Adão, de son fils Marcos et de Paulino offrent le breuvage. Plus tôt dans la grande maison, l'explication de cette situation m'a été donnée par le *capitão*, Feliciano, et par son fils Paulo : selon eux, le « chef des travaux » (Adão) est triste, car la majorité des femmes a refusé de préparer le *caxiri*. Elles auraient pris cette décision à cause des critiques proférées par Adão à propos des disputes entre femmes lors du dernier *caxiri*. Comme dans le cas de Santa Cruz où les hommes m'ont affirmé que les fêtes de danse (*basamori*) n'étaient plus organisées à cause du refus des femmes, on voit ici à quel point les femmes en tant que productrices de boisson ont un contrôle et un pouvoir de décision quant à l'organisation des fêtes et des travaux collectifs. Leur refus de collaborer peut constituer un acte de contestation politique, où s'exprime la solidarité féminine face à la figure d'un ou plusieurs hommes qui n'ont pas eu d'égards vis-à-vis d'une femme ou des femmes dans leur ensemble.

Les moments de boisson pendant les intervalles du travail collectif ainsi que durant la phase festive qui suit la conclusion des travaux sont un cadre privilégié pour l'observation des interactions entre les genres et au sein des groupements de chaque genre. Ainsi, chez les femmes, qui s'assoient entre elles, les conversations s'apparentent à un « bruit de fond » : le volume sonore est assez bas, mis à part pour les rires féminins qui, d'une manière générale sont bien plus « hauts » et « forts » que les rires masculins – toutes parlent et rient en même temps. Il y a plusieurs conversations simultanées à volume sonore relativement bas. La conversation des hommes, elle, est plutôt marquée par la prise de parole d'un orateur unique, qui change régulièrement, à l'image des tours de parole ayant lieu lors des réunions matinales dans la grande maison pour la *quinhãpira*. Le *wayuri* organisé en ce jour met en exergue également la figure d'Adão en tant que « chef bâtisseur », dont le leadership rappelle, en cela, la figure du « chef de maison » (*wi makw*) déjà évoquée qui détenait son prestige et son autorité de par sa capacité à mobiliser un grand nombre de groupes

domestiques pour la construction de la grande maison (voir à ce sujet Goldman, 1963 et le **chapitre 1** de la présente thèse).

Le soir dans la grande maison, on boit à nouveau le *caxiri* et on danse le *fórró* (**pistes audio 16 et 17**). Alors que je suis assis avec mon enregistreur, un jeune homme du sib *Miño*, fils d'un « connaisseur » traditionnel, me demande si je suis en train d'enregistrer la fête. Il me dit alors qu'« il vaut mieux l'éteindre, parce que maintenant il ne va y avoir que du *fórró* ». Adão parle de la *Bolsa Familia* : il dit qu'avant on vivait bien sans, et déclare « je gagne plus en tuant un tapir qu'en recevant la *Bolsa Familia* ». Orlando encourage les jeunes à danser. La danse est également le lieu privilégié de l'observation des relations interindividuelles : le *fórró* est ainsi le cadre du mélange entre hommes et femmes de toutes générations qui dansent ensemble. Les femmes mariées et plus âgées sont plus libérées, elles bougent davantage. Les paires de danseurs jeunes dansent bien moins fogueusement. Les jeunes filles ont tendance à maintenir en permanence la tête baissée pour ne pas croiser le regard de leur partenaire. Le jeune homme *miño* me fait remarquer qu'à présent les femmes ne font plus de *caxiri* avec de la canne à sucre et que maintenant, elles utilisent du sucre industrialisé et mettent même du « ferment ».



Photo 36 : construction de la *casa de apoio*, au premier plan, le maître d'œuvres, Adão. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 37 : les jeunes installent les feuilles de caraná pour recouvrir le toit. ©Emmanuel Richard.



Photo 38 : les hommes montent la charpente. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 39 : les femmes soulèvent les feuilles de caraná pour les donner aux hommes. ©Emmanuel Richard, 2017.

Note sur les *Wayuri* (ou *ajuri*)

Comme les rondes de *cariço* ou la boisson du *caxiri*, les *wayuri* sont des événements qui, du point de vue tuyuka, semblent être conçus comme faisant partie de ce qui représente la « culture » amérindienne – notamment dans le cadre d’un contact interculturel – et qui, en tant que tel, s’exportent dans le cadre urbain, de même qu’ils importent et intègrent des éléments exogènes de façon visible. On organise ainsi souvent, par exemple, des *wayuri* dans le cadre des associations amérindiennes à São Gabriel da Cachoeira, ou même des *wayuri* pour nettoyer la plage de la ville, souillée par des déchets de divers types. D’autre part, les *wayuri*, tout comme les *caxiri* communautaires et privés, sont les lieux propices pour écouter des musiques de tout genre, « traditionnelles » ou non, et pour mélanger (parfois au sens littéral) les boissons distillées achetées en ville au *caxiri*.

Cependant, comme l’a exprimé un homme yebamasã de São Pedro à l’occasion de la venue de membres de l’ONG ISA en prévision d’un travail de construction de la « *casa de apoio* » qu’il allait coordonner – de même qu’en ce qui concerne les autres modalités fêtes – il existe du point de vue autochtone des *wayuri* « indigènes » par opposition à des *wayuri* « de Blancs », les *wayuri* « indigènes » étant caractérisés notamment par la consommation du *caxiri*. À l’occasion de certains travaux collectifs auquel j’ai participé sur le Tiquié ou sur le Papuri, c’est pourtant bien de la boisson distillée (*cachaça*) qui a été consommée plutôt que du *caxiri*. Mais l’idée de « fête amérindienne » par opposition à celle de « fête des Blancs » comprend, comme on le verra à travers la description des autres modes de festivités des tuyuka, de nombreux autres aspects qui incluent la temporalité, la relationnalité ainsi que certains « principes » ou « logiques » que l’on s’efforcera de déceler.

4) Fêtes patronales¹⁵⁰

Durant les mois de mai et surtout de juin qui marquent l'apogée des fêtes patronales, les communautés du haut Tiquié sont prises d'une sorte de folie festive, d'effervescence, de transe, durant laquelle les jeunes et les moins jeunes s'en donnent à cœur joie, où tous les excès semblent permis, où les rencontres se font, tournant parfois au conflit. Les fêtes patronales semblent à première vue les plus « exogènes » des festivités du calendrier tuyuka, car ce sont des fêtes catholiques à l'origine. Elles apparaissent donc – à première vue, et si l'on se place du point de vue de la cosmovision et de la vie rituelle amérindienne – comme le pendant « séculaire » et « à la mode des Blancs » des grandes fêtes dites de « *dabucuri* avec Jurupari » (*Masākurawi*) tant elles se distinguent dans l'univers des festivités tuyuka, au même titre que ces dernières, de par leur intensité, leur durée et leur ampleur. À mon sens, et au vu des discours autochtones, les fêtes patronales apparaissent comme des vecteurs d'ouverture tant du point de vue de la structure sociale que du point de vue culturel.

De façon plus évidente que dans le cas des fêtes « traditionnelles », elles sont un théâtre où se jouent les actions et situations par l'intermédiaire desquelles les normes, les valeurs les types de relationnalité entre générations, entre genres se négocient et se transforment, et où les personnes et les collectifs laissent libre cours à leur créativité, leur expressivité, leur agentivité afin de forger et de reforger le social, le politique, l'économique. Il ne faut cependant pas les voir comme le lieu de l'acculturation, de la perte de savoirs et pratiques anciennes, ni comme rupture totale avec les formes de socialité et de relationnalité

¹⁵⁰ À ma connaissance, aucune étude approfondie n'a été réalisée au sujet des fêtes patronales dans le nord-ouest amazonien, du moins dans le cas des populations tukano orientales. Oliveira mentionne cependant ce type de festivités et souligne qu'elles mériteraient d'être étudiées « de par leur continuité et importance sociale ». Selon les mots de l'auteure: «A realização de festas dos santos padroeiros de cada uma das comunidades constitui um verdadeiro calendário anual de festas ao longo das comunidades do rio Tiquié. Pela sua continuidade e relevância social, estas festas – a dos padroeiros e as juninas – mereceriam um estudo à parte. Por hora, cabe destacar que elas envolvem todos os moradores da comunidade em sua organização: as mulheres no preparo de comida e caxiri; e, de modo especial, os homens, que ocupam as funções de 1º juiz do mastro, 2º juiz do mastro, mordomos, bandeireiro e tambonireiro, com exceção da função de festeiros, que pode incluir mulheres. Diz-se da função de tambonireiro que ela é passada de pai para filho, sendo o aprendizado dos conhecimentos de toques e de cantos patrilinear» (2016: 272).

anciennes. Comme il ressortira du discours de mes interlocuteurs tuyuka, tukano, yebamasã et d'autres groupes linguistiques, si les fêtes patronales viennent des missionnaires, elles sont passées et passent encore aujourd'hui par un processus d'appropriation, de réinterprétation, d'« amérindianisation », qui se traduit notamment dans leur temporalité, les substances consommées, la forme et la nature des interactions sociales et des échanges qui y prennent place.

São Pedro : messe et quinhãpira

En ce mois de juin 2016, marqué par l'organisation de fêtes patronales sur le haut Tiquié, le *capitão*, Paulo, fils de Feliciano, lit l'invitation à la fête patronale du Sacré Cœur à la communauté de Caruru, accompagnée de l'organisation d'un tournoi sportif. Il est écrit « il y aura beaucoup de boissons et de l'alcool ». Il lit la composition des responsables de la fête : 1^o *mordomo*, 2^o *mordomo*, *juizes*, etc.¹⁵¹ Il est intéressant de noter l'importance des invitations à des fêtes religieuses et des événements sportifs dans la création et le maintien de liens entre groupes d'affins proches, comme dans le cas des communautés de Caruru (Tukano) et de São Pedro (Tuyuka et Yebamasã). Autre fait notable, les hommes et les femmes de la communauté se retrouvent souvent face à un choix de participer à une fête ou à une autre, parfois de nature différente, comme dans le cas présent où sont organisées simultanément une fête patronale chez les affins tukano en aval (Caruru) et une fête de *dabucuri* chez les agnats tuyuka en amont (Cachoeira Comprida).

Le choix implique alors plusieurs aspects qui peuvent entrer en conflit : l'intérêt personnel pour la participation à une fête « traditionnelle » ou à une fête « chrétienne », mais surtout l'importance d'honorer des « obligations » liées à des liens de parenté, à savoir répondre à l'invitation d'affins (beau-père, beau-frère) ou d'agnats (frères « aînés » ou « cadets »), à plus forte raison quand il s'agit de personnes liées par un lien de parrainage.

¹⁵¹ Premier intendant, second intendant, juges et *festeiros*. Ces rôles sont la plupart du temps tenus par des jeunes hommes et femmes (seulement dans le cas des *festeiros*) célibataires. Ils sont responsables de l'organisation et de l'animation de l'événement, rendant visite à chaque foyer à la veille de la fête au son du tambour et de la guitare, afin de recueillir des aliments (fruits, aliments industrialisés) qui seront placés sur le mat érigé à l'avant de la grande maison (voir **photo 41**).

Certains habitants de São Pedro participeront aux deux fêtes, se rendant d'abord à Caruru puis, quittant la fête avant la fin, pour se rendre à Cachoeira Comprida. Certains jeunes optent pour ne participer qu'à la fête de *dabucuri* avec Jurupari (en particulier les enfants d'un homme du sib *Kumumuã*, qui ne ratent aucun rituel), en notant au passage que cette dernière sera suivie, le dernier jour, de danse *fórró* et de consommation d'alcool¹⁵².

Fête de São Pedro

Préparation de la fête

La fête que je vais décrire à présent est la fête patronale de la communauté de São Pedro, à laquelle j'ai assisté en juin 2017. Le jeudi marque le début des festivités, qui dureront une semaine entière, se concluant par la fête de clôture le jeudi suivant. Il s'agit de l'événement festif de plus longue durée auquel j'ai assisté et participé, bien que la fête à proprement parler, avec consommation de bière de manioc et danses, n'ait eu lieu que lors du premier et dernier jour, tandis que les jours compris entre la cérémonie d'ouverture et de clôture pourraient plus justement être qualifiés de « festival ».

La fête patronale de São Pedro est également l'événement festif de plus grande ampleur – en termes de nombre d'invités et de l'étendue géographique de leur provenance – auquel j'ai pu participer durant ma recherche de terrain. Les invités, qui pour certains ont dû effectuer un périple de plusieurs jours pour se rendre à São Pedro, proviennent de différentes régions. Du haut Tiquié, en amont de São Pedro, sont venus des Tuyuka et leurs épouses, ainsi que quelques Bará, habitants de la communauté de Trindad, située en territoire colombien, ainsi que des communautés de Fronteira et de Cachoeira Comprida en territoire

¹⁵² Il semble se créer chez les jeunes une distinction d'intérêts pour les savoirs et pratiques des « anciens » ou pour la ville et ses attraits, les études etc. Certains suivent les deux voies en parallèle, malgré la difficulté que cela implique, notamment dans les relations avec leur famille. Cette séparation suit en partie la ligne des genres : les filles semblent généralement plus attirées par l'univers de la ville, et selon leurs parents elles y séjournent plus tôt et plus longtemps que les garçons, voire définitivement. Beaucoup de jeunes filles poursuivent des études supérieures, même si en comparaison des garçons partis en ville il semble que davantage de filles se marient de façon précoce et abandonnent les études. Ceci reste néanmoins loin d'être une règle, et certaines femmes mènent des études en parallèle d'une vie conjugale avec des enfants.

brésilien. De l'aval de la rivière, sont venus les Tukano de Pari-Cachoeira. De la lointaine région du Pirá-Paraná, au sud-ouest (Colombie), les Barasana de la communauté de San Gabriel, et de la toute aussi lointaine région du haut Papuri, au nord-ouest (Colombie), les Tukano de la communauté d'Akarikwara.

Le premier jour est marqué par l'arrivée des invités. Dans la « *maloca* », les discussions sont animées et tournent autour du sujet de l'organisation de la fête, principalement de l'alimentation des invités. Presque tous les habitants de la communauté sont présents, ainsi que le gendre tukano du *capitão*, venu de Pari-Cachoeira. J'observe dans les préparatifs de la fête un mélange de tension (notamment au sujet de la préparation du *caxiri*) et de plaisanteries qui semble préfigurer la fête proprement dite où l'ambiance joyeuse est toujours alliée à la menace constante de disputes.

Le lien entre leadership politique et fête, déjà noté par les auteurs classiques au sujet des fêtes traditionnelles au temps des grandes maisons, est clairement observable également dans le cas des événements de grande ampleur que sont les fêtes patronales contemporaines. Dans le cas de São Pedro, il semble que l'influence politique du *capitão*¹⁵³ Feliciano soit liée en grande partie à une stratégie s'appuyant sur le prestige dont jouit la communauté tuyuka au niveau local dans le domaine rituel et festif, dans le but d'attirer à lui ses gendres afin élargir son importance et son cercle d'influence dans la communauté et au niveau local. C'est le cas du jeune homme tukano de Pari-Cachoeira venu pour la fête qui, s'il ne réside pas en permanence à la communauté, est présent à la plupart des événements festifs ou politiques qui y sont organisés.

Le fait que les affins yebamasã résident à la communauté constitue également un facteur déterminant car il permet aux hommes tuyuka de marier leurs filles dans la communauté, ce qui est le cas d'une des filles du *capitão*¹⁵⁴. Cependant l'existence d'alliances

¹⁵³ Il est intéressant de noter qu'au total, sur la vingtaine de familles de la communauté, trois (deux fils mariés et un gendre) sont directement « affiliés » au *capitão* du clan *Miño*, et que ce dernier clan est majoritaire à São Pedro, comptant huit familles dans la communauté.

¹⁵⁴ Comme l'ont bien montré des auteurs comme Àrhem (1981) et Journet (1995) au sujet des Makuna et des Curripaco – bien que s'agissant de peuples qui pratiquent l'endogamie linguistique à la

matrimoniales entre affins co-résidents ne va pas sans incidents et débouche parfois sur de réels conflits, naissant de disputes entre belles-sœurs notamment. De plus l'existence de fortes tensions entre la famille du *capitão* et les autres familles du clan *Miño* établies à São Pedro fait que le leadership du premier est réduit, situation accentuée par le fait que la communauté est composée d'un ensemble composite de familles issues de clans tuyuka distincts et d'affins. La fête est dans tous les cas un lieu privilégié pour observer les dynamiques de parenté et politiques dans la communauté, le rôle du chef en tant qu'organisateur y étant déterminant¹⁵⁵. Ce rôle s'additionne dans le cas de Feliciano, *capitão* de São Pedro en 2017, à celui de responsable des incantations (*basegũ*) pour les fêtes « traditionnelles ».

Vers 14h30, le dernier groupe d'invités, les gens de la communauté de San Gabriel¹⁵⁶ arrive, et fait son entrée dans la *maloca*. On offre la *quinhãpira* aux convives. Les hôtes et les invités discutent. Les jeunes apportent la statue du saint dans la *maloca* au son du tambour, ainsi qu'un amplificateur pour la musique et l'usage des micros. Le soir, on a organisé une « *noitada* » (nuit festive) dans la grande maison. L'animateur invite les gens qui ont leur anniversaire ce mois-ci à se présenter. Chaque « fédération » fait son « cri de guerre ». Puis on raconte des histoires drôles. Les candidats (hommes majoritairement) vont au centre de

différence des Tuyuka et des Tukano – l'endogamie locale est évitée car contraire aux principes orientant les relations de parenté et pensée comme créatrices de conflit. Il me semble que dans le cas de São Pedro, l'évitement du mariage entre Tuyuka et Yebamasã co-résidents soit manifeste, ces derniers recherchant davantage à établir des alliances matrimoniales avec les Tuyuka de la communauté voisine, en amont, de Cachoeira Comprida.

¹⁵⁵ Lors de la fête, José, un homme du sib *Miño*, professeur à l'école de São Pedro et « frère aîné de considération » pour le *capitão* m'a dit qu'il avait parlé avec ce dernier de la difficulté d'assumer le rôle de chef de la communauté du fait qu'elle est si grande, et dans les circonstances telles que cette fête, qui rassemble plus de 200 personnes. Selon le professeur, la pression ressentie par le leader d'une si grande communauté que São Pedro serait une des raisons pour laquelle Higino Tenório aurait quitté la communauté. Journet (1995 : 101), souligne l'instabilité de l'autorité du chef dans le contexte de grandes communautés curripaco, ce qui fait écho au commentaire du professeur tuyuka de São Pedro.

¹⁵⁶ Communauté constituée d'un groupe de l'ethnie Barasana, habitant la région du Pirá-Paraná, plus précisément sur un affluent de cette rivière, le *caño coloral*. Les relations avec les gens de São Pedro sont distantes.

la grande maison où ils racontent leur histoire au micro. Une d'entre elles est l'histoire d'un homme qui a invité son épouse à aller aux jardins, celle-ci a refusé alors il y est allé avec une autre femme. Une autre histoire raconte le cas d'un homme qui s'est retrouvé sans partenaire de danse, et qui a dû se résigner à danser avec le pilier de la *maloca*, en le tenant par « les fesses ».

Fête d'ouverture et début du tournoi sportif

La fête d'ouverture dure jusqu'à 23h30 du jeudi soir, on sert le *caxiri* et danse sur la musique *fórró* et colombienne, puis la danse est interrompue par le tirage au sort des groupes pour le tournoi sportif. Pendant la danse, j'observe que les hommes se lèvent en petits groupes d'amis qui s'incitent et s'encouragent à aller choisir une jeune fille et l'inviter à danser. Les jeunes timides ou récalcitrants à aller danser reçoivent les provocations de leurs pairs, les forçant à se lever. Le jeune désigne sa partenaire en touchant la jeune fille, en la prenant par la main, puis se dirige vers le centre de la piste de danse où il l'attend. Dans chaque « camp » (jeunes garçons et filles) on échange ses impressions sur la danse et sur le partenaire après chaque session. Hommes et femmes dansent généralement sans échanger de regard ni de paroles, mais certains garçons plus entreprenants dansent collés à leur partenaire et échangent des mots avec elle.

La danse est parfois plus érotique avec des contacts physiques. L'atmosphère de compétition se ressent entre les jeunes garçons, mais peut-être aussi de façon plus subtile entre les jeunes filles. J'ai demandé à mon hôte, après la fête, si les jeunes ont flirté (« *namoraram* ») pendant celle-ci, et il m'a répondu qu'on ne sait pas car les parents étaient ivres et ne savent pas ce que font leurs enfants. Il est intéressant de s'interroger sur l'absence de contrôle des parents vis-à-vis des flirts et relations sexuelles entre les jeunes : cela est-il vu par les Tuyuka (père, mère) comme une « faille » dans l'éducation, ou bien comme une liberté qu'il est naturel (et « bon ») de donner aux jeunes ? Une chose est sûre, ces relations sont souvent à l'origine de conflits entre individus, familles, voire collectifs affins, comme j'ai pu l'observer lors d'une fête patronale précédente, à Puerto Esperanza où l'on avait

« recruté » des « vigiles » placés à chaque porte de la *maloca* pour éviter que des jeunes garçons « emportent » des jeunes filles.

Quotidien de la fête

Les quelques jours que dure la fête sont l'occasion de visites quotidiennes à la maison de mon hôte : une femme Tukano de São Domingos, mariée à Trindad, et sa fille viennent régulièrement, et l'épouse de mon hôte offre alors à manger, *beiju* et poisson boucané ou *mujeca*. J'ai appris que la femme d'un homme tuyuka de la communauté, du sib *Okokapeaponã*, a accouché d'un bébé mort-né. Un homme yebamasã m'a dit avoir participé à la confection d'un petit cercueil pour enterrer le bébé, ce qui a été fait par le père endeuillé.

Je fais quelques observations sur la fête et le tournoi sportif : les journées sont rythmées par la *quinhãpira* le matin dans la grande maison, où l'on se réunit à l'appel du *capitão* et pour laquelle chaque foyer (femmes) de la communauté collabore. Les matchs de *futsal*¹⁵⁷ et football sont commentés dans un mélange de portugais, de tuyuka et d'espagnol par des « animateurs » de São Pedro ou par des invités, munis d'un mégaphone ou d'un micro. Lors des matches de foot, pendant les matches féminins, ce sont avant tout les hommes qui encouragent et commentent ou réprimandent les jeunes femmes, tandis que durant les matches masculins, les femmes commentent et critiquent avant tout leurs époux respectifs. D'une manière générale, les encouragements, commentaires et critiques sont avant tout dirigés à des parents plus ou moins proches (même groupe linguistique, communauté).

Chaque jour des gens de São Pedro et des communautés voisines vendent des produits alimentaires comme de la viande de gibier (*paca*, *pécari*), de la boisson *warapo* (boisson alcoolique faite à base d'ananas), ou encore des marchandises (poulet congelé, sucre,

¹⁵⁷ Malgré son nom, cette modalité de football n'est pas réalisée en intérieur mais sur un terrain plus petit, en terre battue, et où s'affrontent des équipes aux effectifs réduits en comparaison du football sur grand terrain, appelé « futebol de campo », qui se joue sur un terrain herbeux. Le *futsal* est une modalité qui m'a semblé particulièrement rude physiquement, notamment pour les matches masculins, où la lutte pour le ballon relève pratiquement du combat.

popcorn, tabac, etc.) qui sont vendues par un homme tuyuka habitant de la communauté Bela Vista, située en aval de Pari-Cachoeira et venu spécialement pour l'occasion. Au premier soir de leur arrivée, les gens de San Miguel vendent des équipements sportifs achetés en Colombie (tennis, etc.). On achète et vend avec les monnaies nationales de chaque pays, indistinctement. Le *capitão* vend quant à lui du vin d'*açai* qu'il a obtenu grâce aux services des Hupd'äh. Mon hôte commente à ce sujet : ceux qui sont allés le chercher, « les pauvres petits Hupd'äh », n'auront rien en retour.

Le soir, on organise diverses « animations » dans la grande maison, comme par exemple le jeu des petits mots secrets où les jeunes garçons déclarent leur flamme à une jeune fille¹⁵⁸. En parallèle à ces jeux dans la grande maison, dans des maisons alentours, notamment dans la *casa de apoio*¹⁵⁹, des cercles de conversations entre vieux connaisseurs, sous forme de rondes de coca et de tabac ont lieu. Le dernier jour du tournoi, veille de la fête de clôture, on assiste aux derniers matches de football. Pendant ce temps, les hommes de la communauté offrent le *caxiri* aux invités. Le soir, on se réunit à nouveau pour une session d'histoires drôles dans la *maloca*.

La fête de clôture

La fête de clôture débute le jeudi matin vers 10 heures, après la messe célébrée par le père Ivo, un prêtre catholique qui officie sur le Tiquié, suivie d'un repas communautaire. Durant la messe, à l'occasion de laquelle la grande maison est pleine, sont célébrés deux mariages et trois baptêmes.¹⁶⁰ Pour le repas, on sert riz, haricots, pâtes, poulet, *beiju*, à une

¹⁵⁸ Ce jeu est manifestement organisé avec l'intention de remédier à la timidité des jeunes garçons et filles de groupes en relation d'affinité potentielle afin de favoriser les rencontres, ce qui concourt à voir dans la fête patronale une nouvelle forme des « fêtes d'alliance ». Dans le même temps, comme on le verra par la suite, le trop grand rapprochement entre jeunes échappant au contrôle des parents, en particulier quand il s'agit de relations brisant les règles de l'exogamie linguistique, est une cause potentielle de tensions et de conflits à différents niveaux.

¹⁵⁹ Voir **note 29** de l'introduction.

¹⁶⁰ On peut voir ici un nouvel indice qui fait de la fête patronale une « fête d'alliance », puisque la seule cérémonie de mariage à proprement parler réalisée de nos jours chez les Tuyuka et leurs voisins – à savoir le mariage catholique célébré par un prêtre – a lieu à cette occasion. Pour cet événement, les couples ont investi de grands moyens, notamment du point de vue vestimentaire, les jeunes

petite table où sont assis les « invités d'honneur » : les nouveaux époux et parents des enfants baptisés, le père Ivo. À une grande table sont assis les représentants de chaque délégation, les responsables d'associations, les professeurs. Le reste des invités fait la queue pour recevoir sa part du déjeuner.

Après le repas, on marque une pause durant laquelle les convives repassent à leur lieu de logement, puis on se rassemble à nouveau dans la grande maison où l'on commence à servir le *caxiri*. La maison de danse est à nouveau trop petite pour accueillir tout le monde, hommes et femmes se retrouvent d'ailleurs côte à côte. Face à cette situation inconfortable que certaines personnes de la communauté me font remarquer, des petits groupes se rassemblent de façon privée, dans certaines maisons, comme chez Adão, où Marcos m'invite à goûter le *caxiri de cana*¹⁶¹, et chez João Bosco, où se rassemblent un petit comité d'hommes et de femmes de Pari-Cachoeira. Comme je le constaterai plus tard à Santa Cruz do Inambu, en observant les réprimandes du *capitão* vis-à-vis de ces réunions privées lors d'une fête communautaire, ce type de comportement, fréquent lors de grandes fêtes rassemblant plusieurs communautés, est perçu comme antisocial. Je n'ai pas observé à cette occasion de réprimandes de la part du *capitão* de São Pedro, ce qui est peut-être une des preuves d'un charisme et d'une autorité moins marqués en comparaison du *capitão* de à Santa Cruz, ou bien du fait que la fête patronale est un cadre où de tels rassemblements sont davantage tolérés que dans le cadre des grandes festivités avec danse traditionnelle (*basamori*).

Alors que tout le monde est de retour dans la grande maison, certains hommes et quelques femmes sont déjà ivres, car ils ont bu, en plus du *caxiri*, de la *cachaça* à la maison d'Alexandre. Certains « capotent » et vont dormir tôt dans l'après-midi. Avant de débiter la fête, le *capitão* fait un sermon dans lequel il prévient contre d'éventuelles disputes ou

femmes portant de belles robes « effet soie ». Une mise en scène avec baisers et photos est réalisée, ainsi que la préparation d'un repas spécial pour les mariés, leurs parents ainsi que pour les parrains et marraines du mariage et des jeunes enfants baptisés à l'occasion. Ce dernier fait – l'établissement de relations de parrainage à l'occasion du mariage et de la naissance des enfants – a une place importante dans l'horizon de la parenté, notamment du point de vue des « considérations » et de l'onomastique (voir **chapitre 12** de la thèse).

¹⁶¹ *Caxiri* au degré d'alcool nettement plus élevé que le *caxiri* classique (*caxiri morto*) du fait de l'addition de jus de canne à sucre.

bagarres. Pendant la fête, et jusqu'à ce qu'elle se termine, il reste en permanence assis à proximité de la porte des hommes, surveillance et veille au bon déroulement de la fête.

Comme lors de toutes les fêtes des Tuyuka, un esprit de compétition semble régner entre les hommes pour voir qui sera le plus résistant, endurant à la fatigue, au sommeil, au froid, à la grande quantité de boisson ingérée, et sera capable de tenir jusqu'au lendemain matin et poursuivre jusqu'à l'épuisement du *caxiri*. On attend particulièrement du leader qu'il soit endurant et anime la fête. Les plaisanteries et moqueries entre hommes jeunes et vieux sont monnaie courante, lorsque l'un d'eux s'assoupit ou est trop ivre et vomit il est la cible de moqueries de ses pairs. Mais c'est surtout des hommes dans la force de l'âge qu'on attend d'être endurants et d'animer la fête, la somnolence des plus jeunes étant plus facilement comprise et pardonnée. L'exigence d'endurance fait qu'il est commun, à partir de deux heures du matin, d'observer de nombreux (jeunes) hommes étalés sur des bancs, endormis, position plus « courageuse » et virile que celle d'aller se coucher chez soi dans son hamac.

Les femmes, elles, sont autorisées à étendre leurs hamacs durant la fête pour y allonger leurs enfants en bas âge, et certaines jeunes filles ou femmes s'y allongent quand vient le sommeil. Cependant, en tant que partenaires indispensables aux hommes pour la danse (fait d'autant plus important quand ils s'agit d'une fête de « danse traditionnelle » *basamori*) et du fait qu'elles servent le *caxiri* de façon privilégiée, on attend d'elles qu'elles aient la même endurance que les hommes, du moins pour ce qui est de rester éveiller. L'ivresse paraît marquée chez certaines femmes. Selon certains hommes tuyuka et yebamasã, les femmes seraient d'ailleurs à l'origine des disputes, du fait qu'elles ne sauraient pas gérer la boisson comme les hommes, et surtout qu'elles « ne savent pas plaisanter ». À l'inverse, du point de vue de ces dernières, les hommes sont souvent moqués du fait qu'ils ne boivent pas autant qu'elles.

La compétition, les plaisanteries et les moqueries s'expriment d'ailleurs de façon marquée également entre les sexes. Ainsi, les femmes encouragent les hommes à boire le *caxiri* en grande quantité, et les réprimandent quand, après avoir englouti des litres de la boisson, ils ne parviennent plus à finir laalebasse qu'elles leur apportent. Les femmes se moquent également des hommes qui « capotent », quand ils s'effondrent sur les bancs. J'ai

pu observer cela nettement dans mes propres interactions avec les femmes, qui se plaignaient de mon incapacité à boire en grandes quantités le *caxiri*, qu'elles interprétaient d'ailleurs parfois comme un rejet, de ma part, de participer à ce moment si important de convivialité que représente la consommation, en grande quantité, de la boisson fermentée préparée par chaque femme de la communauté.

En plus du *capitão*, un « comité organisateur », composé des animateurs de la communauté, Mauro et Zé Maria (hommes tuyuka du sib *Miño*), ainsi que d'Orlando et de João Fernandes (Yebamasã) en tant que « DJ », s'occupent de l'interaction avec les invités, des annonces et de la gestion de la musique. Comme j'ai pu l'observer lors de nombreuses fêtes chez les Tuyuka, le choix des musiques est une affaire capitale, et on instaure des règles : on alterne les styles musicaux brésiliens (*forró, kushimawara, bolero, carimbó*, etc.) et colombiens (*cumbia, ranchera, merengue*, etc.).

À un moment donné de la soirée, un début de dispute éclate, après que les animateurs aient annoncé qu'ils allaient passer davantage de musiques brésiliennes, car certains des convives se sont plaints que l'on passait trop de musiques colombiennes, ce qui provoque une vague de contestation chez les autochtones colombiens. Le style de musique a en effet une grande importance, en particulier pour les jeunes, dans la compétition pour séduire les jeunes filles, car selon que la danse soit brésilienne ou colombienne, c'est une majorité de Brésiliens ou de Colombiens qui va danser, plus à l'aise dans l'un ou l'autre type de danse, et s'assurant un « tour de piste » avec une jeune fille.

La compétition entre jeunes hommes (adolescents) pour séduire les jeunes filles est évidente et, à un moment donné, l'animateur déclare en portugais : « *quem é marupiara vai levar mulher* » (celui qui est *marupiara*¹⁶² conquerra une femme). Après la tombée de la nuit, l'ambiance devient de plus en plus « chaude », la danse se fait parfois très sensuelle voire érotique, les jeunes n'hésitant pas à toucher leur partenaire et à tenter de l'embrasser, avec succès de plus en plus fréquemment, attitudes que je n'avais encore jamais vues de façon

¹⁶² Mot en *Nheengatu* qui désigne un pêcheur chanceux et prolifique. Par extension, par une métaphore qui met sur sur le même plan les femmes séduites et les poissons capturés par le pêcheur, l'expression désigne aussi un Dom Juan.

aussi explicite et publiquement entre amérindiens. Certains couples s'embrassent même sur les bancs, et il règne une ambiance de libération.

Cependant, de tels comportements ne sont pas acceptés ouvertement, ce qui est visible dans la réaction de l'animateur qui réprimande le non-respect des « règles », en interrompant la fête pour prévenir que les jeunes hommes ne doivent pas s'asseoir aux côtés des jeunes femmes. Son annonce n'aura aucun effet probant sur le déroulement de la fête, où tout semble permis. Petit à petit la maison de danse se vide, et il n'est pas difficile d'imaginer ce que certains couples de jeunes, sortant ensemble de la *maloca*, sont allés faire à l'extérieur, dans les buissons. Le lendemain, un homme du sib *Okokapeaponã* commentera d'ailleurs à propos de la nuit que celle-ci a été une « nuit de sexe » (« *noite de sexo* »).



Photo 40 : match de futsal pendant la fête patronale de São Pedro. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 41 : le mat, orné de fruits et de denrées alimentaires devant la grande maison de Caruru. ©Emmanuel Richard, 2017

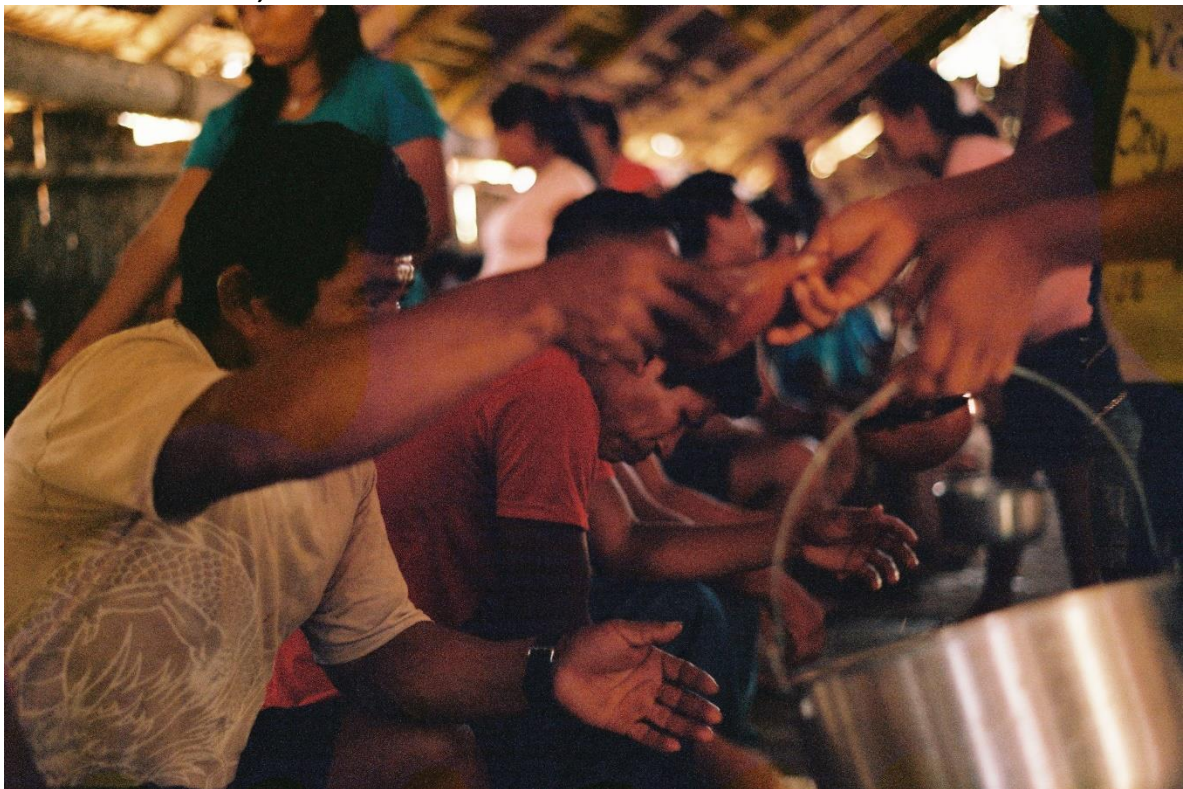


Photo 42 : service du caxiri lors de la fête patronale à Caruru. ©Emmanuel Richard, 2017

Observations sur les « *namoros* » et les relations d'affinité pendant la fête de São Pedro

Au fil des jours que compte le festival, chez les jeunes, certains couples de « *namorados* » se forment et, à la différence de ce que j'observe d'habitude, ils ne se gênent pas pour se montrer en public. C'est le cas d'un jeune tuyuka de Trindad avec une jeune tukano de Caruru. D'une manière générale, les jeunes colombiens semblent beaucoup plus entreprenants que les jeunes de São Pedro : ils ne cessent de provoquer les jeunes filles, à travers de plaisanteries et contacts physiques. Quand j'interroge le jeune colombien pour savoir s'il est en train de « *namorar* » la jeune fille, il me répond en espagnol qu'elle est « *enamigada* ». Cette forme de relation, exprimée en portugais par le terme « *amigado/a* » semble être une relation acceptée de « flirt » – toutefois pas aussi engagée que la « coutume » brésilienne du « *namoro* » (cette dernière se rapprochant d'une forme atténuée/antérieure aux fiançailles) – qui permet aux jeunes de se connaître avant de déboucher éventuellement sur une relation sérieuse pouvant se conclure par un mariage.

Pour la première fois, chez les jeunes colombiens à la différence de ce que j'observe habituellement à São Pedro, je suis témoin de nombreux contacts physiques poussés entre jeunes. Lors d'une discussion avec des hommes de São Pedro, on me dit que quelqu'un aurait « offert » une jeune femme en mariage au fils (ayant la trentaine passée) d'un homme *miño* de la communauté, mais que celui-ci n'aurait pas manifesté son acceptation. Mon interlocuteur commente : « *por isso que eu digo, parece que os jovens tuyuka de São Pedro têm medo de mulher* » (« c'est pour cela que je dis que les jeunes tuyuka de São Pedro ont peur des femmes »). Ce discours est récurrent à propos des jeunes de São Pedro qui sont décrits par les hommes d'âge mûr comme trop timides pour approcher et parler avec les jeunes filles.

La question de la fête comme lieu propice à la formation de couples et aux relations sexuelles entre jeunes est un thème qui concentre, à mon sens, de nombreux aspects de ce qui représente du point de vue natif la problématique de la transformation des relations hommes-femmes et par conséquent des relations de parenté, thème qui fera l'objet d'une discussion dans la troisième partie de la présente thèse.

Un aspect important de la fête que je note dans le discours d'ouverture du *capitão* est le sermon pour qu'il n'y ait pas d'incidents. On entend également durant la fête de nombreux rappels à l'ordre : il ne faut pas s'asseoir à côté des jeunes femmes. Cette consigne est l'expression que, de fait, le trop grand rapprochement des genres pendant la fête est synonyme de conflit potentiel et que, du point de vue des plus vieux (hommes du moins), ce phénomène serait responsable de nombreux maux de leur société actuellement : alliances prohibées, grossesses précoces avec abandon du père, etc.

D'autre part, lors d'un entretien avec le *capitão* de São Pedro, celui-ci m'a parlé du mariage des anciens et l'a comparé à celui des jeunes d'aujourd'hui. Il a ainsi évoqué des incantations et des charmes d'amour *puçangas*¹⁶³ (*bará*) utilisés par les anciens pour qu'une femme qui avait épousé un homme reste avec lui. Il m'a dit qu'aujourd'hui, la *puçanga* c'est quand on est ivre, pendant la fête de *forró*¹⁶⁴. Selon mon interlocuteur, lors des danses des anciens, cela ne se produisait pas, car les femmes restaient séparées des hommes, personne ne discutait (entre hommes et femmes). Le *capitão* a insisté cependant sur le fait qu'il

¹⁶³ Mot *nheengatu* désignant de façon générique des charmes de diverses sortes (de chasse, de pêche, etc.), traditionnellement confectionnés à partir d'éléments issus du monde animal ou végétal, en l'occurrence le *capitão* fait référence à un charme amoureux. Le principe de prédation associé à un principe de séduction – qui caractérise la logique reliant entre eux ces différents types de charmes *puçanga* et les sujets qu'ils visent – n'est pas sans évoquer l'idée d'une relation entre affins de sexe opposés et la relation érotique entre hommes et femmes en tant que parallèle à la relation de chasse ou de pêche mobilisant les mêmes stratagèmes et les mêmes dangers, idée que l'on rencontre dans la théorie anthropologique amazoniste de plusieurs auteurs majeurs (E. Viveiros de Castro, 1993, 2002 ; A.C. Taylor, 2000 ; E. Viveiros de Castro et A.C. Taylor, 2006), voir l'**introduction** de la présente thèse.

¹⁶⁴ Le discours de mes interlocuteurs (Tuyuka et d'autres peuples amérindiens de la région) à propos des charmes d'amour (*puçanga*) comporte une certaine ambivalence : d'une part on dit souvent qu'aujourd'hui, plus personne n'utiliserait de charmes d'amour *puçanga*, hormis les (femmes) cubeo, qui sont spécialistes en ce domaine. D'autre part, on fait souvent référence, sous le mode de la demi-plaisanterie, au fait qu'untel ou untel (parent plus ou moins proche) a été l'auteur ou la victime d'un charme d'amour. De plus, chez les hommes notamment, il est fréquent d'entendre parler de divers aspects de ce que l'on pourrait dénommer des « versions modernes » des *puçangas*, que ce soit sous la forme de l'ivresse ou même de façon plus prosaïque, la vision ou l'odeur du sexe des femmes (idée exprimée par Justino Rezende lors d'une communication personnelle). Il s'agit là d'un domaine où inventivité, créativité et plaisanterie se mêlent et participent à une réelle idée d'efficacité et s'insère dans un discours de la pratique des relations entre les sexes.

avertissait toujours les jeunes au début de la fête : « *é hora de namorar !* » (il est temps de flirter !).

Un des aspects significatifs de la fête est par ailleurs la « danse des Blancs » (« *fórró* » et musiques colombiennes) à l'ouverture et à la fin, accompagnée de *caxiri*, qui est l'occasion de rencontres entre jeunes, pouvant déboucher sur des relations sexuelles et la possibilité de création de couples ; sur fond de compétition sportive. La fête comporte donc des éléments caractéristiques de la rencontre des Tuyuka avec des consanguins proches (Cachoeira Comprida) et un peu plus éloignés (Bella Vista, Trindad), ainsi qu'avec deux catégories d'affins : les groupes affins proches Tukano (Caruru, Pari Cachoeira, São Sebastião) et Bará (Trindad, Bella Vista), et les affins potentiels, éloignés (Akarikwara, Pirá-Paraná).

Avec les affins proches, on observe une forte compétition sportive, ce sont en quelque sorte les ennemis intimes, l'adversaire du « classico » du football (S. Pedro – Pari Cachoeira), mais en même temps une grande proximité qui s'exprime à travers les plaisanteries (sur les surnoms, etc.) et par une amitié, entre hommes, notamment, mais aussi entre femmes.

Avec les affins potentiels, les étrangers, on note une certaine distance, crainte, et observation mutuelle, renforcée par la différence de nationalité (Brésil-Colombie). Mais là aussi, ce sont les plaisanteries, l'humour qui rapproche, comme à travers les séances d'histoires drôles le soir dans la maloca. C'est toutefois vis-à-vis de ces derniers que des accusations de sorcellerie seront proférées, après la fête, par les habitants de São Pedro. Les affins proches tukano (Caruru et Pari-Cachoeira) sont eux réputés pour être bagarreurs lors des fêtes de boisson¹⁶⁵.

Une fête comme celle du Saint Patron de São Pedro décrite dans la présente étude semble donc présenter des éléments typiques des relations entre affins et entre consanguins dans le haut Rio Negro. Mais elles prennent ici une coloration particulière, ressemblant « à la mode du Blanc » bien qu'adaptée par les Amérindiens. Ceci se manifeste en particulier en ce

¹⁶⁵ Les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu me feront la même remarque en ce qui concerne leurs voisins tukano de São Miguel et Melo Franco.

qui concerne les échanges – apparemment plus aussi généreux que par le passé, et devenant de plus en plus monétarisés¹⁶⁶ – et dans la forme de la festivité proprement dite : danse et apparition de boisson alcoolisée de la ville qui favorise les relations « sans lendemain » entre jeunes, et au vu et au su des parents.

Synthèse sur les fêtes patronales

Les fêtes patronales auxquelles j'ai pu assister et participer durant ma recherche sur le haut Tiquié et sur l'Inambu, tout comme les *dabucuri*, sont des festivités complexes. Ce sont des événements de grande ampleur, aux multiples facettes et à la temporalité et sociabilité éclatée, qui rassemble des groupes proches et éloignés, géographiquement et du point de vue de la « distance sociale ». De tels événements festifs sont l'occasion de la construction de nouveaux liens et échanges, mais comportent aussi le risque permanent de conflits, qu'ils soient directs ou indirects (accusations de sorcellerie).

La fête est aussi le lieu du mélange des genres et des générations, l'occasion d'échanges matériels et de transmission de « biens culturels » et de savoirs aussi bien « traditionnels » que « modernes » : d'une part les marchandises, styles vestimentaires et musicaux captés en ville, avec notamment dans cette région de frontière un échange entre marchandises colombiennes (haches, machettes, bottes, équipement sportif) et brésiliennes (sandales, tabac), d'autre part les savoirs et services « traditionnels » avec les conversations des vieux connaisseurs dans des rondes de tabac et de coca (*ipadu*), la pratique de « services

¹⁶⁶ Selon certains habitants de la région du Tiquié et du Papuri, la transformation dans les modalités d'échanges qui se pratiquent au quotidien et à l'occasion des festivités ne se limiteraient pas aux seuls *caxiri*, privés et communautaires, et aux fêtes patronales. Ainsi, lors d'une conversation ayant eu lieu à São Pedro, j'ai pu noter un commentaire révélateur fait par un homme desana du Tiquié, marié à une femme tukano de Pari-Cachoeira, à propos de l'évolution des fêtes de *dabucuri*. Ce dernier, évoquant une fête de *dabucuri* qui avait eu lieu en aval, sur le Tiquié, et lors de laquelle, au lieu d'offrir aux invités les aliments réunis pour la fête, ceux-ci auraient été vendus, a en effet commenté : « *dabucuri virou negocio* » (« le *dabucuri* est devenu un business »). La mercantilisation des fêtes traditionnelles et autres festivals de grande ampleur est d'ailleurs un phénomène vécu par de nombreux peuples autochtones amazoniens (on peut penser, entre autres, aux Cashinahua et aux Tikuna) et qui est souvent l'objet de critiques morales à la manière de celle proférée par mon interlocuteur desana, tout en étant pensées comme un vecteur non seulement d'autonomisation du point de vue économique, mais aussi de valorisation culturelle et sociale par ces mêmes populations.

chamaniques » par les *pajés* (« *benzedores* » et *yai*), et comme dans toutes les fêtes la transmission intergénérationnelle entre parents agnatiques ou affins.

En ce qui concerne ce dernier mode de transmission, j'ai observé que dans les discours des connaisseurs rituels, le mode de transmission traditionnel, qui requiert une grande discipline, une longue durée et le respect du jeune apprenti vis-à-vis de son ou ses « professeurs » est considéré comme étant en déclin, et beaucoup de vieux critiquent le fait que les jeunes saisissent de nos jours l'opportunité de la fête et de l'ivresse du *caxiri* pour s'asseoir à leurs côtés et les interroger sur les savoirs chamaniques, alors que le contexte et leur état ne permettent pas une bonne transmission. Ce mode de transmission relève toutefois en partie d'une volonté de rendre plus flexible et moins stricte la transmission de savoirs et de savoir-faire qui – du point de vue autochtone – se raréfient, idée que l'on verra également exprimée dans le cadre des « fêtes de danse traditionnelle » (*basamori*).

La fête patronale révèle également des aspects de l'organisation sociale et des relations entre collectifs qui se trouvent dans un processus en transformation tout en s'inscrivant par le même temps dans la continuité avec des logiques anciennes. La transformation se traduit par une dynamique d'ouverture, avec l'invitation de groupes de plus en plus distants¹⁶⁷ et avec des barrières moins rigides, notamment dans la relation entre genres. La continuité se trouve dans la pratique des échanges (matériels, de connaissances, et potentiellement matrimoniaux) avec les groupes proches et distants et tout ce que ce mode de relationnalité implique de risques : médisances, sorcellerie, compétition qui s'exprime notamment dans le tournoi sportif et dans la danse.

Dans le discours des plus vieux, en particulier, les fêtes patronales sont décrites et pensées comme en rupture avec les valeurs et pratiques des anciens/ancêtres, et sont désignées comme à l'origine de maux qui menacent la continuité de l'organisation sociale et des valeurs qui y sont associées (oubli des « *considérations* », mésalliances des jeunes,

¹⁶⁷ Lors d'une discussion avec un professeur tuyuka de São Pedro, du sib *Miño* à propos de la fête patronale, de dernier me dit qu'à la différence des fêtes « des anciens », qui se faisaient principalement entre clans tuyuka, ce nouveau genre de fête est caractérisé par un mélange entre des groupes qui ne se connaissent pas.

irrespect des vieux et désintérêt pour les savoirs et pratiques traditionnelles de la part de ces derniers) mais en même temps le caractère hybride de la fête est perçu de façon consciente par les autochtones, qui valorisent par ailleurs le fait qu'elle est l'occasion de rencontres entre groupes qui détiennent des savoirs et pratiques complémentaires du point de vue rituel. Le « quotidien de la fête » illustre également cet aspect hybride : la journée, le temps du tournoi sportif se mêle à celui des conversations des anciens, assis en petit groupes, auxquels se joignent des adultes plus ou moins confirmés dans leurs savoirs et pratiques rituels et des jeunes intéressés par l'apprentissage de ces savoirs et pratiques. Le soir, on observe dans le même temps des « nuits festives » où, dans l'espace de la grande maison, se mêlent des jeux et plaisanteries avec humour amérindien et inspirées par des jeux vus en ville – et d'autre part, dans le même temps, des vieux connaisseurs se réunissent dans des maisons alentour pour des conversations sous forme de ronde de tabac et de coca.

Chapitre 6 *Basamori*

São festas de que costumam participar gentes de outros planos, mas não é de culto (Religião) que se trata. Tampouco é teatro: filosofias que têm por eixo a crônica instabilidade de corpos e perspectivas garantem que quando os índios dizem que a pessoa atrás da máscara não é sua conhecida, ou que das flautas sai a voz do sapo, não se trata de figura de expressão. (Perrone Moisés, 2015 : 18).

1) Préambule à la fête : la grande maison (*Basawi*), le contrôle et la conservation des instruments et des ornements

Au cours d'un des nombreux voyages en pirogue entre la communauté de São Pedro et la grande communauté-mission-base militaire de Pari-Cachoeira, lors d'une chaude journée de juillet 2017, la discussion avec Feliciano, le « *capitão* » de la communauté tuyuka (de sib *Miño*), que j'accompagne dans le voyage de descente, porte sur les communautés du haut rio Tiquié où il existe encore de nos jours une grande maison de danse (*basawi*)¹⁶⁸, les instruments dits de « Jurupari » (*Masãkurã* ou *Miriã*) et les ornements de danse (*mapoa*) nécessaires à la réalisation d'une danse traditionnelle (*basamo*). Le *capitão*, reconnu comme « connaisseur » (*conhecedor*) et spécialiste des incantations (*basei/basegũ*) me dit qu'à São Paulo (communauté tukano du haut Tiquié), il y a une petite « *maloca* » avec un toit de « tuiles » mais il n'y a plus d'ornements de danse, car ceux que leurs « pères » possédaient ont été volés. À Santa Rosa, où réside le clan « aîné » (*irmão maior*) des gens de São Paulo, il y avait une *maloca* mais elle n'existe plus. Il n'y a pas d'ornements de danse, ni d'instruments « complets ». À São Domingos (Tukano), il n'y aurait ni ornements ni instruments. À Caruru (Tukano), il y a une *maloca* dite *pesare* (« *cabeça* ») et des instruments de Jurupari. À

¹⁶⁸ J'opterai ici pour l'expression « grande maison » afin de traduire le terme natif *basawi* (sing.)/*basawiseri* (plur.), dont la traduction littérale est « maison de danse », et qui correspond à l'habitat traditionnel des peuples du Vaupés, qui pouvait atteindre des dimensions considérables et accueillir jusqu'à douze foyers. Celles-ci ont pratiquement disparu du côté brésilien avec l'arrivée des missionnaires au cours du XX^{ème} siècle, mais sont progressivement reconstruites dans beaucoup de communautés en tant que lieu cérémoniel et communautaire, plutôt que comme habitat. Le terme couramment employé par/pour les non-amérindiens est celui de « *maloca* », qui renvoie péjorativement à l'idée d'un habitat malsain, diabolique (« mal » : mauvaise ; « *oca* » : maison/case), voir **introduction**.

Asunção, communauté Tuyuka située sur l'igarapé onça (*yainiriña*), dont l'embouchure se situe en amont de Pari-Cachoeira, il y a des Jurupari, mais la maison de danse est en ruines.

À São Pedro, quand Feliciano était enfant (dans les années 1970) les cérémonies dites de Jurupari n'étaient plus réalisées. Les instruments étaient conservés, mais personne ne les utilisait. Il les a utilisés pour la première fois à l'âge de 22 ans (dans les années 1980). À cette époque, son frère aîné Mario et Emilio – un homme du sib *Kumumuã*, père de Raimundo, un homme aujourd'hui âgé, « *benzedor* » (*basei/baseg#*) de São Pedro – dansaient le « *dabucuri de ingá* ».

Quand l'anthropologue Aloisio Cabalzar est arrivé (dans les années 1990), il n'y avait pas encore de cérémonie de Jurupari. Deux ou trois ans après l'arrivée de l'anthropologue, les Tuyuka de São Pedro ont recommencé à réaliser des danses traditionnelles avec les instruments dits de Jurupari. Les Hupd'äh de l'igarapé Umari Norte, voisins de São Pedro, avaient un bel ensemble de huit instruments de Jurupari, mais selon le *capitão* ils les ont abimés : « *estragaram* ». Des « petites bêtes » les ont mangés. Les Hupd'äh n'avaient donc plus d'ornements de danse. Selon le *capitão*, ces derniers ont alors « recréé de nouveaux Jurupari ». Quand le *capitão* est arrivé chez les Hupd'äh pour la première fois, les ornements de danse étaient pourris.

Étant donné qu'à São Pedro il n'y a plus d'ornements depuis que le leader traditionnel de la communauté (de sib *Opaya*) est parti et les a emportés avec lui, il y a de cela six ans, le *capitão* a l'intention de se rendre au Pirá-Paraná pour acheter trois paires d'ornements de danse (*mapoa*)¹⁶⁹. Un vieil homme de là-bas aurait accepté de faire un échange ; il demanderait en troc deux petits moteurs pour pirogue (« *rabetas* »). Avant, me dit Feliciano, les gens de là-bas aimaient échanger ce type d'ornements contre des carabines, mais ils n'en veulent plus à présent. Le vieil homme en question appartient à un groupe makuna, les Emoãmasã, « cousins » des Yebamasã qui résident à São Pedro. Le *capitão* commente que

¹⁶⁹ À la fin décembre 2018, j'ai appris par l'intermédiaire du fils de mon hôte à São Pedro que Feliciano avait bien réalisé l'échange des ornements, qu'il avait acheté ainsi quatre paires d'ornements aux gens du Pira-Paraná, mais qu'il en fallait encore d'autres car cet ensemble de quatre paires était « incomplet ».

leur langue est très différente de celle du groupe des Yebamasã, ces derniers étant leurs « grands frères ». À propos des gens du Pirá-Paraná, Feliciano me dit que lui-même « ne détient pas la moitié du savoir » qu'eux détiennent. Aux yeux de ces derniers, il n'est encore qu'un enfant, selon les mots du *capitão*.

Le cadre décrit par le *capitão* de São Pedro, avec ces nombreuses communautés où il manque la structure ou une partie des instruments rituels, ainsi que la question de l'abandon et de la reprise des cérémonies n'est bien évidemment compréhensible qu'à la lumière de l'histoire violente du contact des groupes amérindiens de la région aux diverses figures des Blancs qui se sont succédées au cours des derniers siècles, et tout particulièrement celui avec les missionnaires au XXème siècle. La région du haut Tiquié, et à plus forte raison le tronçon de rivière occupé par les Tuyuka, des deux côtés de la frontière Brésil-Colombie, est cependant réputé au niveau régional (haut Rio Negro brésilien), aux yeux des Amérindiens comme des non-amérindiens, comme la zone où les connaissances et pratiques rituelles (cérémonies de danse) sont les plus « préservées » et vivantes, fait qui, comme on l'a vu plus haut (**introduction** et **chapitre 1**), n'est pas sans lien avec le projet de l'école tuyuka *Utapiñoponã* et le rôle de l'ONG ISA.

Cependant, si d'une part les rites dits de « Jurupari », liés à l'initiation masculine, sont conçus comme fondamentaux pour la vie et la perpétuation des collectifs du Vaupés (voir à ce propos le saisissant récit des Makuna Idemasã rapporté par Cayon, 2013 : 88-89), pour de nombreux groupes de la région, la question de pratiquer à nouveau ces rites reste un sujet problématique, et certains ont choisi d'abandonner volontairement les Jurupari, du fait du danger qu'ils représentent (voir à ce sujet Oliveira, 2016 : 255-288 pour les Tukano *Ñahuriporã* du haut Tiquié).

Comme on l'aura remarqué dans le discours du *capitão*, la question de l'existence d'une grande maison de danse (*basawi*), ainsi que de la conservation et du contrôle des ornements de danse et des instruments sacrés est centrale pour la vie rituelle et politique d'un collectif et peut avoir des implications dramatiques dans les relations interpersonnelles au sein d'un

groupe et entre groupes agnats¹⁷⁰. Lors d'une fête précédant l'organisation d'un *dabucuri*, en 2016, un homme de São Pedro appartenant au clan *Miño*, professeur à l'école de la communauté, s'est confié à moi au sujet du fait que leur « grand-frère » (aîné du clan *Opaya*) avait emporté la boîte des ornements de danse au Tupé¹⁷¹ et que de ce fait, pendant plusieurs années, les Tuyuka de São Pedro ont dû emprunter les ornements de danse au *baya* de Cachoeira Comprida. Leurs voisins, les Tukano de Caruru, auraient fait de même. Mais le *baya* a par la suite refusé de continuer à prêter les ornements car ils avaient été endommagés.

Le professeur a alors prononcé une phrase assez révélatrice et forte, et qui m'a semblée lourde de sens dans le contexte où les ornements de danse sont pensés comme une des « pièces » principales de l'identité d'un groupe, considérés comme des personnes dotées d'agentivité. Selon les mots du professeur : « même sans les ornements on peut danser, ce ne sont pas les ornements qui dansent, ce sont les gens »¹⁷². L'idée la plus répandue parmi les Tuyuka et les groupes voisins est toutefois qu'il ne peut y avoir de fête de danse (*basamo*) sans boîte d'ornements et sans les spécialistes rituels et connaisseurs (*baya*, *kumu* ou *basegu*, et *wederige higu*¹⁷³).

¹⁷⁰ Dans son analyse de la « politique des rituels » makuna, K. Århem désignait déjà « l'ensemble de coiffes de plumes cérémonielles » contenus dans la boîte d'ornements comme « ressource politique suprême » des Makuna du Komeña, cette dernière étant la source d'autorité, d'influence politique et de contrôle sur la vie rituelle de toute la rivière (Århem, 1981 : 85).

¹⁷¹ Communauté multiethnique située en amont de Manaus, où de nombreux Amérindiens du haut Rio Negro ont émigré ces dernières années.

¹⁷² Peu de temps après cette déclaration, le rituel de *dabucuri* fût effectivement organisé à São Pedro, et les ornements de danse de Cachoeira Comprida furent finalement empruntés avec l'accord du *baya*. Je n'ai jamais assisté à une cérémonie de danse (*basamo*) sans ornements rituels, pas même dans le cadre urbain, et une telle situation me semble inconcevable du point de vue natif. Les paroles du professeur, chargées d'émotion, expriment cependant un fait crucial pour les Tuyuka : l'idée que les savoirs et savoirs faire personnels, de l'ordre du rituel notamment, se trouvent dans le « cœur » et dans la pensée des connaisseurs et spécialistes rituels, ce qu'a bien exprimé un autre de mes informateurs en me disant que « lorsqu'un vieux meurt, toutes ses connaissances disparaissent avec lui ».

¹⁷³ La définition des rôles de chacun de ces spécialistes rituels sera détaillée par la suite (cf. Rezende, 2007).

Le cas de la communauté de São Pedro est intéressant à cet égard : malgré le prestige rituel important dont jouissent ses habitants, au niveau du haut Tiquié et de la région du haut Rio Negro brésilien dans son ensemble, ces derniers se sont retrouvés pendant plusieurs années sans boîte d'ornements et, ne sachant plus les confectionner (en ce qui concerne les plus importants et « sacrés »), ils se sont vus obligés, comme l'a évoqué le *capitão*, de faire appel à un troc avec un groupe Pirá-Paraná, détenant encore les matières premières et le savoir-faire nécessaire à la confection de ces objets.

2) Fêtes de danse traditionnelle (*basamori*) et *dabucuri* (*basora*)

Les fêtes dites de danse traditionnelle (*basamori*), constituent, sans nul doute, l'ensemble d'événements rituel de grande ampleur le plus valorisé et considéré par les Amérindiens, comme par les non-amérindiens du haut Rio Negro – et même au niveau national (Brésil, Colombie) et international – comme une des expressions les plus fortes de la culture tukano oriental. À ce propos, pour donner une idée du rayonnement médiatique d'un tel événement, on peut noter l'occurrence d'une cérémonie de danse traditionnelle organisée à l'occasion du rituel d'attribution du nom de « *benzimento* » (*basere wame*) à un enfant, petit-fils du chef actuellement exilé de São Pedro, dans les années 2000, qui a fait l'objet d'un reportage par la plus importante chaîne de télévision brésilienne, dans le cadre d'un programme à grande audience (y compris parmi les Amérindiens du Rio Negro) diffusé le dimanche soir¹⁷⁴.

Une des questions qui sera posée à travers la description des fêtes de danse (*basamori*), dont les *dabucuri* font partie, est celle du lien entre différentes formes d'échanges (de par leur nature, leur modalité, et les partenaires d'échange) – différentes formes de performances (danses et chants réalisées, ornements et instruments utilisés, identité des participants) – différentes formes de relations engagées (relations de consanguinité,

¹⁷⁴ Lien de la vidéo, extrait du programme « *Fantástico* », de la chaîne Globo : <https://youtu.be/iLf2qBQT6DY>. Le reportage présente le rituel en tant que *yeriponã baseribe* traduit par le présentateur par l'expression « rituel de baptême ». La cérémonie est présentée comme événement qui n'aurait plus été réalisé chez les Tuyuka depuis 40 ans, du fait de la prohibition des missionnaires catholiques.

d'affinité, relation humain et non humains) – différents « buts » recherchés (contact au monde ancestral pourvoyeur de principe vital et de savoirs de diverses natures, protection d'un ou de plusieurs collectifs réunis, appartenant à une maison ou liés par des liens de consanguinité ou d'alliance, maintien d'une relation équilibrée et pacifique entre un collectif humain et d'autres collectifs humains ou non-humains) – et différentes substances consommées avec différents objectifs (bière de manioc, tabac à priser, cigare, poudre de coca, *caapi*).

La plupart des auteurs classiques (S. Hugh-Jones, 1979, 1993 ; Århem, 1981, Chernela, 1993 ; Journet, 1995) ayant travaillé sur les rituels du nord-ouest amazonien ont établi des catégories idéales à partir de descriptions de fêtes données par leurs interlocuteurs, dans lesquelles les différents aspects de la fête qui viennent d'être énoncés se conjuguent de façon systématique, établissant ainsi des modèles idéaux de fêtes (fêtes d'alliance, rituel d'initiation). Dans la réalité, l'étude de fêtes *in situ*, par observation participante, telle qu'elle sera donnée ici, semble dessiner un schéma plus complexe, où les différents aspects de la fête évoqués plus haut se conjuguent de façon variable et non systématique, donnant naissance à une constellation de fêtes qui ne semblent pas définissables selon des catégories fixes et fermées, liées à une fonction principale de la fête, mais qui semblent plutôt présenter une homogénéité résidant dans des principes, des logiques se retrouvant dans la diversité de l'univers festif.

Définition de *dabucuri* (*basora*) ?

Au moment de ma recherche, l'expression « *dabucuri* », est employée par mes interlocuteurs (Tuyuka, Tukano, Bará) pour désigner, quand ils s'adressent à des allochtones, un ensemble de fêtes dont le spectre semble assez large (en ce qui concerne les participants, le type d'aliments échangés, le type de danse et de musique réalisé, le type d'instruments utilisés, les substances consommées, le lieu, la durée et l'ampleur de la fête...). Les auteurs comme S. Hugh-Jones (1979) et N. Journet (1995) ont souligné le fait que dans la littérature des chroniqueurs et anthropologues ayant parcouru le Rio Negro, le terme « *dabucuri* » a été employé pour se référer de façon générique à des types de festivités très distinctes. Ces auteurs proposent une nouvelle typologie qui, bien que plus détaillée et accompagnée d'une

description et d'une analyse fine d'un type de festivité particulière, ne rend pas entièrement compte de la complexité et de la diversité des fêtes du Vaupés/Rio Negro, et comporte un choix subjectif de critères pour classer ces fêtes. L'objectif sera ici de repenser les fêtes tuyuka à partir de l'ethnographie et des concepts autochtones.

Cabalzar propose, quant à lui, une définition du *dabucuri* qui souligne la diversité des produits pouvant être échangés et l'impératif de réciprocité, qui pourra servir de point de départ :

Dabucuri (en tuyuka *basora*, en tukano *poosé*) : mot du nheengatu pour désigner la fête d'offrande, lorsqu'un groupe de personnes fait le don d'un produit de son travail (qui s'intensifie lors des jours qui précèdent l'occasion) à des personnes d'un autre groupe. Il a lieu entre parents agnatiques, en général de différents sibs, ou entre alliés, ou encore entre Tukano et Hupda ; il peut concerner les habitants d'un même groupe local ou de groupes locaux distincts ou être adressé aux blancs. Les offrandes comprennent des fruits sylvestres [...] des fruits cultivés, de la farine de manioc, tapioca, galette de manioc, manioc cru, poisson et gibier boucané, chenilles comestibles (*hiña* et autres), larve du palmier *buriti* et *bacaba*, fourmis et termites comestibles, produits artisanaux. Ceux qui reçoivent doivent préparer le *caxiri* dans l'attente du groupe des donneurs. Le produit de la cérémonie varie selon sa disponibilité chez le groupe qui offre ; par exemple dans le cas du haut Tiquié, les Tukano de Caruru et São Domingos offrent habituellement du poisson boucané [...] ou des bancs, leur spécialité artisanale, aux Tuyuka ; tandis que les Bará et *Yebamasa* offrent principalement des fruits sylvestres et des chenilles *hiña*, quand c'est l'époque. Un *dabucuri* exige la réciprocité, par une fête qui sera réalisée ultérieurement, dont la date est fixée par ceux qui reçoivent les premiers. Pendant les *dabucuri* de fruits sylvestres, les instruments de *jurupari* peuvent être utilisés. Après que les instruments aient été occultés, les femmes intègrent la cérémonie, on ouvre les caisses d'ornements, les hommes se préparent et commencent à danser et à réciter le chant approprié, menés par le *baya*. (Cabalzar, 2009, traduction personnelle).

On notera simplement que cette définition des fêtes de *dabucuri* se distingue par ce qu'on pourrait qualifier de « réalisme » ou neutralité ethnographique, et qu'elle a un intérêt particulier en ce qu'elle met en lumière une distinction entre, d'une part, le concept natif (en langue tuyuka) de *basora*, pour désigner les fêtes de danses qualifiées de *dabucuri*, et le concept plus ample de *basamori*, désignant l'ensemble des fêtes avec « danse traditionnelle », qui sera évoqué plus loin. Un des questionnements à propos des fêtes de danse que soulève cette distinction est de savoir s'il peut exister des fêtes de danse traditionnelle (*basamori*) sans offrande qui les qualifie alors de *dabucuri* (*basora*), et si tel est le cas, à quoi correspondraient ces deux types d'événements a priori distincts dans la théorie

autochtone des fêtes. Passons à présent à ce que disent les penseurs autochtones sur leurs fêtes.

Le rituel vu par les chercheurs autochtones : importance première de la performance (danse et musique) et de principes cosmologiques et sociologiques

Une donnée importante – qui est suggérée dans la description ethnographique et surtout dans le discours natif, mais qui n’a pourtant pas une place centrale dans l’analyse des anthropologues classiques (non-amérindiens) – est l’idée que le type de danse, sa musicalité et sa chorégraphie constituent, du point de vue émique, un critère déterminant dans la définition d’une fête, de son « identité », de son efficacité, de son sens cosmologique et sociologique. Dans sa recherche, le prêtre salésien et anthropologue Justino Sarmento Rezende, Tuyuka du clan *Okokapeaponã*, définit ainsi les danses rituelles tuyuka :

« Les Tuyuka nomment les chants et les danses *Basamo*. Ce sont des musiques chantées et dansées, en relation avec le mythe d’origine, au cycle de la vie humaine et de la nature. Chaque chant et danse correspond à un événement de la vie, commémore le passé, célèbre le présent et prépare le futur. Ceux qui chantent et qui dansent éduquent les personnes aux valeurs tuyuka, qui sont fondamentales pour la vie. Il y a une variété de chants et de danses pour chaque époque de l’année ou événement. Les cérémonies de chants et de danses exigent une préparation spirituelle et matérielle des personnes. Les chants et les danses traditionnelles sont sacrées¹⁷⁵ et les individus qui participent doivent être bien préparés. Pendant ces chants/danses cérémonielles, lors des intervalles, ont lieu des chants et des musiques de divertissement : *sũ* (sifflet escargot), *ñama koã* (flûte en os de chevreuil), *ñama dupoa* (sifflet de crâne de chevreuil), *kuware* (carapace de jabuti), *weru weru hĩrĩkoa* (flûte en os de tapir), *perurige* (flûte de pan), *tõrõriwũ* (flûte de taboca) et *seruru hĩrõ* (petite flûte de pan). Les chants et danses cérémonielles servent à donner vie à la communauté. Avant, pendant et après, les spécialistes des incantations protègent l’environnement pour que tout se passe bien. Les Tuyuka cherchent toujours à vivre ces cérémonies avec intensité. Au début des années 2000, ils ont réalisé des ateliers de musiques, dans le but de les revitaliser parmi les nouvelles générations » (Rezende, 2012 : 92). Rezende poursuit : « le processus de consolidation de l’identité tuyuka passe par la revitalisation des pratiques culturelles tuyuka. Certains personnages sont importants pendant les cérémonies de chants et danses, c’est le cas de [la paire] complémentaire *baya* (chanteur/danseur), *basegũ* (spécialiste d’incantations

¹⁷⁵ Le sens du concept de « sacré », employé pour qualifier une fête, un rituel ou une performance spécifique, du point de vue des anthropologues, d’une part, et du point de vue de la théorie native des fêtes sera une des interrogations qui se posera au fil de la description et de l’analyse des fêtes tuyuka.

ou de prières) et *wederige hĩgũ* (spécialiste de récitation/oration) » (AEITË, 2005 : 149 cité par Rezende, 2012 : 93).

L'auteur dresse ensuite, à partir d'un entretien avec Higino Tenório (leader du sib *Opaya*) une classification émique des danses rituelles qui coïncide avec des types de cérémonies spécifiques, reproduite ci-dessous :

Dasia Basa (Danse de la Crevette) : cette musique est chantée et dansée lors des cérémonies suivantes : lors de la première menstruation des jeunes filles, lorsque l'on veut donner un nom à un fils ou à une fille de chef et lorsque l'on va donner du poisson à manger pour la première fois à cet enfant. **Hiã Basa** (Danse de la Chenille) : ce chant, de même que le *Dasia Basa*, est exécuté lors de la cérémonie d'attribution du nom à un enfant, à l'occasion de la première menstruation d'une jeune fille, et au moment de donner du poisson à manger pour la première fois. Il est chanté avant la saison appelée *Hiarõ*, que l'on peut traduire par « époque de l'apparition des chenilles qui mangent les feuilles de *cunurizeiro* ». En vérité, il s'agit d'esprits de *pajés* de l'univers qui reçoivent ce nom et qui provoquent la foudre et des maladies chez les personnes. Cette danse se fait aussi pour protéger la communauté de ces esprits, en les pacifiant grâce à des incantations. **Ikiga** (Danse de l'*Inajá*) : c'est une cérémonie d'offrande de nourriture (*dabucuri*, en lingua geral), où l'on offre du poisson, des produits du manioc et du gibier. L'origine de la cérémonie et du chant vient des êtres divins *Diroa-masã*, à l'époque où ils ont fait la première cérémonie d'offrande de nourriture, de poisson et de gibier pour leurs grands-parents. **Umua Basa** (Danse du *Japu*) : de même que la danse de la Crevette, la danse du *Japu* est chantée lors des cérémonies de nomination et de protection de la maison, et, par extension, de toute la communauté. **Wai Basa** (Danse du Poisson) : est chantée avant l'époque des crues, quand les poissons se rassemblent et pondent leurs œufs. C'est une époque importante dans le calendrier tuyuka. Cette fête consiste à pacifier les esprits des poissons (*Wai masã*), pour qu'ils ne provoquent pas de maladies chez les humains. **Wasõ Basa** (Danse du Wasõ) : cette danse est réalisée quand on fait l'offrande de fruits, comme l'*açai*, le *buriti*, l'*inga*, l'*ucuqui*, le *cunuri*, le *jatoba*, le *japura*, le *uacu*, le *tucumã*, la *sorva*, la *sorvinha*, le *uara*, la *cucura*, etc. **Ñasa Basa** (Danse du Maraca) : dansée lors des fêtes conviviales pendant lesquelles on protège les personnes et leurs maisons contre les maladies de l'univers et les maladies envoyées par les *pajés* et esprits de la forêt. **Yua Basa** (Danse du petit lézard bleu) : quand on termine l'abattis des jardins, on réalise cette danse pour qu'il y ait une forte saison sèche et que le brûlis se fasse bien. Une autre raison est la protection des femmes grâce à des incantations, pour qu'aucune maladie ne les atteigne. **Yuku Basa** (danse des Bâtons) : lorsque l'on termine la danse de *Yua Basa*, on complète la fête avec la danse *Yuku Basa*. **Kamõka Basa** (Danse du Kamokã) (rangée de sonnailles) : elle est réalisée lors des grandes fêtes traditionnelles, par les membres de la maloca et leurs frères. Lors de ces fêtes, les spécialistes rituels font des incantations pour la protection des habitants contre les maladies, les morsures de serpent et les accidents de travail (ËTÄPINOPONÄ BASAMORÏ, 2003, cité par Sarmiento Rezende, 2012 : 92-93, traduction personnelle).

Plusieurs éléments contenus dans la définition reproduite ci-dessus des chants et des danses rituelles dans leur ensemble – connues sous le nom générique de *kapiwaya* – ainsi que de chaque type de danse selon leur insertion dans un agenda chamanique sociologique et cosmopolitique sont, à mon sens, très révélateurs quant au sens des rituels et des fêtes tuyuka dans un sens plus élargi. On retiendra, dans un premier temps, qu’à la différence des classifications des rituels proposées par les anthropologues classiques, la classification tuyuka telle qu’elle est présentée ici par Rezende et Tenório ne semble pas définir des rituels dont l’(unique) fonction serait l’initiation masculine, ou encore un rituel défini comme « fête d’alliance ».

Le rituel est avant tout défini par la ou les danses qui y seront réalisées et l’efficacité de celles-ci dans divers domaines tels que la protection d’un collectif à géométrie variable (la maison ou au-delà) ou de certains segments de ces collectifs (les femmes, par exemple) ; l’attribution d’un nom ou le bon déroulement de moments décisif du cycle vital masculin ou féminin de certains individus « choisis » ; la relation à différentes manifestations d’agentivités humaines ou non-humaines potentiellement menaçantes ; le bon déroulement du cycle naturel ou agricole. Comme il apparaîtra au fil de la description des fêtes de *basamori* dans divers contextes (urbain ou dans les communautés), la liste ci-dessus n’est pas exhaustive, et d’autres objectifs, en apparence moins « traditionnels » peuvent être recherchés au moyen de la réalisation d’un *dabucuri* et des danses qui l’accompagnent.

De plus, un seul et même rituel peut contenir plusieurs danses, et peut donc répondre à plusieurs de ces objectifs, ce qui me semble d’ailleurs être le cas de la plupart des rituels. Dans la description des danses, selon le contexte sociologique et cosmologique dans lequel elles sont réalisées, l’auteur ne semble pas faire de distinction catégorique quant à la question de l’identité des participants, et ne semble pas établir de lien nécessaire entre un type d’offrande, type de rituel et objectif recherché. Ainsi, il semble évident que certaines danses concerneraient plus particulièrement le groupe local, désigné par « la maison » (*Dasia Basa*, *Hiã Basa*, *Umua Basa*), tandis que d’autres (*Kamokã Basa*) semblent concerner « les membres de la maloca et leurs frères », ou encore un collectif plus large, évoqué dans le cas de la Danse de Maraca (*Ñasa Basa*) par l’expression « fêtes conviviales » (en portugais le

locuteur utilise l'expression « *festa de confraternização* »). Cependant, les rituels ne me semblent pas être résolument classés selon l'identité des personnes et collectifs qui y participent et qui sont concernés par son action, ce qui implique que ces catégories ne seraient pas fermées ni essentielles dans la définition des rituels.

En ce qui concerne la nature des échanges, la danse *Ikiga* correspondrait aux offrandes caractéristiques de la relation d'alliance, à savoir l'échange de poisson et gibier contre produits de manioc ; tandis que la danse *Wasõ Basa* correspondrait à l'offrande de fruits sylvestres caractéristiques des rites dits d'initiation définis par S. Hugh-Jones (1979). Cependant, l'association entre ces danses et les offrandes qu'elles célèbrent d'une part, et la portée sociologique et cosmologique de ces offrandes n'est pas clairement établie et ne semble pas être le critère déterminant de leur définition.

Dans un deuxième temps, un point important qui ressort de la définition des *basamori* telle qu'elle est donnée par Rezende, est le fait que certains aspects du rituel concernent toutes les danses : le lien qu'établit la fête de danse entre le passé, le présent et le futur, l'importance de la cérémonie de danse et des actes chamaniques qui l'accompagnent dans l'optique d'assurer le principe vital du collectif humain (« donner la vie »), la recherche du divertissement (ou animation), la protection des personnes présentes contre des dangers liés à la fête, l'implication physique et spirituelle des participants, notamment des danseurs.

Or, comme il est apparu dans la description de divers événements festifs auxquels j'ai assisté et participé chez les Tuyuka (voir chapitre antérieur), il semble que certains voire tous ces éléments se retrouvent – bien qu'à des degrés et dans des contextes distincts – dans d'autres types de fêtes qui ne sont pas définies du point de vue émique comme des cérémonies de danse. La présence de ces aspects qui lient cérémonies et autres fêtes moins « sacrées » fait à mon sens de ces dernières des événements importants du point de vue sociologique et cosmopolitique. Après avoir introduit l'univers des fêtes de danse *basamori*, passons, à présent à la description de fêtes à partir d'observations de terrain.

Dabucuri dans le contexte urbain et associatif

Je débute ma description des rituels de *dabucuri* par deux cérémonies réalisées en décembre 2015 et en mars 2016 à São Gabriel da Cachoeira, par les membres l'association AEITUM. La première cérémonie a eu lieu au siège de la FOIRN, tandis que la seconde a eu lieu au siège de l'association AEITUM, sur un terrain attenant au cimetière de São Gabriel da Cachoeira, où réside un ensemble de familles tuyuka du haut Tiquié colombien, qui forment une petite communauté recréée en pleine ville, connue sous le nom de « Vila Tuyuka » ou « Puerto Colombia ». Les habitants de cette communauté urbaine sont issus, comme ils le soulignent eux-mêmes, d'une « seule et même famille », de la communauté de Pupunha située sur le haut Tiquié colombien. Ils résident à São Gabriel da Cachoeira depuis plusieurs années et y ont fondé une association d'agriculteurs.

Le premier rituel, donc, s'est déroulé dans la *maloca* de la FOIRN, et a été marqué par la danse des Tuyuka de la communauté de Puerto Colombia (sib *Opaya*), menés par Mario, président de l'association, un homme tuyuka du sib *Miño*, originaire de la communauté de São Pedro. La danse qui a été réalisée est une danse de type *kapiwaya* avec bâtons de rythme (*yuku basa*) et chants masculins, entrecoupée par les habituelles rondes de flûtes de pan (*perurige*). Durant la danse de bâtons, où les danseurs masculins ont le premier rôle, on note également un rôle féminin majeur qui se détache, celui d'une femme poussant un cri continu pendant la performance des hommes, avant que les autres femmes n'entrent en scène¹⁷⁶. Son rôle semble correspondre à ce que le fils du leader exilé de São Pedro m'a présenté comme celui attribué à une femme appelée *yugo* qui, au temps des anciens, recevait lors du rituel de nomination un nom d'incantation (*baserige wame*) la prédestinant à être une femme de chef et/ou de *baya*, accompagnant ce dernier dans les danses et les chants.

En parallèle à la présentation « culturelle », pour laquelle il est demandé aux non-amérindiens qui y assistent de payer une certaine somme (20 reais) pour pouvoir prendre des photos, une jeune fille tuyuka présente « l'association des agriculteurs Tuyuka de São Gabriel

¹⁷⁶ Le rôle de ce personnage féminin, la *yugo*, dans la danse et ce qu'elle représente du point de vue sociologique et cosmologique sera discuté dans la troisième partie de ce chapitre.

da Cachoeira » et son président. Les objectifs de l'association sont de développer et donner une continuité à l'agriculture, aux « danses et traditions » et au tourisme. Le président prend la parole et insiste sur l'importance de l'autonomie alimentaire des Tuyuka vivant en ville, d'où le projet d'investir dans la continuité des jardins de manioc entretenus par les Tuyuka en ville et dans les environs. De nombreux Amérindiens de divers groupes linguistiques sont présents à la cérémonie, parmi eux des Tariano et des Wanano qui s'auto-désignent comme « *pakomã* » (fils de mère) des Tuyuka.

Dabucuri au marché tuyuka de l'association AEITUM, São Gabriel da Cachoeira

C'est le second rituel de *dabucuri* dans le cadre urbain auquel j'assiste, réalisé par les Tuyuka de l'association AEITUM. Tous les dimanches ces derniers organisent un marché pour vendre les produits des jardins, et pour inviter les visiteurs à consommer des produits locaux (gibier, *quinhãpira*, *mujeca*, etc.), boire du *caxiri* et assister aux danses réalisées, parfois, à l'occasion du jour de marché. Aujourd'hui ils ont organisé un *dabucuri* en l'honneur des gens de la FUNAI : sont présent le président, Domingos Barreto et un autre officiel de l'institution.

La festivité commence avec un chant féminin « *Handeku handeku* » exécuté par une femme d'âge mûr. Les danseurs portent les ornements de danse traditionnels ainsi que des bâtons décorés appelés *yuyuristia*, auxquels sont attachés des cordes avec plumes de buse (rapace du genre *Accipitridae*) pour le duvet blanc, de cacique huppé (*Psarocolius decumanus*) et d'ara macao. Seuls les premiers et derniers danseurs de la file portent des bâtons. Les hommes portent des pagnes et les femmes des jupes de paille. Un des danseurs porte un collier de dents de jaguar, tandis qu'un autre porte un collier de quartz. De même que lors de la cérémonie qui a eu lieu au siège de la FOIRN, la danse qui est réalisée est une danse de bâtons de rythme (*yuk# basa*), avec chants masculins (*kapiwaya*) et une femme (ayant le rôle de *yugo*) chante à intervalle régulier face à eux (voir descriptions *infra*). Le rythme varie, avec des accélérations et des ralentissements quand les femmes se joignent à la danse. La danse avec bâtons de rythme est suivie d'une danse avec flûtes *japurutu* (flûtes longues et fines), à laquelle participent seulement deux hommes et deux femmes.

Les deux événements festifs qui viennent d'être décrits sont donc des rituels, désignés par leurs participants comme étant des « *dabucuri* », qui ont été réalisés en ville (bien que dans une ville souvent qualifiée de « ville indigène », voir à ce sujet les travaux Lasmar, 2005 et d'Andrello, 2006). Le cadre de ces événements festifs et les échanges qui y ont lieu placent la performance rituelle au centre et au service, en quelque sorte, de l'univers politique des associations indigènes (AEITUM, FOIRN) et de leurs rapports entre elles et face au monde environnant (monde des Blancs, gouvernement...). Les échanges consistent en des offrandes (produits des jardins des agriculteurs de l'association) dirigées à des acteurs importants des institutions liées à l'organisation des mouvements indigènes (FOIRN) ou à l'indigénisme sous sa forme gouvernementale (FUNAI).

La performance rituelle constitue – et est accompagnée – d'un discours, de la part de ses acteurs, sur l'importance de la « culture indigène », du peuple tuyuka en particulier, ainsi que sur la lutte pour donner force et continuité à un mode de vie (agriculture), à des pratiques culturelles (danse, musique) propre à un groupe amérindien en particulier, et dans le cadre de la société brésilienne environnante. La plupart de ces aspects se retrouvent, bien que pas toujours au même degré, dans les cérémonies auxquelles j'ai pu assister dans le cadre des communautés. On notera cependant quelques spécificités de ces rituels de *dabucuri* urbains – encore une fois plutôt de l'ordre du degré que de nature – du point de vue de la forme : l'utilisation accrue des dispositifs d'amplification sonore (micro avec enceintes), l'importance du cadre « officiel » personnifié par l'invitation de personnages importants de la politique indigène placés dans le rôle de receveurs des offrandes, et enfin une tendance à « exagérer » les attributs que l'on pourrait qualifier de « folkloriques » liés à la fête, tels que les costumes, notamment féminins (jupes et soutien-gorge de paille).

Par la suite, tout au long des années 2016-2020, le groupe des Tuyuka de l'association AEITUM réitérera plusieurs fois dans l'année la réalisation de tels rituels, que ce soit dans le cadre de l'association elle-même ou dans la « maloca » de la FOIRN, comme à l'occasion de l'anniversaire de cette dernière association ou de réunions importantes. Les Tuyuka – groupe qui n'est pas majoritaire du point de vue démographique et politique dans la région, comparé notamment aux Tukano et aux Baniwa – semblent ainsi s'imposer au niveau régional, dans le

cadre urbain, autant que dans le territoire des « communautés »¹⁷⁷, comme un peuple qui a « préservé valeurs et traditions » et qui en est en quelque sorte garant. Or c'est à travers la performance rituelle que ce principe s'exprime de la façon la plus ostentatoire¹⁷⁸. Comme on le verra par la suite, la fête n'est donc pas uniquement caractérisée par la performance rituelle en tant qu'acte efficace et central du point de vue cosmologique et sociologique. Le rituel comprend également une sorte de « méta-rituel » : il est l'occasion et est en lui-même un discours et une négociation sur ce que sont la culture, les valeurs, etc. du groupe qui la réalise, et au-delà d'un discours il est lié à un processus de création et de transformation des concepts et les pratiques sociales et culturelles du groupe en question.

¹⁷⁷ Comme il a été évoqué (**chapitre 1**), la communauté de São Pedro est ainsi un centre rituel important de la région du haut Tiquié, aussi bien pour les Tuyuka que pour les Tukano. De façon révélatrice, les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu semblent occuper au niveau du rio Papuri le même statut privilégié de « garants de la culture » à travers leurs connaissances et pratiques rituelles, qui bien qu'en état de veille depuis le décès de leur *baya* en 2012 et affaibli par la réduction démographique de la communauté, semble avoir été ravivé depuis 2017, date à laquelle, en raison de ma présence en partie, ils ont repris la pratique de rituels de *dabucuri*, allant jusqu'à réaliser des rituels à lauaretê, grande communauté multiethnique en phase d'urbanisation, situé à l'embouchure du Papuri.

¹⁷⁸ Un autre aspect, moins visible, lié au caractère de « connaisseurs rituels » qui fait le renom des Tuyuka est l'importance, en ville à plus forte raison que dans les communautés, des « *benzedores* » (*kumu*, *basegũ*) de ce groupe linguistique, qui sont fortement recherchés pour leurs services en milieu urbain.



Photo 43 (ci-dessus) : danse de *cariço* (*perurige*) à l'occasion d'un *dabucuri* réalisé au marché tuyuka de l'association AEITUM, São Gabriel da Cachoeira. ©Emmanuel Richard, 2016.

Fête de *dabucuri* à Santa Cruz do Inambu

Préparatifs avant la fête

Les jours précédant la fête, qui a eu lieu au mois de septembre 2017, le *capitão* a invité les hommes à aller pêcher pour rassembler le plus de poisson possible. La veille, mon hôte prépare les poissons qu'il a pêchés (voir **photo 44** ci-dessous), que sa femme va boucaner : cette activité est appelée « *wai suããgũtia* » (être en train d'emballer les poissons) en tuyuka. Il a pêché des poissons nocturnes de l'espèce *pawa* (jandia), *iñabusoro* (piroca), *pudose* (traira de folha), *sai*, *dose tawa* (traira de capim) ; et des poissons diurnes des espèces *botea* (*aracu*), *hu* (*pacu*), *wani* (*acara*), *muñã* (*jacunda*), *patuparia* (« *batedor de ipadu* »), *muñã butigo numio* (*jacunda branco*, littéralement « épouse du *jacunda* blanc »), *dikyoag* et *dikep* (*sarapo*). Il prépare ainsi cinq paquets de poissons emballés dans des feuilles de bananier pour les remettre à son épouse. Mon hôte me dit que chaque homme de la communauté est allé pêcher et va faire de même. Après le *caxiri*, ou même pendant, lorsqu'on a faim, il y aura ainsi du poisson à manger, c'est pour cela que le *capitão* a « envoyé pêcher » les hommes de la communauté, m'explique-t-il¹⁷⁹.

Dans le même temps, l'avant-veille et la veille de la fête sont aussi marquées par le travail féminin de préparation du *caxiri*, qui a nécessité un travail accru dans les jardins (déterrer les racines, les mettre à tremper dans un *igarapé*) les jours précédents, pour lequel l'homme se joint la plupart du temps à son épouse pour l'aider (voir **photos 45, 46 et 47** ci-dessous). Durant la période de préparation du *caxiri*, les visites entre familles sont fréquentes, et lorsqu'un homme ou une femme se rend chez un autre couple, les femmes qui préparent le *caxiri* invitent femmes, hommes et même enfants et anthropologue à se joindre au processus de mastication du « *beiju de caxiri* » inclus dans la recette de la boisson, processus de consubstantialisation par excellence. L'ambiance qui caractérise cette phase de

¹⁷⁹ L'idée d'abondance de poisson et de contribution de tous les foyers pour fournir la nourriture offerte lors de la fête, correspondant à l'idéal du mode de vie et de festivité des anciens, s'oppose à une réalité où la solidarité, la collaboration et l'échange au sein de la communauté est réduit. La mise en perspective par les Tuyuka eux-mêmes de ces deux modèles de socialité et de festivité, en tant qu'aspect constitutif des fêtes, sera discutée dans la troisième partie de ce chapitre.

préparation – de même que celle qui marque la phase, à la veille de la fête, de visites entre foyers lorsque le *caxiri* a déjà commencé à fermenter et que l'on offre les premières Calebasses aux visiteurs¹⁸⁰ – est d'un grand relâchement, allégresse et amusement autour de plaisanteries, qui – plus que préfigurer la fête proprement dite – fait partie intégrante de l'événement festif.



Photo 44 : Pêche pour les préparatifs de la fête. ©Emmanuel Richard, 2016.

¹⁸⁰ Ces visites pré-festives peuvent s'apparenter à ce qui a été désigné plus haut en tant que « *caxiri* privé » (voir chapitre précédent).



Photo 45 : Travaux des jardins. ©Emmanuel Richard, 2017.

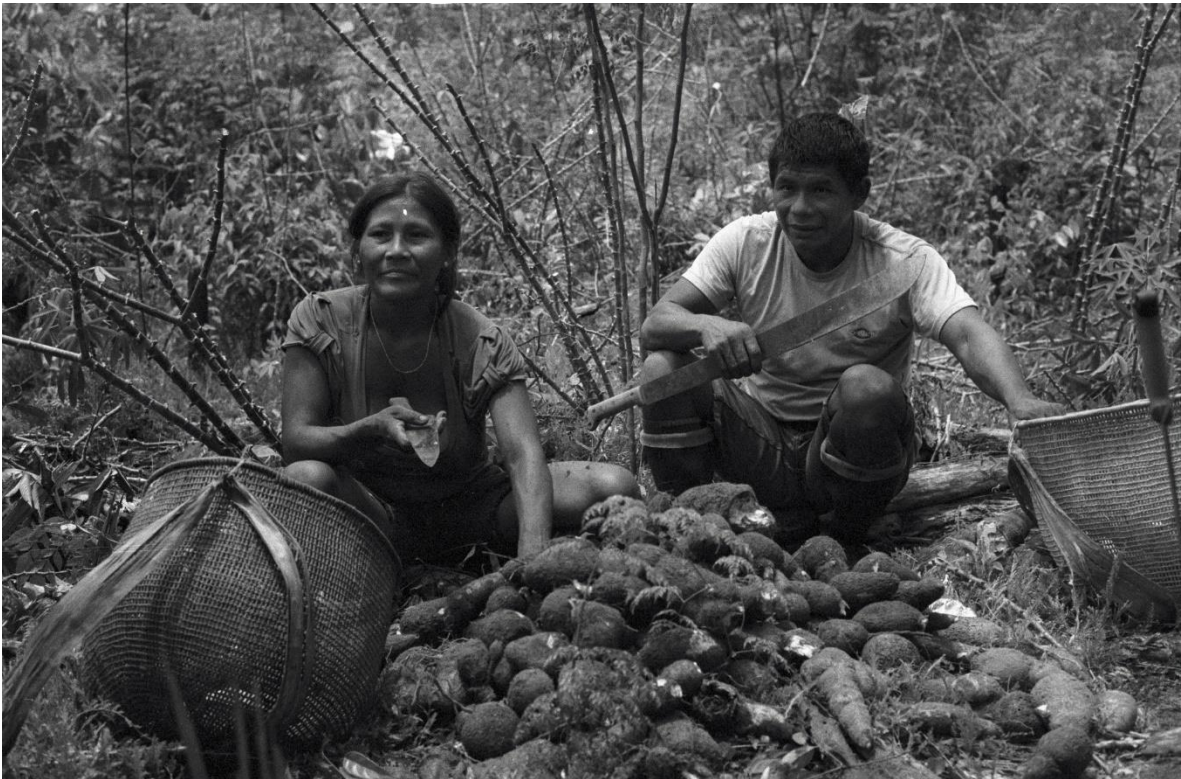


Photo 46 : Travaux des jardins. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 47 : Travaux des jardins. ©Emmanuel Richard, 2017.

Jour de la fête

La journée commence par l'appel du *capitão* à se réunir dans la *palhoça* pour la *quinhãpira*. Le *capitão* fait un discours où il parle de l'importance de cette fête de danse qui constitue « notre culture » (*mariye cultura*), à travers la consommation du *caxiri*, du tabac. Il mentionne la présence de « nos beaux-frères/affins » (*mari teñuã*) et de nos oncles/beaux-pères (*mari mekusumã*). Les femmes offrent des grandes Calebasses de *caxiri* que les hommes se font passer dans un sens puis dans le sens inverse¹⁸¹. C'est ensuite au tour des femmes. On apporte quatre poteaux de bois qui serviront à matérialiser les piliers qui se trouvent dans la *maloca* et sont indispensables à la réalisation de la danse. La distance correcte entre les piliers est calculée en pas. Les hommes préparent le *caapi* à l'extérieur de la *palhoça*, à l'entrée de la porte des hommes, dans une vieille pirogue puis dans un petit pilon. Pendant la préparation, un homme fait un récit qui fait rire et anime le travail de préparation de la boisson : il raconte que quand il était jeune, le frère du *capitão* voulait se marier à une femme hupd'ah. Il a alors demandé à son frère aîné si ce dernier pouvait aller « demander » la femme en question en mariage pour son frère, mais celui-ci a refusé. Les hommes commentent : sinon, aujourd'hui il aurait deux-cents enfants¹⁸².

Les femmes vont offrir le *caxiri* aux pileurs de *caapi*. On discute de divers sujets, parmi lesquels la guérison de maladies grâce aux incantations (*benzimentos*). Un homme, aîné (selon les « considérations ») de la communauté, dit qu'il faut laisser le *caapi* au soleil pour qu'il puisse « bouillir » afin de rendre plus fort ses effets. Le pot en céramique qui comprend la boisson lui appartient. On me dit que c'est un objet sacré, au même titre que les flûtes et les ornements. Le *capitão* prend une feuille d'arbre trouée et la plonge dans le pot de *caapi*,

¹⁸¹ Voir la description de Journet (1995) de la distribution de la bière de manioc chez les Curripaco et de ses implications sociologiques.

¹⁸² La plaisanterie faite par cet homme dans le contexte de la préparation de la boisson hallucinogène exprime l'idée que certaines substances comme le *caapi* sont liées dans la pensée native à la sexualité, aux processus liés à la procréation et à la naissance des personnes et des collectifs, et renvoie à une idée de la fête comme lieu de compétition entre collectifs pour la fertilité, qui sera traitée plus loin.

puis la retire afin de visualiser les dessins qui se forment dans le liquide, présage des effets de la boisson.

Vers 13h30, on apporte la caisse d'ornements ainsi que la lance « *chocalho* » et les flûtes de pan, *cariço* (*perurige*). Les lances se présentent par paires. La plus grande est appelée *yuku besugu*, la plus petite est son épouse, *numiãga* (voir **photo 56** ci-dessous). Tandis que les danseurs commencent à revêtir les ornements de danse : jarrettières de sonnailles, ainsi que les plantes « *puçanga* » à leur taille (voir **photo 56** ci-dessous), on orne également les lances, avec des plumes jaunes. Les danseurs assemblent les ornements qu'ils revêtiront durant la danse (*mapoa*) : couronnes de plumes de cacique huppé et d'ara, à laquelle sont fixées des ailes et plumes d'aigrettes, cordes faites en fourrure de singe hurleur, ainsi qu'un ornement en forme de fleur qu'ils tiendront à la main (voir **photos** ci-dessous). Appelé *musitia*, ce dernier fait de plumes de cacique huppé (jaunes) et d'ara (rouge) assemblées sur un manche fait en os de daguet (*Mazama americana*). Le *capitão* fait alors un discours. Il s'exprime à un homme tukano invité de São Miguel (professeur) en le désignant « *yu teñu* » (mon beau-frère), ce dernier lui répond « *piri*¹⁸³ ».

À 14h30, hommes et femmes ont terminé les peintures corporelles, et c'est l'entrée en scène des danseurs, qui effectuent une première session de la danse *yua basa*, accompagnés de la *yugo* (« *respondedora* »), épouse du *baya* (**piste audio 1**). À la fin de chaque séquence de danse, qui composent toujours, au nombre de deux, une session, les femmes offrent du *caxiri* aux danseurs (**photo 53**). La deuxième session de danse est une danse en spirale. Les danseurs (hommes) sont huit au total, divisés en quatre paires. Les hommes débutent et concluent la danse sans leurs partenaires féminins, qui entrent au cours de la danse, formant alors un ensemble de seize personnes (voir **photos** ci-dessous).

¹⁸³ Selon mes informateurs Tuyuka ce terme signifierait « beau-frère » en langue nheengatu, terme qui a tendance à s'imposer au détriment des termes de parenté en langue tukano oriental, et qui aboutit à une classification binaire et largement simplifiée de l'horizon de la parenté avec d'un côté les parents consanguins ou non mariables, personnes appelées « *semu* » (frère, indistinctement aîné ou cadet, mais aussi fils de mère) ; et d'un autre côté les affins réels ou potentiels, « *piri* » (voir à ce sujet le **chapitre 11** de la présente thèse).

La danse *yua basa*, qui fait partie de la catégorie de performance portant le nom générique de *kapiwaya*, correspond sous de nombreux aspects à ce que Beaudet (1997 : 80-81) désigne par l'expression « marche balancée, pied à plat avec accentuation marquée du pied droit » chez les Wayãpi. Elle est en effet, comme chez les Wayãpi, une « danse en chaîne, et les mouvements des danseurs sont synchrones », et une « marche pesante, le buste penché » le danseur « affirme son poids sur la terre » (*idem* : 81).

J'observe plus particulièrement que la danse de *yua basa* – de même que les performances de *kapiwaya* de manière générale – ressemble à la fraie des poissons, tant au niveau sonore, au travers du son des sonnailles qui évoquent l'univers aquatique (**pistes audio 1, 5 et 6**), que dans la chorégraphie, où l'entrée des femmes fait écho à l'entrée des femelles des poissons. Elle fait également penser aux mouvements du *caapi* en accordéon¹⁸⁴. Le *baya* est le leader des danseurs, « *cabeça* » (« tête ») de l'anaconda ancestral que ceux-ci matérialisent par leurs mouvements autour des piliers. Le *baya* a de plus un rôle fondamental dans l'organisation de la fête, c'est lui qui connaît les chants et les pas de danse et qui mène la chaîne des danseurs.

¹⁸⁴ Le parallèle entre fête des humains et fraie des poissons, de même que celui entre les mouvements du *caapi* et ceux des danseurs est fait par les Tuyuka eux-mêmes. En ce qui concerne la fraie des poissons, il serait peut-être plus juste de dire que ce sont les humains qui imitent les poissons plutôt que l'inverse, idée qui renvoie à l'origine (mythique) commune des *wai masã* et des *pamuri masã*, ancêtres des humains actuels. Cette idée m'a été suggérée, notamment, lors d'une cérémonie de *dabucuri* à São Pedro, à l'occasion de laquelle un homme tuyuka a commenté à propos du fait que durant la fête de danse traditionnelle, les participants, hommes et femmes, faisaient « comme les poissons » lors de la fraie (*piracema*). De plus, on peut ajouter que dans les récits mythiques tukano oriental, c'est à partir d'un son qu'est réalisée la création de l'univers par le « grand-père de l'univers », et qu'il existe un parallèle (exprimé dans le mythe, dans la performance rituelle comme dans les discours autochtones) entre le son des instruments dits de « Jurupari », le son émis par certains poissons lors de la fraie et ce que l'on pourrait qualifier de « pouvoir » ou « principe » vital et de fertilité. Selon G. Andrello, cette forme de pouvoir créatif – mentionné dans le mythe à l'occasion de la création de la première humanité, qui se reproduit de façon non-sexuée, et qui trouve son parallèle dans la fraie des poissons – correspondrait à un principe de reproduction par réplication, à l'image de la culture du manioc, qui se distinguerait d'une autre forme de pouvoir créatif, caractérisé par la reproduction par relation sexuelle impliquant les relations d'alliances matrimoniales, processus qui du point de vue des peuples amérindiens du haut Rio Negro débute à la maison de transformation Diawi (communication intitulée « Porque os Tukano escrevem ? » faite à l'occasion du séminaire « Tardes de Linguística » à l'Université de São Paulo le 18/11/2019), voir également à ce sujet A.C. Taylor, 2000.

En ce qui concerne les chants, j'observe que le chant féminin de la *yugo* est long, continu et « lugubre », tandis que le chant des hommes est rythmé et a des variations de tempo (calqué sur la danse) (**pistes audio 1, 5 et 6**). « *Basa* » signifie aussi bien danse que chant, en tuyuka. La *yugo* reste au centre de la piste de danse, adossée à un pilier, et se tourne vers les danseurs afin de rester face à eux à mesure qu'ils se déplacent (voir **photos 54 et 55**). Elle entre et sort de scène de façon différée à l'entrée et la sortie des autres femmes.

L'importance de la conservation des ornements de danse et de leur aspect esthétique est notable, et lorsque je montre une photo prise sur le Tiquié lors d'une danse d'un jeune homme avec ses ornements, on commente que ceux-ci ne sont pas en bon état. Dans l'intervalle entre la première et la seconde session de danse, tandis qu'un homme joue de la flûte en os de daguet, les spécialistes rituels, assis sur leurs bancs, font la récitation, à voix basse, de la narration mythique du parcours du Serpent Pirogue (**piste audio 2**). Le *kumu* mène le récit, tandis que les autres hommes répètent ses paroles.

Après la fin de la seconde session de danse, les hommes débutent une ronde de flûtes de pan (**piste audio 3**). On m'explique que la mélodie des flûtes de pan signifie « *quando tinha minha mulher eu vivia bem, agora estou passando fome* », « quand j'avais ma femme je vivais bien, maintenant j'endure la faim ». Cette mélodie correspond au chant d'un homme qui se lamente et pleure l'absence de sa femme, partie avec un autre homme.

Plus tard dans la nuit, après plusieurs sessions de danses *yua basa* alternées avec des rondes de flûtes de pan, qui se sont étalées sur toute l'après-midi et la soirée, la femme du professeur tukano de São Miguel, une Tuyuka de la communauté de Santa Cruz, chante un chant de lamentation *hande hande* : « je suis seule là-bas c'est pourquoi je suis venue boire le *caxiri* avec mes belles-sœurs et mes frères » (**piste audio 4**). La femme du *capitão* et cette dernière se tiennent par l'épaule et vont danser, ou plutôt suivre les danseurs en marchant derrière eux. Elles les percutent et rient. L'épouse du professeur vient alors me voir, me demande si j'ai bu le *caxiri*, et me dit qu'elle est une femme tuyuka de cette communauté, mariée à un Tukano.

Les dernières sessions de danse ont lieu entre 4h et 4h30 du matin, soit peu de temps avant l'aube (5h30). La chorégraphie de cette dernière session est radicalement différente des précédentes. Deux paires de danseurs se font face et échangent de place, tandis que les autres paires de danseurs dansent de façon plus classique, en se tenant par l'épaule en ligne (**pistes audio 5 et 6**). La *yugo* leur fait face. Des femmes font des chants *hande hande* en chœur. Le matin, il y a de nouveau une grande affluence dans le centre communautaire (*palhoça*) après que celui-ci se soit vidé partiellement au cours de la nuit. Un jeune homme, fils du *baya*, apporte un smartphone appartenant à un professeur tukano de Melo Franco, gendre du *capitão* de Santa Cruz, afin de visionner la vidéo de la danse qu'il a filmé la veille. L'impression donnée par cette nouvelle réunion festive matinale est que tout est fait pour que la fête ne se termine pas encore. On continue à servir le *caxiri*, la fête ne pouvant pas se terminer avant que les réserves de celui-ci ne s'épuisent¹⁸⁵. Un homme m'expliquera par la suite que la danse qui a été réalisée est composée de neuf « parties » et qu'ils n'en ont exécuté que sept.

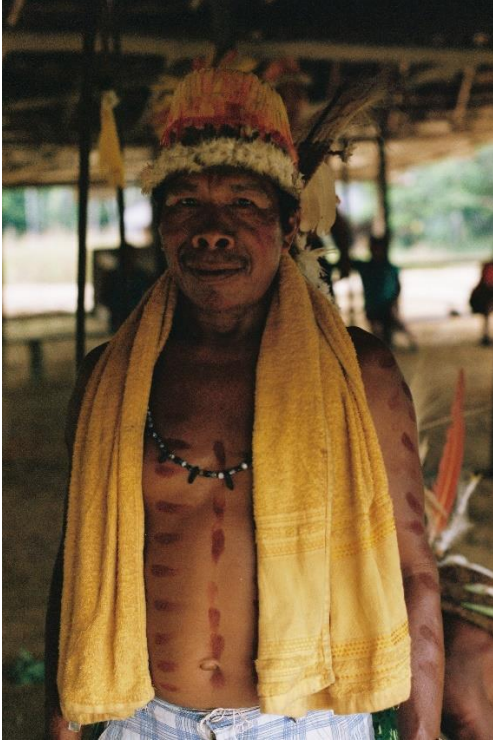
¹⁸⁵ Ce fait est fondamental car c'est de lui que dépend la temporalité de la fête. Celle-ci n'a pas de fin prévue à l'avance, et se poursuivra tant qu'il y a de la boisson. Ce principe vaut aussi bien pour les fêtes les plus « traditionnelles » comme celle-ci que pour des fêtes de *caxiri* plus « simples », sans danse rituelle.



Photo 48 : une femme applique la peinture corporelle faite de teinture rouge carajuru à l'un des danseurs. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 49 : préparatifs des danseurs. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photos 50 et 51 : deux danseurs, un père et son fils, se parent pour la danse. ©Emmanuel Richard.



Photo 52 : les danseurs plaisantent lors d'un intervalle entre deux sessions de danse. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 53 : service du caxiri aux danseurs par les femmes. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 54 : la *yugo* fait face aux danseurs. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 55 : la yugo, adossée à un pilier de la palhoça. ©Emmanuel Richard, 2017.



Photo 56 (ci-dessus) : l'équipe des danseurs avec leurs ornements, accompagnés du *basegu*. De gauche à droite, debout, le *capitão* de la communauté et spécialiste rituel (*basegu*), responsable des incantations pour la cérémonie, le professeur de la communauté tenant les flûtes de pan, le frère de ce dernier, tenant une lance rituelle (*numiãga*), le *baya*, frère aîné des deux hommes à sa droite et maître de cérémonie de la danse, tenant la lance rituelle (*yukubesugu*), puis l'aîné de *considération* de la communauté. Accroupis, de gauche à droite : le fils de ce dernier, tenant des sonnailles, avec posé devant lui le pot de *caapi*, le fils du *baya*, portant à son cou un collier de quartz (*yaiga*), le fils du *basegu* et le frère du *basegu*. ©Emmanuel Richard, 2017.

3) Rituels Masãkurawi (Jurupari)

Définition de la cérémonie de « Jurupari » ?

Pour des auteurs comme S. Hugh-Jones, les rituels dits de « Jurupari » apparaissent avant tout en tant qu'événements centrés sur le cycle de l'initiation masculine. Mes observations chez les Tuyuka dans les années 2010, peut-être par manque d'attention de ma part, m'ont laissé l'impression que le but initiatif, sans disparaître totalement, se faisait rare et discret, au regard d'autres aspects de ces rituels. Plusieurs indices (réalisation d'une offrande de fruits sylvestres, cérémonies n'étant pas centrées sur l'initiation masculine) concourent à penser que les rituels de « Jurupari » ou *Masãkurawi* (maison des *Masãkura*¹⁸⁶) auxquels j'ai assisté sur le haut Tiquié correspondraient aux rites qualifiés par Hugh-Jones de *Fruit House*¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Le terme tuyuka *masãkura* pourrait être traduit par « les ancêtres » ; il renvoie au concept d'un collectif de « gens » (*masãkura*), ascendants du clan, dont les descendants ont la garde et font usage des instruments « sacrés », mais aussi aux instruments eux-mêmes qui ne font qu'un avec les ancêtres. *Masãkura* semble correspondre, finalement, au principe *He* élucidé par S. Hugh-Jones.

¹⁸⁷ S. Hugh-Jones explique ainsi la signification du rite de *Fruit House*, qui est donnée selon les Barasana eux-mêmes par le mythe de *Yeba*. À la différence des instruments utilisés lors de *He House*, ceux utilisés lors de *Fruit House* n'ont pas de noms individuels, ils sont « relativement neufs » et les Barasana admettent librement les avoir construits eux-mêmes. Ils sont, au même titre que les autres équipements rituels utilisés lors de ce rite, des « imitations » des *He*. Ce ne sont ni des os ni des jaguars et ils ne sont pas très dangereux, de même que le rite lui-même est pensé comme une imitation de *He House*. Dans ce rite, les instruments « représentent les animaux et oiseaux, *Yeba's people*, qui sont allés avec lui donner des fruits sylvestres à *Fish Anaconda*, son beau-père » (1979 : 156). Les flûtes représentent des petits oiseaux de l'espèce *Cotinga nattererii* et *Cyphorhinus aradus* considérés « oiseaux *He* », tandis que les trompettes représentent les animaux (pécari, singes) qui ont porté les fruits. Selon plusieurs informateurs tuyuka, les instruments utilisés durant les fêtes de Jurupari

Les rites auxquels j'ai assisté m'ont paru plutôt centrés sur l'offrande des fruits, la danse, la consommation de substances permettant d'acquérir des connaissances auprès des « anciens », vivants et morts, ainsi que les pratiques chamaniques visant à assurer la bonne santé des collectifs humains et l'harmonie des relations à l'univers des non-humains (cycles des rivières et de la forêt, relations aux *wai-masã*, fertilité des animaux). Comme j'ai pu le comprendre au travers des commentaires de mes interlocuteurs tuyuka relatifs aux soins accompagnant la préparation d'un *dabucuri* de fruits sylvestres – occasion pour laquelle sont employés les instruments dits de « Jurupari » (*Masãkura* ou *Miniã*) – ce type de cérémonie est celle qui comporte le plus de dangers, de diverses sortes, et qui requiert donc la présence de nombreux spécialistes rituels très qualifiés, déjà évoqués au sujet des rituels de *dabucuri* sans « Jurupari », notamment un *kumu* ou « *benzedor* » (*basegu/basei*) assurant la réalisation d'incantations liées notamment à la purification, protection et pacification des objets, substances, personnes et relations présentes lors de la cérémonie. De plus de nombreuses précautions liées au corps (alimentation, sexualité) devront être respectées par les participants à ce type de cérémonie – en particulier les danseurs et joueurs d'instruments – avant et, surtout, après sa réalisation, un des motifs pour lesquels certains hommes, notamment, préfèrent éviter d'y participer¹⁸⁸.

auxquelles j'ai assisté ne sont pas les instruments « anciens » et « véritables », mais de nouveaux Jurupari, ce qui corrobore l'observation de Hugh-Jones et l'idée que les cérémonies auxquelles j'ai assisté chez les Tuyuka correspondraient à ce que l'auteur dénomme « *Fruit House* ». Cependant, j'ai pu recueillir à plusieurs reprises les propos de spécialistes rituels tuyuka du haut Tiquié affirmant que les instruments utilisés lors de la cérémonie de *Masãkurawi* constituaient les « os » du collectif qui réalisait la performance rituelle, ce qui impliquerait éventuellement une distinction entre le concept des instruments en tant qu'« os » et celui d'instruments nouveaux par opposition à des instruments anciens, plus authentiques, venant du temps du mythe. La question de la transformation des instruments dits de « Jurupari », en lien à celle des corps et des maladies des Tuyuka sera évoquée à la suite de la description des cérémonies *Masãkurawi*.

¹⁸⁸ Dans sa thèse, Oliveira (2016) montre que les Tukano du moyen Tiquié, des sibs *Hausirõ Porã* et *Nahuri Porã* ont, au moment de sa recherche dans les années 2010, « abandonné » les rites de Jurupari suite à un ensemble de facteurs parmi lesquels l'action des missionnaires salésiens dans les années 1960. Selon l'auteure, ils ne souhaiteraient pas, de nos jours, reprendre la réalisation de ces rites, en raison notamment du danger qu'ils représentent pour leurs participants. Il est intéressant de noter que du point de vue des « connaisseurs » tuyuka de São Pedro, où ces rites ont été « repris » depuis une vingtaine d'années, les connaissances rituelles nécessaires à la tenue du rituel sont

Communauté de Cachoeira Comprida (*Yolariwa*) – *Dabucuri* avec Jurupari

J'aborderai à présent la description d'une cérémonie de *Masākurawi* à laquelle j'ai participé, en juin 2016, à la communauté de Cachoeira Comprida (*Yolariwa*), en amont de São Pedro, que j'ai pu observer dans son intégralité. Le petit groupe des jeunes joueurs de trompettes sacrées venu de São Pedro, que j'ai l'honneur d'accompagner arrive à Cachoeira Comprida le matin du jour de la cérémonie. La troupe est menée par Geraldino, le responsable des instruments, du sib *Opaya*, et est composée d'un jeune homme de sib *Miño*, fils d'un connaisseur et ayant une expérience confirmée des performances de danse traditionnelles, des deux fils d'un homme de sib *Kumumuã*, plus jeunes mais ayant déjà participé à de tels rituels, d'un jeune *yebamasã* et du fils de Geraldino, jeune adolescent d'une douzaine d'années¹⁸⁹.

Nous sommes partis de São Pedro à la tombée de la nuit, pour aller chercher les instruments sacrés dans leur cachette, et nous avons joué de ces derniers toute la nuit sur un rocher plat au bord de l'eau (lieu « sacré »). Le matin nous nous sommes approchés de Cachoeira Comprida, qui se situe à quelques minutes de pirogue en amont du lieu où nous avons passé la nuit, et mes compagnons m'ont alors déposé sur les berges de la communauté.

considérées comme incomplètes, les pratiques autour du rite ne sont pas suivies correctement et, comme on le verra par la suite, le rite en lui-même, en particulier les instruments, sont pensés comme « nouveaux », ne sont pas authentiques, et pour cela ne représentent plus le même danger, mais implicitement n'ont certainement plus le même pouvoir. On notera aussi que du point de vue des hommes tuyuka, malgré l'image que renvoient les Tuyuka du haut Tiquié dont les pratiques rituelles sont « bien vivantes », l'ambivalence et les craintes face à la réalisation des rituels de Jurupari – décrite par Oliveira au sujet des Tukano du moyen Tiquié – est loin d'être inexistante au sein de toutes les générations.

¹⁸⁹ Il est très intéressant de noter à propos de la troupe des joueurs de Jurupari de São Pedro que – bien que mené par un homme de sib *Opaya*, qui en tant qu'« aîné » des Tuyuka du Tiquié et que gardien des instruments sacrés de son segment de clan en l'absence de son père est le protagoniste légitime de l'expédition – le groupe des jeunes joueurs est caractérisé par une composition très composite en termes d'appartenance clanique (on trouve un *Miño Dokapuara*, deux *Kumumuã* et un jeune *Opaya*) et comporte même un membre du groupe affiné des Tuyuka en la personne d'un jeune homme *Yebamasã*. Y aurait-il, dans le choix de cette « équipe » vraisemblablement effectué par l'homme de sib *Opaya*, une intention que l'on pourrait qualifier de cosmopolitique, de manifester par cette composition composite l'union, la fraternité et la collaboration entre les différents segments de collectifs qui composent la communauté de São Pedro ?

J'ignore ce que la troupe a pu faire pendant la période, de plusieurs heures, entre notre arrivée (au petit matin) à la communauté et leur apparition, avec les instruments sacrés, dans la grande maison de danse, plus tard dans la matinée. L'ayant questionné à ce sujet, le meneur de la troupe m'a répondu qu'ils étaient allés « cacher les instruments » dans un lieu secret. Il me semble cependant vraisemblable que cette période de temps ait été occupée par la réalisation d'une préparation rituelle spécifique dirigée au tout jeune joueur de flûtes, le fils du meneur *opaya*.

Une fois arrivés dans la grande maison, où sont réunis des hommes de la communauté, la *quinhãpira* et le *mingau* sont servis aux invités (dont les joueurs d'instruments sacrés doivent s'abstenir), puis le *caxiri*. On entend, au loin, les jeunes de Cachoeira Comprida qui sont en train jouer des aérophones, sur la rive opposée de la rivière, en amont de la grande maison. Le vieux Joanico, Tuyuka de sib *Opaya*, ancien de la communauté, *kumu* en charge des incantations pour la cérémonie, fait l'incantation sur une marmite de *caxiri*. Son fils, Higino Meira, *baya*, fait quant à lui l'incantation de protection de la maison de danse, avec un cigare. Après la *quinhãpira*, les hommes sont peints par les femmes – qui se trouvent cachées à l'arrière de la grande maison (porte des femmes) – au moyen de pigment rouge (*carajuru*) et noir (génipapo) sur les jambes et les bras. Les hommes se peignent eux-mêmes le visage de *carajuru*. Les femmes vont ensuite se cloîtrer dans les maisons. On cueille les feuilles qui vont être mélangées à la liane pour la préparation du *caapi*.

Au sujet de la peinture corporelle, alors qu'une femme est en train de me peindre les jambes, un jeune homme tuyuka de São Pedro me dit de ne pas la regarder, car sinon je ressentirais de la jalousie vis-à-vis de ma femme. Les femmes font d'ailleurs des plaisanteries à connotation sexuelle marquée tandis qu'elles me peignent. Puis, quand on m'invite à boire le *caxiri* « *benzido* », on me dit : « bois, sinon on va te voler ta femme ! ». Le moment de la peinture corporelle me semble être important et révélateur en ce qui concerne la relation entre hommes et femmes. Selon S. Hugh-Jones (1979 : 112), lors des rites d'initiation barasana, la relation entre la *henyerio* – marraine rituelle qui peint le corps des jeunes hommes en phase d'initiation et ces derniers – bien que dépourvue de connotation sexuelle,

est marquée par des échanges qui en font un prototype de la relation conjugale (voir **note 303** *infra*).

Ainsi, la peinture corporelle – en plus de son but de protection contre des êtres malfaisants qui provoquent des maladies – semble comporter un aspect érotique et de rapprochement entre les sexes, qui va de pair avec l’ambiance euphorique et les connotations sexuelles liées à la boisson du *caxiri*. De même que la fête et la boisson, il semble logique que la peinture corporelle – de par son potentiel de rapprochement par la co-substantialisation – comporte également un potentiel menaçant, un risque qui s’exprime dans la jalousie qui peut être provoquée par les regards, notamment¹⁹⁰. Les jambes et les bras sont peints avec des motifs longilignes noirs (*génipapo*) et des motifs rouges (*carajuru*) plus détaillés. Les mains et les pieds sont recouverts entièrement de *génipapo*. Le visage est peint avec des motifs rouges (*carajuru*) plus délicats.

¹⁹⁰ Ces observations et analyses restent à approfondir : la séance de peinture corporelle obéit-elle à certaines « règles » ou préférences ? Y a-t-il un lien de parenté préférentiel entre la « peintre » et le « peint » ? Se peint-on plutôt entre affins ou entre consanguins ? Qu’en est-il des peintures mutuelles entre femmes ?



Photo 57 : Peinture corporelle avec le pigment rouge *carajuru*. ©Emmanuel Richard, 2017.

Dans la grande maison, je m'entretiens ensuite avec le *baya*, Higino, au sujet des relations de parenté de sa famille et de la communauté. A lieu, ensuite, l'entrée des joueurs d'aérophones de Cachoeira Comprida et de Fronteira, qui portent au total sept paires de trompettes et une paire de flûtes courtes *busaro*. Puis c'est l'entrée des gens de São Pedro avec six paires de trompettes (**piste audio 7**). Les joueurs de *Masakurã* font un tour devant la *maloca* tandis qu'un homme tuyuka de la communauté hôte (Firmiano) leur passe de la fumée de résine. Le « comité » des spécialistes rituels de São Pedro, composé d'un homme yebamasã, et de deux Tuyuka de sib *Kumumuã* et *Miño*, ainsi que du fils de ce dernier, apprenti, entame un dialogue cérémoniel avec le groupe des spécialistes rituels de Cachoeira Comprida formé par trois hommes tuyuka de la communauté (**piste audio 7**). Puis, c'est au tour du dialogue rituel entre les spécialistes rituels de Cachoeira Comprida et de Fronteira (communauté Tuyuka située en amont de Cachoeira Comprida, dont les habitants ont été invités pour la cérémonie).

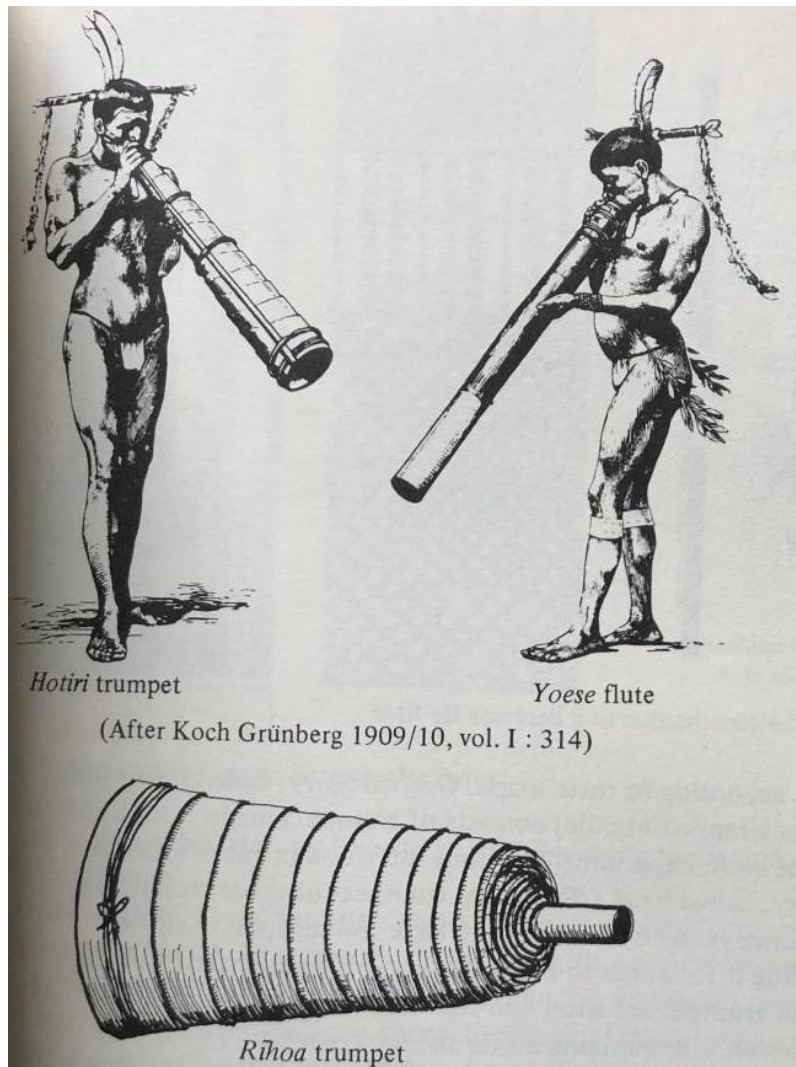
Entretemps, les joueurs d'aérophones de São Pedro, de Cachoeira Comprida et Fronteira se relaient pour jouer dans la grande maison. Tout bruit cesse soudain. Puis deux joueurs de São Pedro jouent à nouveau. Le comité des spécialistes rituels de São Pedro s'assoit, celui de Cachoeira Comprida vient parler avec eux, puis avec le comité de Fronteira (cette séquence d'événements a été enregistrée dans la **piste audio 7**).

On remet ensuite un document de la FOIRN – COITUA à Geraldino. Puis, on offre le *caxiri* aux joueurs et aux autres hommes présents. Le groupe de joueurs de *Masãkura* de Cachoeira Comprida et celui de Fronteira jouent à nouveau. On offre l'*ipadu*. Les joueurs s'arrêtent, l'assemblée des hommes crie « *houuuuuu !* ». S'ensuit une période de silence, du point de vue musical, et de discussions. Un homme de Fronteira, portant une coiffe de plumes, offre le *rapé*. Le jeu des Jurupari reprend, avec deux paires de trompettes : *pamõ* (longues) et *diabi* (courtes). Une autre paire de flûtes fait son apparition : ce sont les longues flûtes *kataro*. Un homme me les présente comme les aînées ou chefs (en portugais « *cabeça* », tête) de tous les aérophones.

Les joueurs passent de l'argile blanche sur l'embouchure des flûtes. Les paires de flûtes et de trompettes sont comme des couples : les deux paires de flûtes courtes *busaro* (une de Fronteira, une de Cachoeira Comprida) sont les « épouses des trompettes *pamõ* », elles les accompagnent toujours ». La mélodie des longues flûtes *kataro* est plus rapide et le jeu de celles-ci implique une chorégraphie spécifique, durant laquelle, à l'apogée de la mélodie (plus aigüe), les flûtes sont tenues en l'air, leur bout dirigé vers le ciel (**piste audio 8**). Flûtes et trompettes sont faites comme on l'a évoqué du bois du palmier *paxiuba*, ces dernières étant enroulées dans une écorce de l'arbre *Eperua grandiflora* à l'occasion de la cérémonie pour former un tube (S. Hugh-Jones, 1979 : 135, voir le dessin reproduit ci-dessous).

En ce qui concerne les longues flûtes *kataro*, un des instruments de la paire est plus long que l'autre, c'est le mari, et l'autre est l'épouse. Les *kataro* ne peuvent être jouées que par des joueurs expérimentés ; elles sont très lourdes. Les flûtes courtes *busaro* sont quant à elles jouées par des enfants ou jeunes adolescents. J'observe d'ailleurs le fait étonnant que des enfants, ou de très jeunes adolescents, comme le fils de Geraldino, jouent des

instruments sacrés (flûtes et trompettes). Cela présuppose qu'ils auraient été initiés, ou bien qu'ils seraient en cours d'initiation.



**Figure 1 : instruments de Jurupari, trompettes et flûtes
(source : S. Hugh-Jones, 1979 : 135).**

Les instruments des trois différents groupes de résidence sont joués ensemble. Les flûtes courtes appelées *busaro*, elles, sont jouées en alternance avec les trompettes *pamõ*, avec le même style de jeu en hoquet rapide. À l'avant de la grande maison, des hommes (jeunes) préparent le *caapi*. Après deux sessions de trompettes *pamõ – diabi – pamõ* et deux sessions *pamõ – busaro – diabi*, prennent place deux sessions de *kataro*. Le rythme de la deuxième session est accéléré. Il y a ensuite une session de trompettes et de flûtes *kataro* jouées ensemble (**piste audio 9**). À l'extérieur, des hommes se peignent de génipapo. La

maloca se vide à mesure que les hommes se joignent à la préparation du *caapi*, qui réunit une dizaine de personnes.

On discute de l'historique de la transmission de la caisse d'ornements des Tuyuka de Cachoeira Comprida, qui est passée du « grand frère » au « petit frère ». C'était d'abord Luciano, l'aîné, qui avait la garde de la caisse, mais celui-ci n'avait qu'un fils, et il a suivi son père qui est parti habiter à Pari-Cachoeira. La caisse d'ornements a alors été transmise à Antonio, frère de Firmiano. Antonio s'est ensuite disputé avec Higino, et voulut emporter la caisse d'ornements avec lui. Selon mes interlocuteurs, Antonio avait « honte de danser ». Higino a été alors le gardien de la caisse. Le frère d'Higino, Hernando, est parti habiter au Tupé, en raison du manque de poisson et pour chercher un emploi.

Mes interlocuteurs commentent que leurs parents du Tiquié partis vivre au Tupé réalisent des cérémonies où les femmes voient les flûtes, organisées pour récolter de l'argent auprès des touristes, ce qu'ils condamnent. Ils me racontent l'histoire des instruments sacrés, qui à l'origine ont appartenu aux femmes, celles-ci les ayant reçus au moment de l'apparition du *caapi*. Elles les utilisaient « n'importe comment ». On me révèle les surnoms des jeunes présents à la cérémonie et on plaisante sur le sujet, m'incitant à les interpeller par leurs sobriquets.

Vers 16h30, les hommes de chaque communauté invitée apportent les fruits à offrir pour le *dabucuri* : fruits des palmiers açai (*mipi*) et buriti (*ñee*). Vers 17h30, peu avant la tombée de la nuit, les hommes de Cachoeira Comprida apportent la caisse d'ornements afin d'apprêter les danseurs, tandis qu'à l'extérieur on entend le son du pilon à *caapi* ; Simultanément, des spécialistes rituels réalisent à l'intérieur de la grande maison la préparation des ornements, et à l'extérieur se fait l'étape finale de la préparation du *caapi* : filtrer, dans le *kumatã* disposé sur un trépied, la pulpe obtenue de la liane en la pilant, et recueillir le liquide qui constituera la boisson. Le *kumu* qui préside à la cérémonie, Joanico, réalise l'incantation d'une petitealebasse de *caapi*, partie de la boisson qui, par métonymie, fait porter l'efficacité de l'incantation sur sa totalité. Des plumes de cacique huppé (jaunes) ont été attachées aux flûtes sacrées (*katáro*). Les flûtes (pas les trompettes) sont ainsi peintes

et ornées comme les danseurs et simultanément, ce qui renforce le caractère « plus sacré » et de « chefs » (« *cabeça* ») de ces instruments vis-à-vis du groupe des aérophones.

Dans une plaisanterie qui constitue aussi, peut-être, une forme de reconnaissance de l'importance de ma participation à la cérémonie, les spécialistes rituels tuyuka s'adressent à moi par des termes de parenté qui dénotent l'agnation et la hiérarchie : le *baya* de Cachoeira Comprida, fils du *kumu*, m'appelle *bugu* (oncle paternel) tandis que le *benzedor* de São Pedro, Raimundo, m'appelle *y# bai* (mon frère cadet¹⁹¹). Un peu avant la tombée de la nuit, on offre le *caapi*. À l'extérieur, des jeunes frappent les parois de la maloca avec des lianes, qui semblent symboliser l'action de donner des coups de fouets, étape importante du rite d'initiation masculin. On joue une session de flûtes courtes *busaro* (**piste audio 10**) puis plusieurs sessions de Jurupari tous ensemble.

La nuit tombe, on installe à l'entrée de la porte des hommes une bâche pour couvrir l'enclos où seront joués les instruments sacrés pendant la nuit. Se fait alors la sortie des aérophones, accompagnée d'un discours cérémoniel. Le sol de la maison de danse est balayé, comme pour nettoyer l'espace interne du potentiel destructeur des instruments avant l'entrée des femmes et enfants. Commence ensuite la phase de transition : passage du jour à la nuit, entrée des femmes, ornements revêtus par les danseurs, début des rondes de *cariço*. Dans un premier temps, les femmes s'assoient et restent entre elles, gardant leur distance vis-à-vis des hommes. Ce n'est que quand elles s'y décident qu'elles viendront offrir le *caxiri* aux hommes, qui jusqu'à présent faisaient entre eux le service de la boisson fermentée. Il faudra attendre une heure du matin pour que les femmes offrent la boisson aux hommes. Un jeune tuyuka de São Pedro commente : « ce sont elles qui décident ». Le rapprochement entre les sexes sera progressif au cours de la nuit.

La danse de maraca (*wasõ basa*) débute. Des groupes de danseurs de *cariço* « répètent » ensemble sur les bancs, avant de jouer au centre de la grande maison. Trois genres musicaux et de danses sont ainsi réalisés en même temps : danse *kapiwaya*, ronde de

¹⁹¹ Ce dernier terme de parenté pourrait également renvoyer au motif mythique *rio negrino* qui place les Blancs en position de frères cadets des Amérindiens.

cariço et aérophones joués cachés à l'extérieur. L'entrée en scène des femmes dans la ronde de *cariço* est marquée par des rires. Le *baya* va saluer les femmes qui sont arrivées. Les joueurs de *cariço* sont des jeunes hommes (adolescents) célibataires, et leurs partenaires des jeunes filles. Le discours cérémoniel de réception des fruits est proféré par les femmes. Il est suivi de la danse *wasõ basa (kapiwaya)* (**pistes audio 12 et 15**) et de ronde de *cariço* (**piste audio 13**).

Le *baya* de Cachoeira Comprida, Claudio, est responsable de l'organisation de la fête. Il commente à propos de la danse et de la musique : c'est le « son de la vie », la voie qui permet d'atteindre le savoir, dont le lieu d'origine est le « trou du serpent ». J'observe, encore une fois, que la performance dansée parle d'elle-même : les rondes de *cariço* et la danse de *kapiwaya*, dont les étapes sont marquées par l'entrée et la sortie des femmes et par la posture spécifique aux personnes de chaque genre, constituent un commentaire social est culturel sur les relations hommes-femmes chez les Tukano oriental. Lors de la danse de *kapiwaya*, bien qu'hommes et femmes soient intercalés en ligne et assemblés par paires, on peut également voir deux collectifs distincts dont les membres sont liés entre eux et s'assemblent puis se désolidarisent du collectif de genre opposé : les hommes qui se tiennent par l'épaule et les femmes qui se tiennent par la taille (voir **photos 59 et 60** ci-dessous).

La fête est aussi le lieu des « commérages » (*fofocas*), des conversations entre hommes et femmes au moment de servir le *caxiri*, et à travers les performances de chant interindividuelles « *Hande Hande* » (**piste audio 11**, voir à ce sujet Chernela, 1993, 2003, 2011, 2012 et Hoseman, 2013). À propos des visions du *caapi*, un connaisseur de la communauté de Fronteira, surnommé « Saba » de son prénom Sebastião, commente : c'est comme un jeu, on gagne ou on perd, ce que l'on a gagné doit rester pour soi, c'est comme gagner un « prix » : il traduit cette idée par le terme portugais « *premiação* ». La fête se poursuit sur le rythme de l'alternance des danses, des services de *caxiri* et de *caapi*, des rondes d'*ipadu*, de tabac et de *rapê*, de l'ivresse et de l'intensité qui augmente puis redescend avec la fatigue des participants.

Au petit matin, les rondes de *carico* quittent la limite fermée de la *maloca* et la chorégraphie des danseurs s'étend à l'espace externe, à l'entrée de la maloca, puis revient à l'intérieur. Les rondes de *carico* matinal se font avec un rythme et une mélodie différente : *kapinimaro* : « il n'y a plus de *caapi* » (**piste audio 14**).

Un peu plus tard dans la matinée, le *kumu* « *benze* » la calebasse de *beiju* et de piment, qui autorise l'ensemble des participants à la fête à pouvoir s'alimenter à nouveau, bien que des restrictions strictes doivent être suivies par les hommes ayant joué et assisté à la performance des aérophones. Après une danse de bâtons (*yuku basa*), la danse cérémonielle se termine, on commente : « le *baya* se refroidit le cul », ce qui est l'expression qui marque la fin de la danse. La danse est aussi la métaphore de la transmission des savoirs et de l'inclusion des apprentis au groupe des anciens, qui garantit lui-même le lien aux ancêtres grâce au rituel. La danse est ainsi ouverte à qui souhaite s'y agréger, par l'extrémité opposée à celle du danseur de tête. C'est le cas d'un jeune homme déjà bien affirmé dans son apprentissage des danses et des chants, qui, bien qu'il ne possède pas de maraca, participe à toutes les sessions de danse avec une flûte de pan à la main pour matérialiser l'instrument manquant. Des enfants peuvent aussi s'intégrer à la danse cérémonielle.

Après la fête à Cachoeira Comprida et le retour des participants à São Pedro, la communauté connaît un des rares moments prolongés où chacun s'isole dans son foyer. L'espace d'une journée, la communauté est totalement silencieuse, avec peu de communication entre les groupes domestiques. Le lendemain, les hommes de São Pedro font des commentaires sur les festivités. Des vieux spécialistes rituels, un homme tuyuka du sib *Kumumuã* et un homme yebamasã, se plaignent d'avoir ressenti des douleurs pendant et après la fête. Comme souvent, la fête apparaît comme un moment où le risque de contracter des maladies est élevé, et où l'on s'avance parfois à émettre des hypothèses sur l'origine du mal, quand il ne vient pas de l'irrespect des participants des restrictions alimentaires : sorcellerie des hôtes ou d'autres visiteurs présents, « *benzimentos* » mal faits par les *benzedores* en charge, ou autres causes.



Photo 58 : les danseurs de Cachoeira Comprida s'apprêtent pour le *kapiwaya*.
©Emmanuel Richard, 2016.



Photo 59 : danse de *kapiwaya* à Cachoeira Comprida. ©Emmanuel Richard, 2016.



Photo 60 : danse de *kapiwaya* à Cachoeira Comprida. ©Emmanuel Richard, 2016.

Synthèse sur les fêtes de *basamori* : la fête comme événement au pouvoir de conjonction et de disjonction

Les fêtes de danse (*basamori*) sont apparues comme des événements de première importance du point de vue cosmologique, sociologique et politique. En effet, les fêtes de danse occupent une place centrale dans la dynamique de création de groupes locaux et d'alliances, ainsi que dans la relation à diverses figures de l'altérité. La fête est un événement politique et cosmopolitique central au cours duquel se forment et se séparent les collectifs. Comme on a pu le voir dans le cas des fêtes de *dabucuri* réalisées dans le contexte urbain et dans celui des communautés, les fêtes de danse traditionnelles sont le lieu où se discute et s'organise la « culture » et la « politique » amérindienne, notamment dans le domaine des associations amérindiennes et de la relation aux institutions et aux figures de pouvoirs exogènes comme la FUNAI, le gouvernement national ou les responsables politiques locaux.

Du point de vue interne au groupe linguistique, les fêtes de danse (*basamori*), plus particulièrement les cérémonies de *Masakurãwi* sont avant tout des motifs d'invitation entre

parents consanguins de communautés voisines, qui contribuent à renforcer les liens d'agnation, favorisent les échanges de savoirs et de savoir-faire rituels et peuvent éventuellement déboucher sur le déplacement de groupes domestiques entre communautés, liées à l'attraction exercée par la présence de spécialistes rituels prestigieux et de leaders influents (voir le récit de la création de la communauté de Santa Cruz, retranscrit en **annexe 1**). Les *dabucuri* (*basora*) peuvent être également un motif d'invitation entre collectifs liés par affinité débouchant sur la création ou le renforcement de réseaux d'échanges (matrimonial, rituel, économique) local et régional. Les fêtes de danse (*basamori*) sont également un vecteur de contact au temps du mythe, pas seulement à travers la danse, mais aussi à travers les incantations (*basese*), le récit du mythe et l'usage d'instruments, mais aussi dans le sens où les fêtes représentent en elles-mêmes, en tant que maisons (*wi*), les points marquants de l'histoire, de la trajectoire spatio-temporelle d'un collectif (clan) et des actions et décisions des leaders.

Les fêtes de danse, dans leur ensemble, sont donc créatrices à différents niveaux : création (et fission) de collectifs humains, liés à l'objectif de garantir la fertilité humaine, et création du point de vue de la pensée, spirituelle, qui se fait dans le récit mythique, la performance de danse, les conversations et transmission intra et intergénérationnelles interne aux groupes de descendance et entre membres de collectifs distincts, qui établit un dialogue entre passé, présent et futur où ce n'est pas seulement le monde ancestral qui communique son savoir au monde contemporain, mais où savoirs et pensées circulent dans les deux sens, dans une dynamique que l'on pourrait qualifier de tourbillonnante, en spirale, ou fractale¹⁹².

¹⁹² Cette idée du rituel comme moment de dialogue à double sens entre les ancêtres et leurs descendants m'a été suggérée par l'analyse récente proposée par Geraldo Andrello au sujet de la collection de récits mythiques écrits par les « narrateurs indigènes du haut Rio Negro ». Dans cette relecture des écrits tukano oriental, l'anthropologue propose – en accord avec le discours et les pratiques autochtones – une interprétation du trio d'objets rituels composé par le banc tukano, le support de calebasse (en forme d'entonnoir à deux cornets) et la calebasse elle-même contenant, au choix, la poudre de coca (*ipadu*) ou le livre contenant un récit d'origine, en tant que vecteur de contact entre passé, présent et futur permettant le dialogue entre générations et l'intégration entre monde « ancien » et contemporain (communication intitulée « *Porque os Tukano escrevem?* » faite à l'occasion du séminaire « *Tardes de Linguística* » à l'Université de São Paulo le 18/11/2019).

Ce qui est recherché, principalement, dans les rituels de danse est un contact et une continuité d'un principe que l'on pourrait qualifier, en se basant sur le discours et la pensée autochtone, comme la « vie » ou « vitalité » du groupe, qui repose sur deux aspects performatifs et cosmologiques : d'une part un univers du secret, qui réside dans l'usage d'objets et instruments faisant le lien au principe d'ancestralité, identifié par S. Hugh-Jones sous la forme du concept de *He*, qui correspondrait au concept tuyuka de *Masākura*, présent notamment dans les instruments dits de « Jurupari », les ornements de danse, le *caapi*, l'*ipadu* et le tabac, ainsi que les objets rituels tels que le banc tukano, le support de calebasse d'*ipadu*, le porte-cigare, la lance à sonnailles, où résident ce que les spécialistes rituels tuyuka désignent par l'expression « pouvoir des autochtones » (ou « pouvoir de l'Indien », *poterimakañe*).

D'autre part, la fête de danse vise à atteindre et à garantir un principe de vitalité et de fertilité qui réside dans la rencontre entre hommes et femmes appartenant à des groupes liés par alliance matrimoniale (affins), lors des *basora* où sont présents des collectifs affins, et dans le contact direct aux ancêtres – ayant un aspect inséminateur pour les jeunes initiés – dans le cadre des cérémonies de *Masākurañwi*, mais aussi de création au sens d'extension du récit mythique au temps actuel, entre lesquels il n'y a pas réellement de rupture.

C'est ce que montre le récit intitulé « *Histoire de la communauté tuyuka de Ñokōāpakaratudi, "colline de la grande étoile", Santa Cruz do Inambu* », relaté par leader actuel de Santa Cruz do Inambu, présenté en **annexes 1** et **1 bis**. Au fil de sa narration, le *capitão* raconte le parcours de ses ancêtres, marqué géographiquement (spatialement) par les différents lieux d'établissement du groupe (grandes maisons) et temporellement par les fêtes qui marquent des « négociations » et les conflits menant à la formation des groupes et aux alliances et mésalliances. Le récit fait par le *capitão* est ainsi énoncé de manière similaire en tout point à un récit mythique, tout en mettant en scène des ancêtres proches du narrateur, qu'il a connu lui-même. À chaque fête de danse, le temps mythique est donc réactualisé, aussi bien en termes de contact avec les ancêtres que de continuité avec le temps du mythe par l'« actualité ». Les fêtes de danse rituelle font partie intégrante du système

conceptuel du Rio Negro où l'humanité, ses actes, pensées, sont conçus comme une série : série de lieux, série d'ancêtres, série de noms, série de fêtes.

Cette même logique sérielle se retrouve aussi dans les incantations (*basese*). La capacité principale du chef, comme celle du *kumu basei/basegũ*, comme celle du *baya* et du narrateur mythique (*wederige higũ*) est celle de se remémorer et d'énoncer de façon la plus complète possible une série : celle des ancêtres, de leurs noms et de leurs faits, celle des lieux principaux du mythe, où émergent les groupes humains et où ils acquièrent leurs outils et savoirs (maisons de transformation), celle des aliments dangereux et des protections mises en places par le *kumu/basei/basegũ* pour protéger les hommes et les femmes de ces dangers. Celle pour le danseur des différents mouvements d'une danse. Il y a d'ailleurs un lien intime entre fêtes, maison au sens habitat et lieu cérémoniel (*basawi*), réalisation d'incantations (*basese*) et récitation du mythe.

La série est toujours une série de lieux (maisons), d'événements qui y ont lieu, et de pouvoirs protecteurs ou agressifs qui y sont liés et qui sont mobilisés par le spécialiste rituel, le chef ou le collectif qui les mobilisent, dans les incantations, les discours ou les rituels. Les fêtes de danse au sens *tuyuka* sont donc bien plus que des moments de réjouissance et de rassemblement du groupe et des groupes humains. Elles sont aussi le lieu de la création et protection des groupes humains dans la spatio-temporalité qui les rattache au mythe, ainsi que de l'acquisition et transmission des savoirs chamaniques et rituels (danse) indispensables au maintien du et des groupes humains (clan et ses alliés), sa fertilité et sa protection cosmique.

Tous les éléments qui viennent d'être évoqués (lien entre la fête de danse et le récit mythique, la logique sérielle, la construction et dissolution des collectifs, et finalement des lieux physiques et cosmologiques que sont les grandes maisons) renvoient à ce qui me semble, finalement, être un des sens les plus profonds et « complets » des rituels dits de *dabucuri*, et qui correspond à leur nom dans la langue native. En effet, comme on le verra à nouveau par la suite, selon un de mes informateurs, le *dabucuri* avec usage des flûtes sacrées est appelé *Masãkurawi* (maison des instruments sacrés), tandis que les danses avec offrandes

de fruits sans flûtes sacrées sont appelées *Yukurika basoriwi* (maison de danse des Yukurika). Le nom « maison de danse » (*maloca*) (*wi* ou *basawi/basariwi*) est ainsi un nom générique pour le rituel de danse, et c'est chaque (nom de) fête spécifique qui donne le sens à ce dernier.

Et c'est bien là, il me semble, que réside le sens des rituels, intimement liées aux grandes maisons, dont le nom dans la langue (*basariwi*) renvoie en réalité à l'idée de « maisons de danse ». Ainsi, il existe des grandes maisons et des collectifs qui y vivent pour et par les danses rituelles qui y ont lieu et sont créatrices de ces maisons et de ces collectifs, et non l'inverse. Les danses rituelles sont premières, les maisons en tant qu'habitations sont secondaires, dans le temps du mythe, du rite et de la société. Et c'est bien pour cette raison que la destruction des grandes maisons par les missionnaires a eu un impact si dramatique sur la vie sociale et rituelle des peuples amérindiens de la région, la grande maison étant loin de se limiter à un lieu d'habitat, elle avait un sens cosmologique central, personnifiant le corps d'un être ancestral, et un sens sociologique en tant qu'espace et temps (festif) où s'unissent les principes de descendance et d'alliance (cf. C. Hugh Jones, 1979, 1993, 1995).

Considérer les paroles du *capitão* de la communauté de Santa Cruz do Inambu – qui, après avoir fait le récit de la vie au temps des ancêtres a souligné le fait que de nos jours, l'habitat dans des maisons séparées fait qu'il n'y a plus de relations de grande proximité et d'échange entre frères et entre habitants de la communauté en général – m'a également fait percevoir à quel point la fête de danse et la consommation de *caxiri* étaient importants pour les Tuyuka de Santa Cruz actuels : en accord avec l'image de la fête comme temps de conjonction présenté jusqu'à présent, ce temps festif et de la boisson, occasion de réunion et d'échanges, ne recrée-t-il pas aussi la socialité de la grande maison ? La fête apparaît donc encore une fois de ce point de vue – à l'époque contemporaine à plus forte raison peut-être qu'au temps des grandes maisons – comme une connexion au temps des ancêtres, puisqu'on y retrouve, du point de vue sociologique, des formes d'échanges et de relationnalité caractéristiques du temps des « ancêtres » du moins tel qu'il est idéalisé par les Tuyuka contemporains, qui vient s'ajouter au lien cosmologique déjà évoqué dans le cas des danses traditionnelles, en particulier dans les cérémonies dites « de Jurupari ».

Toutefois, un net contraste à cet idéal m'est apparu dans le cas de la communauté de Santa Cruz, où la fête de danse rituelle est, dans le même temps qu'une réunion, l'occasion de l'expression d'une rupture : celle entre générations, entre ce que les Cubeo de Querari nomment l'« ère des Indigènes » et l'« ère des Blancs » (Pedroso, 2019), mais aussi dans une certaine mesure entre les genres et entre les groupes linguistiques voisins. En effet, comme me le feront remarquer les hommes de Santa Cruz avant et après la fête, le désintérêt de certains collectifs pour l'organisation, la participation et même la simple présence à la fête est manifeste. Ainsi, si les jeunes de la communauté ne manquent jamais l'occasion de participer à une « fête de Blancs » (avec musiques *Forró* ou colombienne à la mode), ils n'ont pas daigné être présent et participer à la fête de danse traditionnelle¹⁹³. De même, en ce qui concerne les Tukano des communautés voisines de São Miguel et Melo Franco, toujours présents pour les fêtes de *caxiri* sans danse traditionnelle, seule une poignée d'hommes de São Miguel est venu participer au rituel de *dabucuri*, qui n'avait pas été organisé depuis de nombreuses années à Santa Cruz. Les hommes de la communauté m'ont fait remarquer que cela se passait toujours ainsi : les Tukano de ces communautés ne portent pas d'intérêt ou même refusent de participer à de telles fêtes.

Enfin, au sujet du genre, les femmes – comme me le feront remarquer les hommes de Santa Cruz – ont une participation indispensable à la réalisation de la fête, qui revêt un aspect de négociation entre les genres. Ainsi, ce sont les femmes qui produisent le travail agricole, la matière première et le travail de préparation de la boisson sans laquelle il ne peut y avoir de fête de danse, le *caxiri*. Lors d'un entretien avec le *baya* de la communauté de Puerto Esperanza do Inambu, celui-ci m'explique que pour réaliser une cérémonie de danse (*basamori*), il faut trois personnes principales : en plus du *kumu* et du *baya*, un Réciteur (celui qui parle). Il poursuit sur l'importance des cérémonies et du *caapi* en tant que contexte pour la transmission des savoirs entre grand-père ou père et fils, qui n'existe plus de nos jours.

¹⁹³ Cette critique est parfois dirigée à l'ensemble des habitants de la communauté, comme dans le discours de l'aîné de la communauté qui me dit que les habitants actuels de Santa Cruz « ne sont pas intéressés par la culture » (il parle notamment du fils aîné d'un des hommes), ils ne veulent que de l'argent, ils ne pensent pas au futur.

Celle-ci nécessitait un apprentissage de longue haleine, au moins un an, c'était au jeune de poser des questions aux anciens.

Pour organiser une cérémonie, l'homme « *cabeça de cerimonia* » devait parler à sa femme, lui demander de préparer du *caxiri*. Quelques fois, la femme ne répondait pas de façon favorable, elle disait à son époux : « tu ne m'aides pas dans les travaux agricoles et domestiques, alors je ne préparerais pas le *caxiri* ». Quand la femme répondait de façon favorable, la cérémonie pouvait être organisée¹⁹⁴. Dans le cas des fêtes de danse traditionnelle, la participation des femmes à la performance rituelle (danse de *kapiwaya*, rondes de *cariço*, rôle de la *yugo*) est également centrale. Or, comme j'ai pu l'observer également à São Pedro, l'état de fatigue et d'ivresse des femmes est souvent le motif de la fin prématurée des danses. Mais, qui plus est, de façon fondamentale, selon certains hommes de Santa Cruz, ce serait du fait du refus de leurs épouses tukano de collaborer à l'organisation et de participer à nouveau à une danse traditionnelle que celles-ci n'avaient pas repris depuis la mort de l'ancien *baya* de la communauté, quatre années avant le *dabucuri* réalisé à la communauté, malgré l'absence de grande maison de danse.

Expression de la conjugalité réussie, de la complémentarité entre les sexes, et des relations affinales productives – idée présente notamment dans la performance de danse et dans le rôle de la *yugo* analysé plus haut – l'organisation de la fête de danse a – de même que

¹⁹⁴ Encore une fois, l'accord et la participation des femmes pour la préparation des cérémonies est une condition *sine qua non* pour leur réalisation. La fête a donc dans l'union et la collaboration des hommes et des femmes non seulement son objectif – les fêtes de danse où sont présents des collectifs affins étant le lieu par excellence de la formation des alliances matrimoniales – mais aussi sa condition préalable. En effet, l'organisation et la réalisation de la fête requiert la collaboration des hommes en tant que chasseurs, pêcheurs, spécialistes du rituel d'une part et des femmes en tant que travailleuses des jardins et préparatrices du *caxiri* et des mets offerts au début et à la fin des festivités. Mais la fête est aussi – comme l'exprime le *baya* de Puerto Esperanza – un événement qui ne peut se réaliser que si la collaboration dans le travail quotidien entre hommes et femmes – et plus particulièrement en ce qui concerne le couple des « *cabeças* » – est considérée comme satisfaisante par les deux époux, en particulier par la femme, qui dans le cas contraire pourra refuser de participer à la préparation de la fête. Le couple est lui-même le résultat de l'alliance entre deux groupes distincts et distants qui se rassemblent et négocient les alliances lors des fêtes elles-mêmes. Le jeu de l'alliance entre hommes et femmes et entre groupes affins est donc une négociation quotidienne où le couple en tant qu'unité domestique et les femmes en tant qu'épouses « individuelles » et collectif d'affines ont un poids considérable pour mener à bien la politique intérieure et extérieure du groupe local.

la création d'un collectif a comme prérequis l'existence d'une maison-danse – son prérequis dans l'accord et la collaboration entre hommes et femmes, qui a son expression maximale dans l'accord entre le chef de maison/le *baya* et son épouse pour organiser la fête et réaliser la performance de danse. La fête de danse (*basamo*) est donc, de ce point de vue également, un événement politique hautement significatif du point de vue des rapports entre genres, pouvant constituer pour les femmes un instrument de contestation et d'établissement d'un équilibre des pouvoirs. Finalement, si la fête est conjonction – entre les époques, entre les collectifs liés par agnation ou par affinité, entre les genres et entre les générations – cette conjonction n'est pas donnée d'avance, elle est – pour reprendre l'expression employée par Journet (1995) au sujet de la contribution des affins à la fertilité du groupe où se marie une de leurs filles manifestée dans les « fêtes d'alliance » – toujours « conditionnelle », sujette à négociations et comportant toujours la menace du résultat inverse, à savoir le conflit et la rupture.

Chapitre 7 Fêtes, transformation et continuité, performance

Na festa de caxiri, diferentes níveis de comunicação, diluídos na vida ordinária, se misturam: a negociação matrimonial torna-se mais explícita dada a circulação de cônjuges potenciais; mensagens lingüísticas afloram com a profusão de performances, cantos e discursos; enfim, tudo culmina numa troca material intensificada, uma vez que visitantes e anfitriões desejam beneficiar-se cada qual com a cadeia de dádivas mútuas. Pode-se afirmar, inclusive, que essa comunicação atravessa fronteiras, não se limitando à esfera tradicional dos encontros entre grupos locais vizinhos, englobando outros tipos de relações, como aquelas estabelecidas com os brancos. Nesse sentido, o quadro de malentendidos ocasionados pelo contato, dadas as diferenças cognitivas e estruturais vigentes entre indígenas e não-indígenas, pode ser revertido em termos de comunicação, em que o Outro—o branco, o forasteiro, o conquistador—pode ser pensado alternativamente como hóspede-visitante ou parceiro, com o qual se deseja estabelecer uma espécie de aliança e do qual se pretende incorporar atributos (e, de certo modo, intercambiar posições). Trata-se de um momento específico de gestão e negociação da alteridade, em que operam vivamente as tais “estruturas elementares de reciprocidade” inferidas por Joanna Overing (1983) (Sztutman, 2006: 45-46).

La réflexion menée sur les fêtes jusqu'à présent, basée sur un dialogue entre l'ethnographie – le discours et la pratique autochtone exprimée par mes interlocuteurs sur le terrain et par la description d'auteurs autochtones – et la discussion avec l'œuvre des anthropologues (non amérindiens comme amérindiens) semble avoir été coupable d'une méprise qui, si elle n'était pas résolue, constituerait un obstacle à l'analyse qui va suivre. En effet, la définition même de l'objet de la réflexion de la présente partie, à savoir « les fêtes », dont il était question dans l'introduction, implique le risque d'aboutir à un défaut classique qu'encourt toute réflexion anthropologique, à savoir l'imposition sur une réalité culturelle, une vision du monde ou une ontologie spécifique d'un concept intimement lié à une pensée et à une ontologie qui lui est extérieure, étrangère, contenue dans le concept même de « fêtes ».

Penser les « fêtes » amérindiennes – en particulier en ce qui nous concerne les fêtes des Tuyuka et de leurs voisins – de la même manière que ce qu'une forme de pensée non tuyuka et non amérindienne – que l'on désignera de façon imparfaite en tant que pensée « occidentale » dans laquelle l'anthropologue est inclus – désigne par le terme de « fêtes » mènerait, en effet, à une méprise vis-à-vis de ce que les événements discutés dans la présente

partie de la thèse signifient du point de vue autochtone. À première vue, la « fête » amérindienne serait un phénomène qui, comme en ce qui concerne les fêtes occidentales, semblerait pouvoir aller de la simple réjouissance à un événement de grande ampleur, pouvant être pensé sous l'angle de la communion d'ordre spirituel et émotionnel (fêtes des religions monothéistes, fêtes liées aux sports populaires tels que le football dans le monde globalisé du XXI^{ème} siècle) ou d'événements célébrant une unité sociologique ou politique (fêtes de famille, fêtes nationales). Cependant, il semble y avoir dans la constellation d'événements festifs amérindiens décrits en ce qui concerne les Tuyuka des principes, des logiques spécifiques¹⁹⁵.

À travers l'ethnographie et la discussion théorique sur l'univers festif tuyuka, sont apparues quelques pistes suggérant certains aspects de ce que l'on pourrait désigner par la « théorie tuyuka des fêtes ». De façon préalable, j'évoquerais certains principes qui – bien que discutés de façon superficielle – semblent au cœur la vision et pratique tuyuka des fêtes, à savoir un principe esthétique – c'est-à-dire une recherche de la beauté, notamment par imitation du monde non-humain – un principe d'échange à diverses figures de l'altérité, un principe de connexion et de transmission entre différentes sphères (générations), un principe de multiplication et d'intensification, et un principe de fertilité. L'objectif sera, ici, de partir de ces premiers indices pour tenter de mieux saisir cette vision autochtone des fêtes, grâce à une réflexion plus ample.

Plusieurs éléments centraux se sont jusqu'à présent révélés comme participant de la définition de l'événement festif : la performance (chants, danse, musique), les objets-personnes présentes, les enjeux politiques, cosmologiques et sociologiques liés aux fêtes. Plutôt qu'une hiérarchie ou que des catégories idéales et fermées, l'univers festif tuyuka est apparu comme présentant une ouverture et une variabilité de forme, qui correspond à son intégration dans un processus dynamique, de transformation dans le parcours des personnes

¹⁹⁵ L'idée n'est pas ici de créer des catégories de façon artificielle, et il faut envisager que certains principes identifiés au sujet des fêtes amérindiennes tuyuka pourraient toutefois correspondre à certains types de fêtes pratiquées dans d'autres contextes culturels, tels qu'en Europe à des époques passées ou même à certaines fêtes encore pratiquées de nos jours.

et des collectifs acteurs des fêtes. Cependant, bien que situées dans une dynamique transformationnelle, il a semblé que les fêtes tuyuka présentent des éléments définissant une certaine continuité, à savoir des principes ou logiques festives, qui leurs sont propres, et qui – pour reprendre les mots de mon interlocuteur amérindien de São Pedro à propos des *wayuri* – définissent la « fête amérindienne », par opposition à d'autres fêtes (ou aux fêtes des Autres), comme la « fête des Blancs », en l'occurrence. Après une réflexion synthétique sur les fêtes tuyuka dans une dynamique mêlant transformation et continuité, ce sont donc ces principes et logiques qui seront recherchés dans cette troisième étape de la réflexion.

1) Fêtes, transformation et continuité

Reconfigurations festives en lien à des reconfigurations sociologiques et culturelles ?

Plusieurs éléments qui sont ressortis de l'ethnographie des fêtes tuyuka (**chapitres 5 et 6**) laissent suggérer que ce que l'on pourrait penser comme système, univers ou constellation des fêtes, du point de vue diachronique, tel qu'il est apparu lors de ma recherche de terrain, serait marqué par un processus de redéfinition, en rapport avec des transformations sociales et culturelles vécues par les Tuyuka.

Premièrement, le cas des *caxiri* privés ressort comme exprimant fortement l'idée d'un processus de transformation et de reconfiguration des fêtes en lien avec l'organisation sociale et la socialité. En effet, de tels événements festifs sont apparus, d'une part, en continuité avec des formes de fête « anciennes », bien décrites dans les ethnographies des années 1960-80 (voir en particulier Goldman, 1963, Århem, 1981) en tant qu'évènements où se jouent le prestige d'un « chef de maison » – cette figure correspondant, au temps de la « *maloca* », au *wi makø*, maître d'une maisonnée rassemblant plusieurs groupes domestiques – et au temps de ma recherche à l'amphitryon de la fête, habitant une maison abritant un seul groupe domestique. Les *caxiri*, mais aussi les *wayuri* « familiaux », sont en cela déterminants dans la dynamique sociale et politique d'un groupe local, contribuant aux processus de fusion et de fissions au sein des collectifs et entre collectifs, en continuité avec

des phénomènes observés de longue date chez les Tukano oriental, y compris au temps des « *malocas* ».

Néanmoins, d'autre part, les *caxiri* privés sont apparus comme des formes festives d'un genre nouveau, en lien avec une nouvelle configuration sociale des groupes locaux tukano oriental du Vaupés, à savoir l'habitat dans des communautés « mélangées », regroupant, au sein d'un seul et même groupe local (communauté), des groupes domestiques appartenant à différents clans ou segments de clan d'un même groupe linguistique, et surtout des groupes domestiques issus de groupes linguistiques distincts, unis par des liens d'affinité. Dans un tel contexte, la « nouveauté » des *caxiri* privés réside avant tout dans le fait que l'amphitryon peut décider d'y inviter seulement une partie des habitants du groupe local, ainsi que dans le fait qu'il s'agit là d'un mode de festivité très « relâché », ouvrant sur de nouvelles formes d'interactions interpersonnelles, comme il a été décrit dans le chapitre cinq. La spécificité des *caxiri* familiaux réside également dans le fait qu'ils sont souvent organisés en parallèle – et donc en compétition – avec d'autres *caxiri* privés, voire avec des événements festifs communautaires. Dans un tel contexte sociologique, les *caxiri* privés sont apparus comme des événements déterminants du point de vue de la construction et de la déconstruction d'alliances au sein des communautés, au travers de la continuité ou de la rupture d'« amitiés » – pour reprendre le terme employé par un de mes interlocuteurs tuyuka – entre membres de la communauté, définissant ainsi des groupements politiques (factions) au sein d'un groupe local tuyuka (et tukano oriental) de plus en plus souvent composite.

Deuxièmement, les fêtes patronales sont apparues comme une forme festive intimement liée à l'organisation politique et sociale et la forme des relations entre collectifs du Vaupés des années 2010, marquée par un contexte de transformation des échanges entre collectifs affins et agnats (monétarisation, marchandisation¹⁹⁶), ainsi que d'expansion et de pacification relative des relations d'alliance. Les fêtes patronales semblent, sous de

¹⁹⁶ Cette idée, observable clairement dans le cas des fêtes patronales, a également été exprimée, du point de vue autochtone, pour qualifier les fêtes de *dabucuri* : dans la déclaration d'un de mes interlocuteurs selon lequel « le *dabucuri* est devenu un business » (*dabucuri virou negocio*).

nombreux aspects, pouvoir être qualifiées de « nouvelles fêtes d'alliance », tant elles sont importantes du point de vue des relations entre collectifs et des alliances matrimoniales. En effet, les fêtes patronales sont, comme on a pu le voir, l'occasion de l'invitation de collectifs d'affins et d'agnats proches, mais aussi d'affins potentiels, distants, avec lesquels il n'existe pas de relation préalable (nouvelles alliances) et le lieu de la rencontre entre jeunes hommes et femmes – notamment lors des danses de type « *forró* » – menant à de simples aventures, ou éventuellement à de futures alliances matrimoniales.

De ce point de vue, comme il a été exprimé par mes interlocuteurs amérindiens, les fêtes patronales constitueraient un modèle de festivité en rupture avec les fêtes « des anciens », notamment pour deux raisons principales. D'une part, en raison des modalités d'échanges entre collectifs qui y participent : des échanges de biens et de substances (boisson et aliments) exogènes, calculés et des relations monétarisées y prennent le pas sur des échanges de substances traditionnelles, basés sur la réciprocité qu'implique les liens de parenté. D'autre part en raison d'une reconfiguration des modalités d'interaction entre collectifs, notamment dans le domaine de l'affinité, qui impliquerait une redéfinition des normes et des valeurs à la base des relations de parenté et des *considérations* traditionnelles : les fêtes patronales sont l'occasion d'inviter des collectifs distants, avec lesquels n'existent au préalable aucun lien de parenté, et sont le théâtre d'interactions et de relations entre jeunes hommes et femmes qui ne prennent pas en compte les liens de parenté, privilégiées par les danses de type *forró*.

Les fêtes patronales semblent néanmoins, sur certains points, être en continuité avec les « fêtes d'alliances » décrites par Journet (1995) chez les Curripaco en ce qu'elles présentent, d'une part, un aspect de compétition (en particulier dans la danse et dans le tournoi sportif) presque guerrier, et d'autre part un aspect de complémentarité entre collectifs à travers les échanges hautement significatifs entre affins notamment. Qui plus est, de tels événements festifs sont également le lieu de la transmission de savoirs et savoir-faire d'ordre « rituel » et « chamanique » entre spécialistes provenant de régions plus ou moins éloignées, ainsi que de la réalisation de « services chamaniques » (incantations) bénéfiques

ou maléfiques (risque toujours patent de sorcellerie comme dans toute fête réunissant des collectifs voisins ou distants).

Or, un fait marquant, qui, à mon sens, ressort des diverses formes d'événements festifs tels qu'elles ont été décrites chez les Tuyuka des années 2010 est que le domaine que l'on pourrait qualifier du « rituel », ou des « savoirs traditionnels » – correspondant au concept autochtone de *niro makañe* (cf. F. Cabalzar, 2010) et regroupant l'apprentissage et la pratique des chants et des danses, des incantations, des récits mythiques – semble s'insérer dans des fêtes qui, du point de vue d'un observateur extérieur à la culture Tuyuka, apparaissent comme l'opposé des fêtes de danse traditionnelle (*basamori*), qui seraient le lieu idéal de l'expression et de la transmission de tels savoirs. Ainsi, les fêtes de *caxiri* communautaires ou privés (*buse bureko*) ou encore les fêtes patronales sont des occasions où de tels savoir et savoir-faire sont non seulement mobilisés, mais également transmis.

Au travers de tels événements festifs, la transmission des savoirs « traditionnels » serait ainsi démocratisée, aussi bien du point de vue de son ampleur que de sa forme (règles de transmission moins strictes). La cause d'un tel phénomène pourrait bien résider dans le fait que la transmission de ces connaissances a de moins en moins d'espace et de temps propres au sein des familles et des groupes locaux, et qu'elle est perçue comme « en danger » du point de vue autochtone, dans un contexte de raréfaction des spécialistes rituels, et où la transmission de ces savoirs se fait de plus en plus par écrit (cas de la collection « *narradores indigenas* ») ce qui, du point de vue de plusieurs de mes interlocuteurs tuyuka, ne constitue pas un mode adéquat de transmission. Un tel processus de flexibilisation et d'« adoucissement » des règles de transmission des savoirs rituels et chamaniques a d'ailleurs déjà été constaté par F. Cabalzar au sujet des Tuyuka du haut Tiquié (2010).

Un dernier point propre au processus de transformation, au remodelage sociopolitique qui se manifeste par la reconfiguration de la constellation des événements festifs tuyuka, concerne l'« équilibre des forces » entre les principes d'alliance et de descendance. Cette question a été problématisée de longue date dans le nord-ouest amazonien dans le cadre d'une discussion théorique au sujet des fêtes et de l'organisation sociale des populations

étudiées (voir entre autres Goldman, 1963 ; Århem, 1981 S. et C. Hugh-Jones, 1979 ; Chernela, 1993 ; Journet, 1995). Comme il a été suggéré dans l'analyse des fêtes patronales et des *caxiri* privés, la forme des relations entre affins et entre agnats aurait, dans les fêtes contemporaines (années 2010) telles que je les ai observées chez les Tuyuka – sans prendre ces dernières en tant que « charte » d'une organisation sociale, mais bien plutôt en tant que lieu où se forment et se transforment des modes de relationnalité – sa nouvelle expression. Cette nouvelle configuration relationnelle est, comme il est apparu, liée à un contexte où les communautés sont « mélangées » (co-résidence des affins), où l'habitat dans la grande maison a été remplacé par des maisons individuelles, et où les déplacements, en particulier les contacts à la ville et entre communautés lointaines, s'est intensifié, du point de vue de la fréquence et de la durée (réduite en ce qui concerne les trajets et accrue en ce qui concerne les séjours en ville).

Dans un tel contexte, les diverses formes festives, plus particulièrement les fêtes de « danse traditionnelle » (*basamori*) – les dits « *dabucuri* » (*basora*) avec ou sans usage des instruments dits de « Jurupari » m'ont paru être, pour les Tuyuka des années 2010, de moins en moins définies du point de vue de l'identité des participants (agnats d'un groupe « aîné » ou « cadet », affins, Hupd'äh) ni du point de vue de la nature des offrandes (poisson ou gibier, fruits sylvestres). Au contraire, de tels événements ayant une importance cosmopolitique première, du point de vue de la perpétuation du collectif, de ses savoirs, se réalisent ce sans qu'il y ait de séparation nette entre collectifs agnats et affins mais, au contraire, par le biais d'une collaboration et d'une alliance rituelle, notamment entre affins proches. Deux faits que j'ai pu observer lors de ma participation aux rituels, en particulier, me semblent exprimer une telle idée : une forte complémentarité entre les spécialistes rituels (liés par des relations de consanguinité, d'affinité, ou même plus distants) à l'occasion des cérémonies de *basamori*, d'une part, et le « mélange » de danseurs appartenant à différents collectifs (agnats ou affins) lors des performances, d'autre part.

Un tel phénomène doit être compris, à mon sens, comme étant lié à une volonté d'affirmation et de renforcement, dans un contexte politique de menace perpétuelle à l'intégrité des personnes, des collectifs amérindiens et de leur lieu de vie, vis-à-vis de la

société environnante. Ainsi, dans la constellation des fêtes tuyuka des années 2010, les frontières entre « sacré » et « séculaire »¹⁹⁷ ; entre « consanguin » et « affiné », entre hommes et femmes, entre Amérindiens et Blancs sembleraient moins marquées, ou du moins existeraient avant tout de façon ouverte.

La fête comme lieu de mise en perspective de la socialité du collectif vis-à-vis de modèles idéaux festifs et de socialité et comme lieu de redéfinition de ces modèles

La description des fêtes donnée dans le **chapitre 6**, telles que les fêtes de *dabucuri* chez les Tuyuka à São Pedro et Santa Cruz do Inambu, de la même façon que les descriptions que l'on peut trouver chez les auteurs classiques ayant fait des recherches dans la région dans les années 60-80 (Goldman, 1963, Hugh-Jones, 1979, Jackson, 1983) sont en contraste avec la description idéale des fêtes, énoncées par les informateurs et souvent érigées en modèles types par les anthropologues.

Lors de la période des préparatifs de la fête de *dabucuri* à Santa Cruz do Inambu décrite plus haut, par exemple, j'ai pu noter dans le discours du *capitão* et celui de mon hôte une insistance sur l'idée d'abondance de nourriture et de contribution de tous à l'approvisionnement pour la fête. Cependant, dans les faits, j'ai pu observer que la quantité de poisson pêchée était très limitée, et qu'en ce qui concerne les hommes, pour le moins, la période précédant la fête, de même que pendant et après, a été marquée plutôt par la

¹⁹⁷ En ce qui concerne la distinction entre « sacré » et « séculaire » – qui se base, comme on l'a déjà remarqué sur des concepts exogènes à la pensée autochtone, bien que réinterprétés dans la pensée des chercheurs amérindiens et des spécialistes rituels – il est important de noter que l'absence de séparation stricte entre de tels univers, que ce soit dans la « fête » ou dans le « quotidien » – qui sont, à leur tour, des domaines qu'on ne peut séparer de façon stricte et fermée – ne peut être pensée comme phénomène lié à de nouvelles formes festives, mais plutôt – de même qu'en ce qui concerne la distinction entre alliance et descendance – à un mode de pensée et d'agir proprement amérindien, où ce qui est recherché, particulièrement dans la fête, est une intensification, une multiplication, une fusion des univers menant à la fertilité. Cependant, bien qu'ayant posé des principes de pensée et d'action lui étant préexistants, le processus d'ouverture accrue, de recherche d'alliances élargies, que l'on observe dans la fête comme dans d'autres domaines de la vie des Tuyuka me semble être une réalité liée, en se basant sur le discours autochtone, à une stratégie répondant à un contexte où l'intégrité des personnes et des collectifs – du point de vue de leur survie physiologique, de leur vie spirituelle et de la conservation de leur milieu de vie – se verrait menacée par un trop grand « enfermement », notamment en raison des effets délétères résultant du contact aux sociétés nationales dominantes.

privation que par la frugalité, le peu de provisions rassemblées ayant été destiné avant tout aux femmes et aux enfants, seuls « autorisés » à s'alimenter pendant la fête. Un tel contraste entre idéal et pratique ne semble ne pas être propre uniquement aux festivités, mais à la vie en communauté en général. Il y a ainsi une contradiction – relevée par les Tuyuka eux-mêmes – entre un idéal de contribution collective, en abondance, à l'approvisionnement en nourriture (pêche chasse pour les hommes, produits du manioc pour les femmes) et dans la pratique un approvisionnement dirigé dans sa grande majorité à la consommation du foyer, et presque seulement de façon symbolique au collectif, lors des événements festifs.

Or, comme le montrait déjà Goldman (1963), chez les Cubeo, une telle tension entre un idéal de générosité et de partage au sein du groupe local et des comportements, au niveau des groupes domestiques, visant à s'assurer l'usufruit de ressources souvent rares s'exprimait déjà au quotidien dans le contexte de l'habitat dans la grande maison commune. Chernela (1993) et Journet (1995), au sujet de populations Tukano oriental et Arawak du haut Rio Negro/Vaupés, ont montré quant à eux que les festivités, tout particulièrement les dits « *dabucuri* » sont intimement liées à la question de la redistribution et du partage des ressources, notamment alimentaires, au sein d'un groupe local et entre groupes locaux voisins. Dans le cadre des relations entre groupes liés par un principe d'agnation, la question de la redistribution recoupe le motif des relations aînés/cadets, les premiers redistribuant, idéalement, des ressources qui seraient plus abondantes sur le territoire où ils se sont établis (voir Chernela, 1993, au sujet des Wanano). Dans le cadre des relations entre groupes liés par affinité, les échanges ayant lieu dans le cadre des *dabucuri* seraient avant tout basés sur un principe de réciprocité, en lien avec des relations d'échange matrimonial, bien qu'en réalité la relation entre beaux-frères soit fortement ambivalente, ce qui s'exprimerait dans le caractère symbolique des échanges qui ont lieu lors de la fête (voir Journet, 1995, au sujet des Curripaco).

Dans le discours natif, on condamne souvent la faible productivité agricole d'une femme, ou encore les piètres qualités de pêcheur de certains hommes, en faisant la comparaison avec le temps des anciens : ces derniers, hommes et femmes, se levaient plus tôt, avaient de plus grands jardins, produisaient de bien plus grandes quantités de *caxiri*. À

São Pedro, la terre est fertile et on se plaint moins de la faible productivité agricole. À l'inverse, à Santa Cruz do Inambu le poisson est bien plus abondant mais la terre est pauvre, et on condamne davantage la faible productivité agricole et donc le manque de *caxiri* (voir le chapitre premier de la thèse, au sujet de l'écologie du Tiquié et du Papuri). Cependant, la question de la limite des ressources halieutiques et de gibier se pose, en particulier pour les Tuyuka qui vivent dans des régions où le poisson est peu abondant. C'est le cas de façon dramatique à São Pedro, moins à Santa Cruz do Inambu, mais dans tous les cas il s'agit de peuples de l'amont, « des sources », qui ont accès à moins de ressources halieutiques.

À cela s'ajoute le fait que les populations tukano oriental de la région sont passées, au cours du XXème siècle, d'un mode de vie semi-nomade, où l'on s'installait, tous les cinq à dix ans, sur un nouveau lieu d'habitation (voir le récit de l'histoire de Santa Cruz en **annexe 1**) à un mode de vie sédentaire, contexte qui affaiblit de manière drastique les rendements de l'activité cynégétique et de l'approvisionnement de manière générale. En parallèle, l'accès à des ressources financières et les contacts toujours plus accrus à la ville et à ses marchandises ont rendu les biens alimentaires industriels toujours plus présents dans l'alimentation quotidienne et lors des fêtes. Quoi qu'il en soit, la question de l'approvisionnement et du partage de l'alimentation au sein du groupe local est toujours pensée par les Tuyuka sous le prisme de l'opposition « temps des anciens » / « temps actuels (époque des Blancs) ». Il y a, dans un tel discours de comparaison au temps des anciens, une part d'idéalisation, où les maux du présent sont conjurés comme dus à l'époque, bien que leur cause puisse être autre.

D'une manière générale, il m'a semblé que la fête se pense et se fait, chez les Tuyuka, toujours en relation avec des modèles et contre-modèles, correspondant à des idéaux ou contre-idéaux de socialité. Parmi ces modèles ou anti-modèles, quatre univers ressortent particulièrement : celui du « temps des anciens », celui des relations *entre frères*, celui des relations *entre beaux-frères*, et enfin celui du monde des Blancs. Ainsi, c'est dans la référence et la comparaison à chacun de ces univers que se joue la façon dont sont pensées, organisées et vécues les fêtes des Tuyuka. De tels univers relationnels, de tels modèles de socialité, tels qu'ils s'expriment de façon idéale dans les fêtes, sont pensés sur la base d'une série de critères associés à un ordre temporel (historico-mythique) : vis à vis de l'organisation interne

d'un collectif, de la coopération entre ses membres (hommes et femmes notamment) pour la productivité et l'unité politique sous l'influence d'une figure de chef ; vis-à-vis de l'étiquette des relations de parenté (*considérations*) et de la socialité qui l'accompagne ; vis-à-vis de la violence ou au contraire de relations pacifiques ou de pacification de l'Autre.

Les fêtes tuyuka sont apparues, dans la vision de mes interlocuteurs, comme lieu et temps de commentaire sur la culture, la politique, la « hiérarchie » et les affaires internes au groupe local, ainsi que sur les relations d'alliance et de parenté de façon plus générale. Mais la fête n'est pas uniquement un événement dans lequel les personnes et les collectifs se situent par rapport à ces modèles temporels, historiques, sociologiques et politiques, ni une simple critique de ces modèles – qui ne sont jamais décrits par les Tuyuka comme entièrement positif ou négatifs – et de la propre socialité et moralité du collectif. Au-delà d'un commentaire sur les fêtes et les modes de relations sociales dans le temps et dans l'espace, les festivités sont des arènes où se jouent et se mettent en place de nouvelles configurations sociales et politiques liées aux relations de parenté, à l'alliance et à la « hiérarchie », dans un processus replet de tensions. La fête est le langage de la parenté, son vecteur d'expression et de transformation.

Ainsi, le « temps des anciens » est, d'une part, un temps de référence, auquel tout type de fête fait écho et vis-à-vis duquel certains événements festifs ont comme objectif d'entrer en communication, par une performance avec usage d'ornements (*basamori*) et d'instruments (*masākurawi*) qui *sont* les ancêtres et qui assurent la continuité d'un collectif par la transmission d'un principe vital : flux de pensées créatrices et d'âmes-noms *yeriponã*, lié à des objets (ornements et instruments, qui s'exprime notamment par l'expression « nos os » en référence aux instruments *masākura*). D'autre part, le temps des anciens est apparu, dans les fêtes tuyuka et le discours de mes interlocuteurs à leur sujet, comme un modèle politique et sociologique de référence, notamment à travers la figure du chef ou « fils » de maison (*wimakɛ*) qui correspond à un mode de socialité où les relations de parenté sont premières et découlent directement de l'étiquette contenue dans le système des termes d'adresse de parenté (*considérations*). Un mode de socialité où le collectif est fort et uni politiquement, où les alliances suivent une « ligne » ancestrale, et où, du point de vue

purement festif, l'unité et la force productive du groupe (basée sur la collaboration entre hommes et femmes et leur qualité de « travailleur » et de bon pêcheur/chasseur, pour les hommes, et surtout de « travailleuse » des femmes pour le travail des jardins) garantit une fête réussie, dont l'animation, l'allégresse et l'intensité sont garanties par la grande quantité d'aliments (cas des *dabucuri*) et de surtout de boisson à offrir.

En bref, la « fête des anciens » est souvent citée par les Tuyuka et leurs voisins en tant que modèle politique et de socialité qui s'oppose à certains maux de la société actuelle : individualisme, raréfaction des échanges quotidiens entre « frères » et monétarisation des échanges entre « beaux-frères », absence de la figure du « chef de maison » correspondant à des groupes affaiblis politiquement et moins unis, désintérêt et faible qualité de « travailleur » et « travailleuse » des hommes et des femmes dus à l'avènement de l'argent et des marchandises de la ville, affaiblissement voire rupture totale avec le modèle de socialité basé sur les « *considérations* », menant notamment à des mésalliances entre les jeunes, affaiblissant la cohésion et la « culture » des collectifs¹⁹⁸. Mais le « temps des anciens » – bien qu'étant semble-t-il le modèle festif et de socialité le plus idéal – a aussi ses aspects négatifs, soulignés par mes interlocuteurs amérindiens, notamment du point de vue de l'organisation d'un événement festif pour lequel le travail était beaucoup plus « dur » qu'actuellement (on cite souvent ainsi le travail des femmes qui devaient râper les racines de manioc sur le grattoir *baniwa*, alors que de nos jours il existe un « *ralador* » mécanisé).

Finalement, ce que l'univers des festivités chez les Tuyuka des années 2010 semble révéler est l'existence de modèles festifs qui, d'une part, célèbrent l'idéal des relations de parenté des « anciens » et les formes d'échange qui y sont associées (redistribution entre

¹⁹⁸ On verra dans les **parties III** et **IV** que l'idée de « rupture » ou « fin » des *considérations* telle qu'elle est exprimée par certains de mes interlocuteurs tuyuka et tukano, qui se rapportent notamment aux alliances « incorrectes », peut être relativisée: il s'agirait davantage d'une transformation graduelle dans les formes d'alliance matrimoniale (la majorité d'entre elles se faisant encore dans la lignée des alliances des générations ascendantes) sans que les principes centraux des *considérations* ne se trouvent nécessairement remis en cause (même dans le cas de mariages « incorrects », le respect de principes comportementaux, d'éthique et d'étiquette, de moralité, d'échanges mutuels constitutifs des personnes dans les relations d'affinité peut garantir sous certains aspects la continuité des *considérations*).

agnats, réciprocité entre affins), c'est le cas des fêtes de *basamori* ; et d'autre part des modèles de festivités où de nouvelles formes de relationnalité et d'échange entre personnes et entre collectifs sont plus ouvertement exprimées, notamment dans le cas des fêtes patronales et des *caxiri* privés. Il serait cependant erroné d'établir, à la manière d'idéaux souvent exprimés dans le discours natif, une distinction stricte entre deux univers séparés, celui des fêtes « traditionnelles », d'une part, et celui des fêtes à la mode des « Blancs » d'autre part, qui définirait deux univers relationnels et de pratiques hermétiquement isolés. L'observation et la présente réflexion sur l'univers festif des Tuyuka vise, au contraire, à montrer qu'il y a toujours de l'un dans l'autre, et que toute festivité comporte un aspect de dialogue et d'ouverture, de redéfinition de ce qui est de l'ordre de l'endogène et de la « tradition », d'une part et de ce qui est de l'ordre de l'exogène et de l'innovation, d'autre part, les deux univers se nourrissant l'un de l'autre.

Transformation des « Jurupari » et des maladies, réflexion sur le statut du savoir et la notion de « copie » chez les Tukano oriental

Lors d'un entretien, Ernesto, un « connaisseur » tuyuka, du sib *Miño*, résidant à São Pedro, m'a raconté l'histoire du vol des Jurupari par les femmes. Mon interlocuteur a introduit son récit en mentionnant le fait que, « de nos jours il n'existe plus de « Jurupari ancien » (*Jurupari velho*), décrit comme « très fin » (*bem fininho*¹⁹⁹). Selon Ernesto, au « temps des anciens » il existait une maladie liée au Jurupari, nommée *wisire*, qui faisait que la personne mangeait de la terre ou des cendres, qui lui paraissaient alors être des « bonnes choses ». Cependant, Ernesto m'explique que de nos jours, pour les jeunes il n'y a plus de maladie, car « les Jurupari sont nouveaux » (*novos*). Mon interlocuteur exprime ainsi l'idée que les instruments utilisés lors de ces cérémonies ne sont pas les instruments authentiques et anciens, de même que les incantations ont déjà connu une transformation : « *o benzimento já se transformou bem* ».

¹⁹⁹ La description de donne Ernesto de l'instrument en question rappelle l'apparence des flûtes *katáro* dont il est question dans le récit du « dabucuri avec Jurupari » à Cachoeira Comprida (voir chapitre 6).

L'idée exprimée par le vieux « connaisseur » tuyuka de São Pedro à propos des Jurupari et des incantations « nouveaux » semble liée à une façon spécifique de concevoir le savoir et les pratiques rituelles chez les Tuyuka et, de manière plus générale, à une façon de penser le monde et le temps chez les Tukano orientaux. Selon mon interlocuteur tuyuka, les Jurupari et les incantations actuelles seraient en quelque sorte des nouvelles versions des anciennes, des copies, et cela aurait pour conséquence que les jeunes seraient moins victimes de maladies liées au monde ancestral. Comment comprendre ce raisonnement ? Il me semble que ce qui est exprimé dans le discours du « connaisseur » tuyuka est l'idée que les « nouveaux » Jurupari, en tant que copies « incomplètes », sont de ce fait moins « puissants » et par conséquent moins dangereux que les anciens, et que les incantations associées aux premiers sont plus efficaces car les dangers encourus sont moindres.

En résumé, le contact avec le monde des ancêtres/des morts ainsi qu'avec les *wai masã* aurait de moindres chances (si ce n'est aucune) de se produire, du fait que les instruments rituels ne seraient pas « authentiques » – ou du moins ne serait pas les « mêmes » que ceux du temps mythique – mais aussi et surtout du fait que les pratiques qui devraient accompagner leur usage comme les diètes avant et après, la consommation d'émétiques, ne sont plus respectées. La question qui reste en suspens est de savoir quelles seraient les conséquences de cet affaiblissement du contact à cet univers des ancêtres pensé « traditionnellement » comme fondamental pour la formation des personnes et le maintien de la bonne santé des collectifs tuyuka ?

Quoi qu'il en soit, l'idée de « copie » ou de version incomplète et « non authentique » se retrouve dans les domaines fondamentaux de la pensée et de la société tukano orientale du point de vue autochtone. L'observation de S. Hugh-Jones (1979) à propos des rituels Barasana de *Fruit House* en tant que « copies » des véritables fêtes *He House* n'est qu'un exemple de ce principe. Comme on l'a vu plus haut (**chapitre 4**), dans le domaine étiqueté classiquement comme celui de la « hiérarchie », celui de la classification des différents groupes de descendance (*sibs*) qui composent un groupe linguistique, les membres des sibs aînés parlent souvent des groupes « inférieurs » en tant que « copies », ou « restes ». Au sujet des instruments eux-mêmes, à l'instar d'Ernesto, les spécialistes rituels tuyuka commentent

souvent que les aérophones utilisés lors des fêtes actuelles ne sont que des copies d'anciens instruments originellement en pierre, voire même en or selon les versions²⁰⁰. Les spécialistes tuyuka parlent également des incantations réalisées en ville par certains faux spécialistes (*benzedores*) comme des versions « pirate » des véritables « *benzimentos* ». Les noms de *benzimento* (*basere wame*) peuvent par conséquent, eux aussi, être « pirates ». Et la liste pourrait certainement être élargie.

L'idée de « copies », semble ici avoir deux significations importantes. Premièrement, elle semble renvoyer à un concept de version au potentiel plus faible voire nul de savoirs/objets/noms, qui semble être associée à une conception des savoirs de chaque groupe et de chaque « connaisseur » comme contenu secret, unique bien que, dans une certaine mesure, universel, puisque très proche de celui des groupes voisins (ensemble des Tukano oriental) et qui peut être dérobé à son propriétaire²⁰¹. La complexité et la difficulté actuelle dans le processus de transmission de ces savoirs n'est pas sans lien avec cette conception. Les Tuyuka relatent ainsi de nombreux cas chez les plus jeunes générations de non transmission de ces savoirs du fait du conflit ou de l'éloignement forcé ou choisi entre les générations (cas des hommes de la cinquantaine qui ont été envoyés dans les internats des missionnaires, cas des jeunes actuellement qui partent en ville pour faire des études).

Le champ des savoirs individuels et de chaque clan, au même titre que celui des instruments et pratiques rituels, me semble donc inséré dans un ensemble que l'on pourrait désigner comme celui de l'« échange conflictuel », aux côtés de la sorcellerie, anciennement de la guerre, de l'alliance matrimoniale. Toutes ces modalités d'échange seraient régies par une méfiance entre les partenaires face au risque permanent d'un échange déséquilibré voire d'un vol produisant des tensions et pouvant mener à des conflits tragiques. Dans la fête et

²⁰⁰ Selon certains hommes tuyuka, ces instruments rituels aux côtés d'autres objets de leurs ancêtres faits de ce métal proviendraient de l'or des Incas.

²⁰¹ Selon Israel Dutra (2010), les savoirs chamaniques des différents peuples du Vaupés ont une seule et même origine, et ces savoirs ont par conséquent un contenu identique pour tous ces peuples, aucun d'entre eux ne pouvant se les approprier de façon personnelle. Le fait que la question des connaissances/savoirs soit l'objet de disputes entre *pajés* est cependant bien reconnu par l'auteur.

dans le quotidien, des tensions peuvent surgir autour de la transmission de ces savoirs, pouvant provoquer des ruptures entre personnes et entre collectifs. Cependant, comme il a été évoqué dans le cadre des fêtes, un processus de relâchement et d'ouverture dans les modes de transmission de ces savoirs semble avoir lieu.

En outre – et ce serait là le deuxième sens du concept de « copies », s'appliquant aux instruments, personnes, collectifs, fêtes et incantations – l'idée de « nouvelles versions » semble également préfigurer un système cosmopolitique où la transformation est inhérente. Ainsi, les « copies » apparaîtraient non plus comme des versions incomplètes mais comme des versions « actualisées » d'instruments, performances, pratiques rituelles, fêtes, personnes et collectifs. Les incantations, par exemple l'incantation pour l'attribution du nom d'esprit (*baserige wame*) d'une personne, incluent, au moment de ma recherche, l'attribution d'un pouvoir potentiel de succès dans les études. Les fêtes de « danse traditionnelle » (*basamori*), comme j'ai pu l'observer notamment à São Pedro, célèbrent aujourd'hui des événements comme la conclusion des études et la performance de l'échange *dabucuri* peut être réalisé dans des contextes variés. Les personnes se transforment, à l'image des jeunes générations qui ne sont plus atteintes par les mêmes maladies que les anciennes. En ce qui concerne les collectifs, eux-aussi se présentent sous la forme de « nouvelles versions », selon les mots d'un homme tuyuka de la communauté de Los Angeles du Papuri qui m'a déclaré que les « Tuyuka actuels » ne devraient plus être appelés *Utãpinoponã* (enfants de l'Anaconda de Pierre) mais bien *Utãpinopamerã* (petits-enfants de l'Anaconda de Pierre, voir **conclusion** générale de la thèse).

Le concept de « copies », opérateur central dans la vision du monde tukano oriental, tel qu'il ressort du discours et des pratiques de mes interlocuteurs tuyuka, constitue donc à mon sens une clé privilégiée pour comprendre la façon dont la transformation – des événements festifs, de la relationnalité et de la socialité qui s'y joue – est pensée et vécue à la lumière de concepts autochtones qui entrevoient des processus de répétition, d'imitation, mais jamais à l'identique.

La fête comme lieu de la transformation des interactions entre hommes-femmes en lien à la sexualité et à la parenté (modalités d'alliance)

Comme évoqué plus haut (**chapitre 5**), à l'occasion d'une fête patronale organisée à la communauté de Puerto Esperanza (rio Inambu), j'ai pu observer un fait qui m'a semblé marquant, à savoir la mise en place d'un système de surveillance par les organisateurs de la fête, avec comme objectif, notamment, de surveiller les interactions entre jeunes hommes et femmes célibataires. Un tel dispositif traduit le fait qu'un tel cadre festif est considéré par les organisateurs de la fête comme hautement « dangereux » car les jeunes peuvent y tramer des relations sans l'approbation des parents, susceptibles de créer de graves conflits, principalement dans le cas de relations qui contreviennent à la règle d'exogamie linguistique. Ce phénomène m'a paru intéressant à plusieurs égards, premièrement car il pose la question du contrôle exercé par la génération des parents sur la sexualité de leurs enfants, deuxièmement car il pose, de façon plus générale, la question des règles et des valeurs en vigueur lors des fêtes, régissant les modalités d'interactions entre hommes et femmes et, au-delà, les modalités d'alliance et la forme correcte des relations d'affinité.

Pour ce qui est du premier point, il ne semble pas qu'il y ait au moment de ma recherche – ni qu'il n'y ait jamais eu par le passé – une volonté de contrôle de la sexualité des jeunes au sens d'interdiction ou répression de la sexualité en elle-même. Au contraire, les expériences sexuelles, que ce soit pour les jeunes garçons/hommes ou filles/femmes semblent être encouragées comme participant à la formation des corps, des capacités, qualités et agentivités de genre. Un exemple de cette idée m'a été donné dans le cas d'un homme tuyuka qui, au sujet de sa fille d'une quinzaine d'années, a déploré un « retard » dans l'arrivée des premières règles qu'il a attribué au fait qu'elle n'avait pas encore eu de relations sexuelles avec un jeune homme, ces dernières étant pensées comme responsables de l'activation du cycle de fertilité de la jeune fille. Comme dans le cas d'autres peuples amérindiens (voir, par exemple, Erikson, 1996, au sujet des Matis²⁰² et Belaunde, 2006 au sujet des Airo-Pai), il

²⁰² Selon Erikson, chez les Matis, la pratique du *titekay*, c'est-à-dire l'introduction d'un « nombre croissant de doigts dans le vagin » d'une jeune fille lors d'un séjour pré-nuptial chez son oncle maternel, vise à « endurcir » et à « faire vieillir » la pupille (1996, 143). Chez les Matses, selon une

semble que chez les Tuyuka la (jeune) femme se doit de ne pas être « avare de son vagin », et que celui-ci se doit d'être « formé », sous peine pour la jeune femme de n'être pas fertile et de ne pas participer positivement à la sociabilité du couple et par extension du collectif. Pour les jeunes garçons, après l'initiation, les expériences et rapports sexuels sont encouragés, dans le cadre de visites à des communautés voisines ou distantes, pour former les qualités masculines de courage et de dureté (cf. Århem, 1981).

Mais si ce n'est pas la sexualité en soi que l'on chercherait à contrôler ; il semblerait que l'on s'efforce plutôt de minimiser le risque de mésalliances. Des récits, recueillis auprès de plusieurs de mes interlocuteurs tuyuka, à propos de l'époque des anciens – de même que les descriptions de voyages dans des régions lointaines où l'on vit encore « à la mode des anciens », comme le Pirá-Paraná (pour les habitants de São Pedro) ou le Yapú (pour les habitants de Santa Cruz) – insistent sur le fait que jadis, lors des fêtes de *caxiri* avec danse de *cariço*, les jeunes filles ne se montraient jamais, elles demeuraient recluses dans les maisons ou compartiments familiaux de la *maloca*. Cette pratique de « sauvegarde » (mise en quarantaine) des jeunes filles – en tant que partenaires d'échanges matrimoniaux, dans une optique de politiques d'alliance, plutôt que de celle de leur virginité en elle-même, dans une optique morale – est ainsi valorisée par les Tuyuka de la génération des parents (30/40 ans) et des plus vieux lors de ma recherche. On condamne ainsi le comportement des jeunes qui, pendant les fêtes, « abusent » des jeunes filles, veulent avoir des relations sexuelles de façon précoce, et ne font pas la distinction entre consanguines et affines potentielles (voir à ce sujet l'entretien avec Miguel Lima en **annexe 4**).

Comme il apparaîtra plus nettement au travers de l'analyse de la fête sous l'angle de la performance, l'observation des pratiques festives et des discours sur les fêtes, chez les Tuyuka des années 2010, révèle ainsi l'idée qu'il existerait, d'une part, des formes de fêtes anciennes où la configuration sociale, les modes d'interactions, notamment au travers de la

logique similaire, le coït, plus précoce que chez les Matis, « transmettrait de l'énergie aux femmes » (*idem*, référence à Romanoff). De même, Erikson nous apprend encore qu'il est dit *shui* ou *kwë kurasek* celui ou celle qui, manquant à ses devoirs de cousin croisé, se montre réticent à « partager » son sexe (*shui*: 'pénis'; *kwë*: 'vulve'), et s'expose ainsi à l'opprobre (1996, 281).

performance musicale et dansée, seraient associées à des formes idéales et « correctes » de relations de parenté (*considérations*) et en particulier d'alliance matrimoniale, et d'autre part des formes de fêtes nouvelles où configuration sociale et modes d'interactions correspondraient à de nouvelles formes de relation de parenté, notamment en ce qui concerne le domaine de l'affinité et de la relation d'alliance. Cependant, comme l'illustre le cas de la fête patronale à Puerto Esperanza évoquée plus haut, certaines pratiques semblent vouées à rétablir, dans le cadre de ce que j'ai désigné sous le nom de « nouvelles fêtes d'alliance », des normes et des valeurs propres aux fêtes des anciens.

Peut-on cependant parler de contrôle ? Il me paraîtrait plus prudent de parler de politique, de négociation, car il ne semble pas qu'il s'exerce de réel contrôle au sens coercitif, ni au sein de la famille ni au niveau collectif. La question est ici, il me semble, plutôt de l'ordre de la « gestion », comme celle qui est faite de la fertilité humaine et des cycles des animaux, plantes, cosmos par les *kumu* : les chefs « de famille » et de maison, hommes et femmes, se doivent d'assumer une gestion d'ordre sociologique et politique afin d'assurer des bonnes alliances pour leurs enfants. La décision de placer des gardes pendant la fête serait donc un acte qui, à défaut de rétablir la discipline des anciens, viserait pour le moins à éviter des débordements dans le comportement des jeunes mais aussi des adultes (adultères) qui se soldent souvent par des disputes violentes ou dans le cas des jeunes de grossesses indésirées. Mais de nouvelles valeurs apparaissent aujourd'hui : le rejet des mariages « arrangés » ainsi que l'acceptation et la valorisation, de la part des parents, des unions matrimoniales résultant du choix fait par les futurs conjoints (voir **chapitre 10**), sous peine de provoquer des disputes entre parents et enfants pouvant avoir des conséquences tragiques (une des causes de suicide chez les jeunes). Il s'agit là un des points de tensions entre, d'une part, un contrôle trop fort de la part des parents et de la « communauté », sous forme de médisances notamment et, d'autre part, une trop grande liberté des jeunes menant à des situations sociales indésirables – qui s'exprime dans la fête, qu'il est intéressant de mieux examiner afin de comprendre les conséquences d'un tel « débat socio-culturel » au sein des collectifs tuyuka.

Les questions soulevées ici sont au centre de la réflexion développée dans la présente thèse, puisqu'elles font le lien entre l'univers festif, les relations d'alliance et d'affinité et la problématique des *considérations*. Il apparaît, à nouveau, que les fêtes semblent être un lieu, en quelque sorte, de « débat social », où les transformations dans la relationnalité et la socialité – notamment dans les formes d'interaction entre genres et dans les modalités d'alliance matrimoniales – créent des tensions et impliquent des résistances, mais en même temps où ces transformations gagnent un cadre et une expression, sont pensées et actées.

2) La fête du point de vue de la performance

El baile es la clave de las relaciones [...] al final, no hay mejor forma de capturar el alma del otro que bailando, no hay mejor forma de regalar el alma que bailando (Cayón, 2013 cité par Pedroso, 2019: 252).

La performance festive comme expression des affects et des pensées, en lien avec l'énergie vitale des personnes et la reproduction des collectifs

Lors d'une discussion avec mon hôte tuyuka, à São Pedro, sur le thème des *considérations* (*akasuore*), celui-ci a évoqué les différents « genres » du langage tuyuka par lesquels les hommes et les femmes s'expriment. Selon ses explications, les chants individuels des femmes constituent un moyen privilégié pour elles de s'exprimer, il en existe de nombreux types, qui expriment l'affection (pt. *carinho*), la tristesse (pt. *tristeza*), les pleurs (tuy. *utibasare*), la nostalgie (pt. *saudade*). Les chants féminins cités par mon interlocuteur semblent correspondre aux performances connues régionalement sous le nom de *hande hande*, où les femmes expriment non seulement leurs affects mais aussi leur trajectoire et leur position dans l'univers social marqué, du fait de la règle d'exogamie linguistique, par la séparation de la jeune femme du collectif d'origine et par l'intégration difficile à un collectif étranger, celui de l'époux, après le mariage (voir à ce sujet les analyses très fines de Chernela, 2003, 2012 et Hoseman, 2013).

Mon interlocuteur tuyuka a poursuivi en citant des formes expressives spécifiques aux hommes, à savoir les *ré citations* (*entoações*), le jeu des *cariço*, les danses traditionnelles, le jeu des flûtes *japurutu*. Enfin, les hommes, eux-aussi, produisent des chants individuels comparables à ceux des femmes, où ils expriment les affects, émotions. Ainsi, l'homme peut chanter en évoquant la jalousie (*doebasare*), la joie (*usenibasare*) et d'autres sentiments. Mon interlocuteur évoque également un type de chant qu'il désigne par *wakukitibasare*

(littéralement *waku* : penser, se souvenir²⁰³ - *kiti* : histoire – *basare* : chant), qui pourrait correspondre à un chant nostalgique.

Les différents langages musicaux et performatifs qui viennent d'être cités – se produisant plus particulièrement lors des intervalles et en parallèle des danses performées lors des cérémonies de danse *basamori* – sont conçus par les Tuyuka comme des vecteurs pour « affirmer ses pensées », selon les mots de mon interlocuteur, expression qui a une portée et un sens spécifique si l'on se place du point de vue de la pensée autochtone. En effet, l'ensemble de ces chants masculins et féminins semblent correspondre à une performance où s'exprime le concept *waku*, qui semble à mon sens concentrer, de façon non antagonique, les principes que la pensée occidentale sépare, à savoir schématiquement la « raison » d'une part et les « affects » d'autre part. Cependant, comme dans le cas d'autres peuples amérindiens d'Amazonie (cf. Londoño Sulkin, 2006, à propos des Muinane), le concept de « pensée », tel qu'il est exprimé par mes interlocuteurs tuyuka par le terme portugais « *pensamento* » a une portée encore plus large que l'idée d'expression de l'état d'esprit et des émotions de la personne.

Comme il a bien été illustré par des auteurs travaillant sur les peuples du Vaupés (Mahecha, 2004, Cayon, 2010, Santana de Oliveira, 2016) la « pensée » est également pour les peuples Tukano oriental un concept qui renvoie à une force vitale, qui se traduit dans l'idée des « bancs de pensée », centre spirituel et vital d'une personne. Un tel principe vital est nourri par des substances : coca pour les hommes, manioc pour les femmes, et il a son siège dans des objets ou organes : bancs des *pajés*, utérus des femmes, où résident le « cœur/âme » *yeriponã* de la personne. Le principe vital est également lié aux composantes physiques et spirituelles de la personne, dont les noms – et plus particulièrement les noms d'esprits, *baserige wame* en tuyuka – sont une composante essentielle (voir à ce sujet les

²⁰³ Il s'agit d'un lexème (*waku*) que l'on retrouve dans un grand nombre d'expressions désignant entre autres la force (courage) ou la faiblesse morale, le fait d'être animé ou désanimé, le fait d'être pensif, triste, ou au contraire joyeux.

travaux de F. Cabalzar, 2010 et de Pedroso, 2019). L'ensemble de ces principes sont liés à l'activité de l'esprit et à la reproduction des personnes et des collectifs.

On se trouve donc, ici, dans un domaine de la pensée défini de par son lien au concept natif de *yeriponã* (tuyuka), que F. Cabalzar (2010) traduit par « âme-nom », et qui semble correspondre au concept tukano de *ume* ou encore au concept barasana d'*usu*, traduisible de façon imparfaite par « âme », « esprit » ou « souffle vital ». Dans cette perspective, savoirs et réflexion, mais aussi performance musicale, chantée et dansée, participent d'un pouvoir de création, de construction, et de maintien/entretien de la personne et de son potentiel vital. Les performances de chant et de danse, en étant liées à la pensée et au principe vital, agissent ainsi sur le corps, sur l'intégrité physique mais aussi mentale de la personne, dans une logique similaire à ce qui se produit dans la cure chamanique au moyen d'incantations (*basese*) et d'autres procédés. C'est, il me semble, ce que mon interlocuteur a voulu exprimer en parlant des danses traditionnelles (*kapiwaya*, *cariço*, *japurutu*) comme étant l'« affirmation de la pensée » des hommes qui les réalisent. Ainsi, ces danses et chants participent de l'activité rituelle et chamanique de gestion, d'administration ou de soin porté au monde et aux êtres qui l'habitent (voir Cabalzar, org. 2010) et qui a son parallèle dans les incantations (*basese*) des chamanes (*basei/basegu – kumu – yai*).

Un autre aspect de la performance rituelle qui contribue à garantir la vie et la reproduction des collectifs réside dans la récitation de la narration mythique, effectuée à des étapes clés des cérémonies de *basamori*, par des spécialistes rituels nommés *wederige higu*. Comme me l'a expliqué un homme tuyuka à l'occasion d'une cérémonie de dabucuri (*basora*) réalisée à São Pedro, les narrateurs y mentionnent les maisons de transformation (*Pamuri Wiseri*) les plus importantes, celles dans lesquelles réside ce qu'il désigne par l'expression « *a vida do indígena* » : le principe vital des amérindiens, sous-entendu de son peuple, les Tuyuka. Le principe vital des collectifs réside donc dans des lieux précis du paysage géographique et mythique.

De même, l'idée, exprimée par ce même interlocuteur au cours de la cérémonie à São Pedro, que les piliers de la grande maison de danse (*basawi*) cristallisent les savoirs et

pouvoirs des spécialistes rituels fait écho à la façon dont est conçue la matérialisation des savoirs et des pouvoirs de la personne dans son corps-esprit, et à l'idée que la performance de danse et de chant a une place centrale dans la garantie de la vitalité du collectif. En effet, mon interlocuteur m'a expliqué, à propos du *baya*, que « son cœur se trouve caché à l'intérieur d'un des piliers ». Comme dans le cas du *kumu/basei/basegu*, dont le « cœur-pensée-force vitale » est situé dans le banc (cf. Mahecha, 2004), il semble donc que le cœur du *baya* soit situé dans le pilier de la maison de danse²⁰⁴. Mon interlocuteur m'explique également que « quand le *baya* chante, les voix des esprits s'incorporent à lui ».

Le savoir et la performance du *baya* est donc en même temps intérieure (située dans son cœur) et provient/est tournée/est située vers/dans l'extérieur : savoir et chants provenant des esprits (et adressés à eux) et matérialisés dans un élément architectural de la grande maison : le pilier²⁰⁵. Le *baya* est aussi, de la même façon que le *kumu*, un médiateur, qui dans le rituel permet le contact entre le monde ancestral-mythique, ce que les Barasana désignent par *He* (S. Hugh-Jones, 1979) et le collectif humain. Ainsi, mon interlocuteur m'explique que tout ce qui reçoit les incantations du spécialiste rituel (*basei/basegu* ou *kumu*) est d'abord offert au *baya*, puis aux autres hommes.

Il y aurait donc là un système : monde ancestral-des esprits – *kumu* qui rend le contact à cet univers non dangereux pour le *baya* et à travers lui au collectif des hommes – *baya* qui incorpore ce monde ancestral-des esprits et l'actualise dans sa performance – couples de danseurs, hommes et femmes, qui assurent et personnalisent la fertilité du groupe humain.

²⁰⁴ La grande maison de danse (*basawi* ou *maloca*), dans la pensée des populations tukano orientales n'est pas un simple habitat mais le corps du démiurge, plus précisément celui de la créatrice de l'humanité, Romi Kumu, dans le cas des Barasana, voir S. Hugh-Jones, 1979, 1993.

²⁰⁵ Cette double localisation (interne et externe) du savoir et de la performance du *baya* trouve son parallèle dans la double origine et forme d'acquisition des savoirs et savoir-faire rituels (tels que les incantations, récits mythiques, chants et danses, c'est-à-dire des connaissances « véritables », correspondant au concept de *niromakañe* en langue tuyuka, voir F. Cabalzar, 2010). En effet, de tels savoirs peuvent être, d'une part, transmis par un ancien à son disciple (transmission qui se fait de façon privilégiée de père à fils ou de grand-père à petit-fils, mais peut avoir lieu également entre oncle et neveu unis par un lien agnatique ou affinal). Mais d'autre part, de tels savoirs peuvent être acquis au travers de la boisson hallucinogène *caapi*, qui au moyen de visions révèle au spécialiste rituel (*baya*, *kumu*) les savoirs propres à son domaine de connaissance.

On peut voir dans ce processus un passage de la fertilité-pensée des esprits/ancêtres au collectif humain dans lequel les spécialistes participent chacun à leur façon de la médiation : le *kumu* en « pacifiant » les agents-pouvoirs non-humains pour qu'ils soient incorporés par le *baya*, qui se charge de la partie active – performative du contenu spirituel-ancestral ainsi puisé, pour enfin réaliser à travers la danse où hommes et femmes sont réunis cette union humain – non-humain ; hommes-femmes ; et entre groupes affins.

Par conséquent, un fait essentiel pour la compréhension du sens et de l'efficacité des festivités et des rituels des Tuyuka et de leur voisins, ainsi que des performances qui y ont lieu, est que toute expression de « pensée », sous ses différentes formes, et quelle que soit la personne qui la réalise, semble revêtir un potentiel vital, qui participe à la création-construction-maintenance des collectifs, composés des « frères » d'un groupe agnatique et de leurs épouses issues d'un groupe d'affins, ainsi que – dans le contexte de la fête et du quotidien des visites – des invités affins ou consanguins qui entrent dans une sphère collective plus large.

Ainsi, la « pensée-énergie vitale-expressivité » intervient à tous les niveaux de la fête et des performances qui y ont lieu, que ce soit au sens de l'activité chamanique/rituelle (*basese*, *basamo*) ou au sens de l'expression de pensées-affects (*waku*) par des chants individuels masculins et féminins cités par mon interlocuteur, notamment des chants dits *hande hande*, ou encore dans l'expression de la joie, de l'animation telle qu'elle se fait dans la ronde de *cariço*, dans la boisson du *caxiri*, mais aussi dans les plaisanteries, l'ambiance de la fête en général, qui créent le cadre idéal pour le succès et la fertilité des pensées, des corps, des alliances, des échanges. Et cette clé de lecture des fêtes et des performances qui s'y déroulent laisse entrevoir qu'il y a bien une échelle de prestige rituel, où les hommes détenteurs de savoirs et savoir-faire rituels se distinguent tout à la fois des femmes et de ceux des hommes qui ne les détiennent pas, mais où en même temps le pouvoir créatif, de pensée, d'expressivité n'est pas le seul attribut de ces spécialistes et dépend aussi de performances complémentaires, de la part des femmes notamment.

Les différentes performances des danses et leur articulation à la socialité, aux relations d'affinité et aux rapports de genre

Au cours de la description des divers événements festifs observés chez les Tuyuka, l'accent a été mis sur différentes performances alliant musique et danse, pratiquées dans certaines formes de festivité de façon unique ou dans plusieurs formes festives. L'objectif sera ici de développer davantage une piste de compréhension de ces performances dans leur articulation à la socialité, plus particulièrement en ce qui concerne les relations de parenté, de consanguinité et d'affinité, ainsi que les relations entre personnes et collectifs genrés. Les danses qui retiendront l'attention de la réflexion sont les danses « traditionnelles dites de « *kapiwaya* » (dont il existe de nombreuses variations chorégraphiques et musicales nommées) – les « rondes de *cariço* » (pour lesquelles il existe également de multiples mélodies et chorégraphies) – et enfin les danses de type « *forró* » (pour lesquelles il y a également une diversité dans les rythmes et les mélodies, correspondant à des pas spécifiques, ainsi que de par l'existence de styles plus ou moins « amérindianisés » de ces genres musicaux).

Les trois grandes classes de performances qui viennent d'être citées l'ont été dans un ordre séquentiel qui semble renvoyer, à première vue, à une gradation du plus « sacré » et « sérieux » au plus « séculaire » ou « profane », gradation qui correspondrait, parallèlement, à des modalités d'interactions et de contacts de plus en plus libérés et intenses entre les sexes. Ces modalités sont à leur tour associées, dans le discours natif, à des modes d'interactions où s'opposent d'une part, le « temps des anciens », la moralité et la socialité qui lui sont associées et, d'autre part, le « temps des Blancs » associé à de nouvelles formes de socialité et de moralité. Les performances seraient donc en articulation à des modalités d'alliance, des valeurs, des modes d'organisation sociale distincts. Il est cependant important de souligner, de façon préalable à l'analyse, que l'ensemble des danses citées comportent un aspect central d'interaction entre hommes et femmes, duquel la séduction n'est jamais absente, et dont la finalité est la création de rencontres et/ou la célébration de l'union des principes masculins et féminins. Passons à présent à l'analyse de chacune de ces performances.

Kapiwaya

Les danses de *kapiwaya* constituent la performance centrale des cérémonies de danse *basamori*. La danse de *kapiwaya*, de manière générale, est une performance musicale et de danse mixte, où les instruments principaux, employés par les danseurs (hommes uniquement pour les instruments rythmiques hormis les tapements de pieds, hommes et *yugo* uniquement en ce qui concerne le chant), sont constitués du chant (mélodie) et de divers instruments à percussion (maraca, bâtons, tapements de pieds) marquant le rythme. Le nombre de danseurs est généralement pair, la formation la plus traditionnelle étant composée quatre paires de danseurs (huit danseurs), correspondant aux quatre paires d'ornements à plumes, auxquels se joignent, au cours de la danse quatre paires de danseuses (huit), formant au total seize danseurs.

Comme il a été évoqué dans la description des fêtes, les danses de *kapiwaya* – dont il existe une série de types nommés et en nombre fini (voir Rezende, 2007) – ont une structure complexe, au sujet de laquelle il n'existe pas encore, à ma connaissance, d'étude systématique²⁰⁶. L'observation et les informations recueillies auprès de mes informateurs tuyuka m'ont permis de dégager un tableau, bien que partiel, de la structure de la performance *kapiwaya*, suggérant une organisation sur trois niveaux.

Premièrement, au niveau le plus global, la danse semble être composée de « parties »²⁰⁷, caractérisées par des modalités spécifiques – distinctes du point de vue du chant, de la mélodie, du rythme et de la chorégraphie – dont l'exécution demande plus d'une heure, en comptant les intervalles. La séquence des « parties » semble correspondre à ce que

²⁰⁶ Il faut signaler les travaux en cours d'Emilio Frignati, doctorant au Laboratoire d'Anthropologie Sociale, qui réalise sa thèse sur le thème du rituel et des mythes chez les Tuyuka de l'Inambu colombien, dans laquelle il analyse la performance des *kapiwaya* en termes musicologiques et linguistiques.

²⁰⁷ Comme il a été signalé plus haut, au sujet de la danse *yua basa*, par exemple, celle-ci est composée de neuf « parties », selon un spécialiste de danse de la communauté de Santa Cruz do Inambu, tandis qu'en ce qui concerne la danse *hiãbasa*, cette dernière serait composée de quatre « parties » dont j'ai pu relever le nom de trois : « *dupibasamo* », « *capibasamo* » et « *witibasamo* » grâce aux commentaires d'un homme de la communauté de São Pedro lors d'une cérémonie de danse.

S. Hugh-Jones a désigné comme une série de « sets » qui composent un « thème commun », une danse nommée qui caractérise la cérémonie dans sa totalité. (1979 : 56-57).

Deuxièmement, à un second niveau structurel, chaque partie semble être divisée en plusieurs mouvements, ayant une durée approximative de huit minutes chacun, qui sont séparés par des intervalles où sont réalisées divers types de performances de « divertissement ». Le nombre de mouvements composant une partie doit être établi par une recherche plus avancée. Les mouvements semblent correspondre à ce que S. Hugh-Jones a identifié en tant que « séquences » composant un « set », qui comporte une séquence finale appelée « *breaking the dance* » (*idem*).

Troisièmement, enfin, au niveau le plus élémentaire de la performance, chacun des mouvements est composé par des sessions de deux unités de performances de danse, dont la durée, telle que j'ai pu le relever lors des performances des Tuyuka du Tiquié et du Papuri, est approximativement de 3 minutes 30 chacune, les deux unités étant séparées par un très court intervalle (une minute) durant lequel on sert de la boisson aux danseurs²⁰⁸ (les **pistes audio 1, 5 et 6** sont des enregistrements de sessions complètes, les **pistes 12 et 15** sont des enregistrements d'une seule des deux unités composant une session, voir **annexe 14**).

Dans la danse de *kapiwaya*, on distingue donc deux types de paires, d'une part les paires formées par des associations de deux danseurs, qui correspondent aux paires d'ornements à plume (*mapoa*) ; et d'autre part les paires formées par un danseur et sa partenaire féminine. Les deux types de paires de danseurs qui viennent d'être citées – *same-sex* et *cross-sex* - semblent être fixes durant la totalité de la performance, et semblent correspondre à une étiquette rituelle et sociale sur laquelle il est nécessaire d'enquêter davantage. Il existe une hiérarchie entre les danseurs, la danse étant présidée et guidée par le danseur de tête, le *baya*, suivi par des danseurs par ordre d'expérience dans la performance du *kapiwaya*. Le danseur de tête se trouve le plus souvent à l'avant de la file formée par les paires (homme-femme) de danseurs, mais le sens de déplacement de la file

²⁰⁸ Ces deux unités correspondent à ce qu'Emilio Frignati (communication personnelle) désigne par couplet (*opawo* en tuyuka) et refrain (*tariwo* en tuyuka).

peut s'inverser, et la file peut se défaire, laissant place à d'autres configuration des paires de danseurs.

L'aspect le plus marquant de la performance du point de vue de sa signification, de son esthétique et de sa force d'action sociologique et cosmopolitique réside dans la métaphore - ou mieux dans la mise en œuvre - contenue dans la chorégraphie, du processus de construction des collectifs et de la complémentarité entre genres. En effet, chaque unité de performance de danse est marquée par une première phase, très brève, où seuls les danseurs (hommes uniquement) entrent en scène et initient la danse ; puis par une seconde phase, la plus longue, marquée par la présence des femmes, dont l'entrée et la sortie se fait de façon très « brutale » ; puis enfin par une dernière phase, brève également, où les danseurs (hommes uniquement) terminent la danse.

Ainsi, la structure de la danse *kapiwaya* (de même que pour la performance de *mawaco*) a un aspect binaire, du fait que chaque mouvement se compose de deux parties de temps égal, et par l'opposition entre performance masculine uniquement et performance où hommes et femmes sont réunis. Fait fondamental, cette structure binaire renvoie au principe des paires qui se retrouve à différents niveaux des modes de pensée et d'action des tuyuka. Le motif de la paire est très visible dans la danse et dans le rituel dans son ensemble (rôle des spécialistes, objets rituels, ornements) et est fondamental pour comprendre aussi bien les relations de genre que les relations dites « hiérarchiques » pouvant être ainsi repensées non pas sous l'angle de l'asymétrie et de la domination mais plutôt de la complémentarité et de l'échange.

Au début et à la fin de la danse, les hommes seuls se tiennent par l'épaule (voit **photo 59, chapitre 6**). Durant la phase centrale de la danse, le collectif de danseurs masculins et féminins est, pour ainsi dire, entrelacé de façon *same-sex* et *cross-sex* : les hommes se tiennent par l'épaule, tandis que les femmes, qui s'intercalent entre chaque danseur, se tiennent par la taille (voir **photo 60, chapitre 6**). À mon sens, la chorégraphie est l'expression de deux idées principales qui ont trait à la relation entre genre et à son articulation à la construction des collectifs et aux échanges qui ont lieu en leur sein et entre eux.

Premièrement, l'entrée et la sortie soudaine des femmes semble exprimer le fait que ces dernières, qu'elles soient « sœurs » ou « épouses », sont toujours « temporaires » et en mouvement : ainsi, les « sœurs » intègrent le collectif (groupe de descendance) à leur naissance en recevant un nom d'esprit (*baserige wame*) – qu'elles garderont toute leur vie et qui les relie à leur groupe de descendance d'origine – mais elles sont vouées à partir, car elles se marieront et iront vivre chez un groupe affiné (parlant une autre langue). De même les épouses, qui appartiennent à un groupe affiné, feront le mouvement de sortie de leur groupe d'origine et d'entrée chez le collectif « ego ». Durant la plus grande partie de leur vie, marquée par la conjugalité, les épouses résideront au sein du groupe de leur époux, et deviendront, partiellement du moins, des « sœurs » du point de vue des habitants de leur nouveau groupe local. Cependant, à leur mort – sous la forme d'âme-nom (*yeriponã*) qui rejoindra la Maison (*Wi*) de leurs ancêtres –, ou même parfois avant, de leur vivant, à la mort de leur époux, les femmes retourneront à leur groupe d'origine. Ce mouvement de va et vient est ainsi exprimé, dans la chorégraphie, par l'entrée et la sortie des femmes.

Deuxièmement, la façon qu'ont les danseurs et danseuses de se tenir entre eux et entre elles, que j'ai qualifié d'entrelacement *same-sex* et *cross-sex*, qui correspond au motif de la chaîne décrit par Beaudet (1997), renvoie à l'idée que les collectifs, tels qu'un groupe de descendance ou un groupe local tuyuka (sib, segment de sib, ou ensemble de segments de sibs résidant dans un même groupe local) est construit selon deux procédés complémentaires. D'une part, par l'alliance entre hommes tuyuka et femmes affines (Tukano, Bará, Yebamasã, etc.), alliance qui se traduit par la conjugalité, la complémentarité entre les rôles productifs masculins et féminins, et la reproduction du collectif. D'autre part, la socialité d'un collectif (groupe local) est marquée par des réseaux de solidarité, d'échange et de parenté définis par le sexe et par l'origine commune : il y a d'un côté le collectif féminin formé idéalement par les épouses, co-affines et parfois sœurs, classificatoires ou réelles – ou dans le cas des communautés « mélangées » comme São Pedro entre « sœurs » mariées aux « beaux-frères » des Tuyuka – et par leurs belles-mères, ces dernières étant parfois parentes consanguines proches vis-à-vis de leur bru ; et d'un autre côté le collectif masculin, formé idéalement par des « frères », uniquement, et comme c'est le cas de façon de plus en plus

fréquente, dans le cas des communautés « mélangées » par des « frères » et leurs « beaux-frères »²⁰⁹.

Le fort lien qui a été mis au jour dans l'analyse de la chorégraphie entre la danse de *kapiwaya* et les mécanismes et processus caractérisant la socialité des collectifs tuyuka (et du Vaupés de façon générale) correspond au fait que, dans les discours natifs à propos des différentes formes de festivités et de performance, les cérémonies de danse (*basamori*) et la performance de *kapiwaya* sont pensées comme caractéristiques d'une forme d'alliance matrimoniale idéalisée, celle qui correspond au « temps des anciens » où les mariages étaient arrangés par les parents (père, oncle) ou grands-parents agnatiques du futur marié, par négociation avec les « beaux-frères », avec idéalement un mariage avec la cousine croisée (FZD ou MBD) ou avec échange de sœurs. De plus, le lien métaphorique entre danse *kapiwaya* et alliance matrimoniale confirme l'idée qu'en tant que danse où il y a union du masculin et du féminin – sous la figure des hommes et de leurs épouses²¹⁰ – le *kapiwaya* comporte un aspect renvoyant à la conjugalité, à la fertilité et à la sexualité, d'où une érotisation « discrète » de la danse qui se manifeste, par exemple, par l'usage de plantes parfumées « *puçanga* » attachées à la taille des danseurs (voir **photo 56, chapitre 6**).

L'expression des logiques sous-jacentes aux relations de genre et à leur place dans la construction des collectifs, dans la danse de *kapiwaya*, passe également par la performance d'un personnage féminin central, la *yugo*, dont on abordera à présent le rôle dans la danse « traditionnelle » (*basamo*), son importance et ce qu'elle représente, personnifie et réalise. Comme il vient d'être souligné, lors de la danse de *kapiwaya*, les hommes apparaissent comme les éléments permanents : ce sont eux qui débute, dirigent et terminent la danse.

²⁰⁹ On remarquera que, du point de vue autochtone pour le moins, les relations qui sont pensées comme menace à l'harmonie d'un groupe local – quand il est constitué d'affins co-résidents – sont avant tout celles entre sœurs mariées à des affins co-résidents, et celle entre « frères » et « sœurs » s'étant mariées au sein du groupe local, au lieu de se marier « à l'extérieur ».

²¹⁰ Les paires de danseurs ne sont, en règle générale, pas formées par un homme et son épouse. Cependant, dans le contexte d'un groupe local formé uniquement de Tuyuka (qui plus est appartenant au même sib) les paires de danseurs homme-femme seront le plus souvent composés de personnes liées par affinité (beaux-frères – belles-sœurs) bien que dans certains cas ce soient des jeunes femmes tuyuka non mariées ou des veuves tuyuka revenues vivre dans leur groupe local d'origine qui forment la paire avec un danseur tuyuka.

Les femmes, elles, bien qu'accompagnant toujours le même danseur, apparaissent en tant qu'éléments temporaires de la danse : elles y entrent après le début et en ressortent avant la fin. La danse exprime bien, en ce sens, le caractère extérieur, étranger des femmes et donc éphémère spatialement et temporellement : les sœurs sont destinées à partir du groupe local, les épouses n'y sont idéalement pas nées.

Mais le personnage de la *yugo* vient inverser cette association de genre : sa performance est l'expression de la continuité dans son versant féminin : elle débute et conclut la danse en accompagnant les danseurs de façon continue avec son chant – constitué d'un cri aigu, répété à plusieurs reprises, soutenu le plus longtemps possible, dont le volume décline à la fin – et elle est intimement associée au *baya*, le maître de cérémonie, étant idéalement épouse de ce dernier. Elle est pour ainsi dire la personnification de l'idée parfois exprimée par mes interlocuteurs tuyuka qu'une épouse provenant d'un autre groupe linguistique finit – au fil des années de cohabitation quotidienne au sein de la communauté et de relation conjugale – par « devenir Tuyuka », puis par être la personne qui familiarise les nouvelles épouses.

La *yugo* pourrait également renvoyer au personnage de la sœur, qui après son mariage et son départ pour la communauté des affins, continue à entretenir un lien fort à son frère et à sa communauté d'origine, étant par excellence la belle-mère potentielle des fils de son frère. La performance de ce personnage féminin dans le rituel, que l'on peut identifier en tant que pendant rituel au rôle quotidien de l'épouse du chef (qui peut être la même personne dans le cas d'un chef *baya*) est donc à mon sens la manifestation d'un principe sociologique de continuité et de cohésion assuré par le féminin. En effet, les épouses des leaders rituels et/ou politiques ne sont pas seulement des leaders pour le collectif féminin, elles assurent aussi idéalement, de par leur charisme, leur prestance et leur générosité, la cohésion entre des collectifs affins (relations conjugales au sein de la communauté, échanges entre beaux-frères de groupes locaux distincts) et peut-être même entre frères (contrôle de la jalousie, de l'envie entre agnats au sein d'un groupe local vis-à-vis de leurs épouses respectives, bonne entente au sein du groupe). Les épouses de chefs et/ou de *baya* sont aussi et surtout – comme il apparaîtra sous les traits du personnage de la *dona de casa* évoquée dans les récits

de mariage retranscrits et discutés dans la troisième partie de la présente thèse – des figures que l'on pourrait de « belles-mères magnifiées », dont le rôle – en tant que leader féminine et de femme « étrangère » étant devenue parente – est en quelque sorte d'adopter, de familiariser les jeunes femmes récemment mariées à un homme de la communauté.

Cariço

J'aborderai, à présent, la ronde de *cariço* (ou *cariçu*)²¹¹ ou ronde de flûtes de pan, qui désigne une performance musicale et de danse mixte, où sont jouées les flûtes de pan (*cariço* en nheengatu, *perurige* en langue tuyuka) par les hommes. Tout comme dans la danse de *kapiwaya*, la danse débute par la formation d'un cercle d'hommes uniquement, réalisant une performance initiale, qui consiste à jouer de la flûte dans un cercle très rapproché au centre de la piste de danse puis à élargir le cercle, signal du moment où chaque danseur est rejoint par une ou deux partenaires. La mélodie est marquée par les flûtes de pan, le rythme par les tapements de pieds. Il existe de nombreux motifs mélodiques et chorégraphiques de *cariço*, l'étendue de la connaissance de ces motifs musicaux et chorégraphiques étant propres à chaque joueur. C'est le joueur de tête qui mène la ronde du point de vue musical et de la chorégraphie, les joueurs et danseurs qui le suivent accompagnent et « complètent » la pièce musicale et la danse. La virtuosité du joueur de tête est indispensable au succès de la ronde, tout autant que l'habileté des joueurs qui le suivent d'accompagner les subtilités et « pièges » – mélodiques et chorégraphiques – que le joueur de tête peut opter de placer à n'importe quel moment de la performance. Les femmes se doivent également de maintenir le rythme de leur partenaire et d'accompagner les soubresauts de la danse.

À la différence de la danse de *kapiwaya*, dans la ronde de *cariço* la formation des paires de danseurs homme-femme ne relève pas d'une « étiquette rituelle » mais il est le résultat du choix des femmes du partenaire de danse avec lequel elles vont se lier – fait fondamental du point de vue sociologique – le choix étant renouvelé à chaque session de danse. Plusieurs auteurs (Goldman, 1963, Journet, 1995) ont souligné le caractère érotique et propice aux

²¹¹ Expression qui constitue une traduction de « *ronda de cariço* », formule employée en portugais par les Tuyuka pour se référer à cette forme de musique et de danse.

rencontres de la ronde de *cariço*. S. Hugh-Jones dit au sujet de cette performance que ce sont les plus jeunes hommes qui réalisent périodiquement des danses de flûtes de pan, qui sont « relâchées, individualistes et avec un air érotique et excitant qui contraste de l’atmosphère plus sacrée et formelle de la danse principale » (1979 : 57). Il ajoute au sujet de ces performances qu’elles prennent un air de rivalité amicale, et que plusieurs groupes peuvent jouer en même temps, chacun jouant sa propre mélodie « contre les autres » (*idem*).

La ronde de *cariço* est, cependant, une danse que l’on pourrait qualifier – en se basant sur le discours des informateurs et sur les observations – d’« érotique mais contrôlée », correspondant à la modalité de rencontre entre hommes et femmes déterminée par un code social, moral, et comportemental, propre au « temps des anciens », ainsi qu’aux modalités d’alliances matrimoniales selon la mode « des anciens ». En effet, comme j’ai pu le percevoir dans le discours d’hommes tuyuka, et comme il est bien décrit dans l’analyse de la danse de *cariço merêpêru waya* (apportez le *caxiri* d’ingá)²¹², réalisée lors des fêtes de *dabucuri* où est offert le fruit en question, par G. Maia (2019), la ronde de flûtes de pan constitue un lieu propice aux interactions entre jeunes hommes et femmes célibataires mais où celles-ci ont lieu selon des codes bien définis, et sous la surveillance des hommes et des femmes plus âgés de la communauté, dans l’optique de sceller de nouvelles alliances matrimoniales.

Ainsi, comme le décrit de façon détaillée G. Maia (2019), un dialogue non verbal – marqué par deux étapes, celle de serrer les doigts de la main puis celle de passer les ongles sur la paume de la main – permet au danseur de connaître la réponse – favorable ou

²¹² “Além disso, para estimular a festa existe um toque de *wẽopamari* (*cariçu*, em *nheegatu*) com melodia e coreografia animadora, que é tocada exclusivamente pelos jovens, e que por meio desse toque os *mamapiha* (jovens) pedem que as moças da comunidade vizinha ofereçam o *caxiri* de *ingá*. O toque desta melodia sempre é feita pelos jovens, porque eles querem conhecer por meio de dança as moças da outra aldeia. Visando isso, a melodia de *merêpêru waya* (tragam o *caxiri* de *ingá*) é voltada para os jovens iniciantes na vida adulta. [...] Nesse dia a jovialidade contagia o ambiente com toque de instrumentos musicais. Ademais, a ocasião promove buscar uma esposa, que por meio da dança o jovem usa a maneira mais simples de conhecer a dama. A linguagem usada é aperto dos dedos pelo rapaz, e se a moça corresponder o interesse do rapaz, a resposta é com outro aperto de dedos. O rapaz precisa ser hábil na linguagem, o próximo passo uma riscada com dedo na palma da mão da moça, se ela retribuir com o mesmo sinal, a resposta é positivo, isso demonstra a necessidade do aprofundamento do diálogo entre os jovens.” (G. Maia, 2019)

défavorable – de sa partenaire à ses avances. Cependant, comme le montre l’auteur (*idem*), le déroulement du dialogue non verbal entre le futur couple ne va pas sans l’évaluation postérieure de « femmes âgées » qui déterminent, par des « méthodes millénaires » si la jeune femme choisie fera une bonne future épouse pour le jeune homme²¹³.

De plus, comme plusieurs de mes informateurs tuyuka me l’ont signalé – opposant la ronde de *cariço* à la danse *forró*, et les mariages corrects aux mariages incorrects – la ronde de *cariço* est une danse contrôlée, dans le sens où les parents ne laissent y participer, idéalement, que les jeunes femmes en âge de se marier, et où les codes et des règles comportementales qui la caractérisent régissent les possibilités de rencontres et d’unions.

Divertissement et moyen de faire monter en puissance l’atmosphère d’animation, d’allégresse et d’euphorie durant les divers contextes festifs où elle est réalisée (*basamori*, *caxiri*, fêtes patronales, événement « culturel » dans le contexte urbain), la ronde de *cariço* est, pour les jeunes hommes et femmes célibataires, une invitation à « briser la glace », ce qui s’exprime par les mélodies variées correspondant chacune à un contenu sémantique tournant autour du thème des relations homme-femme, des relations d’affinité, de l’érotisme et de la sexualité. Plusieurs significations correspondant aux mélodies de flûtes de pan ont été citées au cours des descriptions des fêtes, dont une des plus emblématiques, « *eh eh niõtã basokã manãse* », qui signifie « je rie, c’est pour cela que je ne rencontre pas ma cousine », est liée à l’idée que l’homme qui sourit/rit ne trouvera pas de cousine pour se marier, renvoyant à un aspect central de l’univers des *considérations*. Une autre mélodie,

²¹³ “Por outro lado avulta a preocupação das *buhkũrã numia* (as idosas), com as moças da outra aldeia, que estão prestes a formar a nova família, para isso elas usam o método milenar de provar quem é a mulher que está se disponibilizando a ser membro da família. Esse método é assar o caroço de *merê yoase* (ingá cipó) para alimentar. Por meio deste ato elas (avós) querem conhecer a personalidade da pessoa, especialmente da moça que busca ser a esposa do seu neto. Se o caroço de ingá assado pela pessoa vier a ter com o gosto de doce, define-se que a pessoa é bondosa, respeitosa, carinhosa, atenciosa com os seus semelhantes. Raramente o caroço assado apresenta com o sabor amargo, isso demonstra que a pessoa é insensível. É um método infalível e inquestionável que as velhas praticam para conhecer a pessoa” (G. Maia, 2019).

pour laquelle je n'ai pu recueillir les paroles correspondantes, porte le nom évocateur de « presser le jus de l'*ingá* (petit fruit sylvestre)²¹⁴ ».

Du point de vue de la performance que ce soit de par la chorégraphie ou de par la mélodie et le sens verbal qui y est associé, la ronde de *cariço*, possède donc diverses significations dont le thème est cependant toujours celui de la rencontre et l'union avec l'Autre (« culturelle », sexuelle, matrimoniale). La ronde de flûtes de pan a également une portée cosmopolitique importante. En effet, au sein des performances réalisées dans la constellation d'événements festifs tuyuka, la ronde de *cariço* semble, de par son caractère œcuménique, agir comme traductrice et comme diplomate, entre les lieux (communauté/ville), les types de fêtes (fête de « danse traditionnelle »/ fête avec *fórró*), les collectifs (groupes liés par la consanguinité, l'affinité réelle ou potentielle, ainsi que dans les relations entre Amérindiens et Blancs). La ronde de *cariço* est ainsi une performance transformatrice et de transformation, faisant le lien entre les univers et les époques, et étant peut-être, en cela, la plus forte expression de la « théorie des fêtes » tuyuka et tukano oriental de façon plus générale.

Fórró

Plusieurs aspects des danses de type « *fórró* » ont été évoqués jusqu'à présent, notamment le contraste, relevé dans le discours natif, entre ce type de danse et les danses plus « traditionnelles » que sont les danses de *kapiwaya* et la ronde de *cariço*, contraste articulé, toujours du point de vue autochtone, à des aspects sociologiques et cosmopolitiques : le *fórró* est ainsi une danse liée à l'« ère des Blancs », opposée aux relations de parenté natives et aux valeurs associées, notamment aux « *considérations* », ainsi qu'aux formes d'interactions homme-femme et modalités d'alliances. Je n'entrerai pas dans une analyse détaillée de la performance de danse de type *fórró*, et me limiterai ici à

²¹⁴ Le nom de cette mélodie suggère un lien au thème de la préparation de la boisson *caxiri de ingá*. Il pourrait s'agir de l'équivalent tuyuka de la mélodie *merêpêeru waya* évoquée par G. Maia dans le contexte tukano.

dégager les aspects principaux de ces danses, du point de vue de la performance, des interactions entre danseurs et de leur portée sociologique.

De même qu'en ce qui concerne les deux types de danses évoquées plus haut, les danses regroupées ici sous le terme « *forró* » – du nom du style musical le plus populaire du côté brésilien du haut Rio Negro – comprennent une grande diversité : il existe de nombreux styles et rythmes de *forró*, et, en plus du *forró*, il existe d'autres styles musicaux correspondant à d'autres types de danse appréciés par les Tuyuka et leurs voisins du Tiquié et du Papuri. On citera ici à propos de ces derniers styles musicaux, de façon non exhaustive, les styles *merengue*, *cumbia*, *ranchera* (colombiens) ; et les styles *bolero*, *carimbó* et *kuximawara* (brésiliens). Dans le discours autochtone, ces différents styles musicaux sont généralement désignés en tant que « rythmes », plutôt qu'en tant que musiques distinctes, chaque rythme correspondant à une façon de danser. Il a déjà été souligné, dans le cas des fêtes patronales réunissant des communautés de Colombie et du Brésil en particulier, l'importance du choix de ces « rythmes » par l'organisateur (animateur) de la fête du point de vue des jeunes danseurs, en fonction de leur habileté à danser sur chacun d'eux, qui dépend du fait que ces derniers soient colombiens ou brésiliens.

La particularité de ces modalités de danse, à la différence des danses « traditionnelles », en plus du fait que la musique provient de l'amplificateur et non de la performance des danseurs²¹⁵, réside dans le fait que la danse dans son intégralité se fait en couple – bien qu'il arrive que certains danseurs ou danseuses dansent seules ou que certains couples soient formés par des danseurs de même sexe (femmes dansant ensemble

²¹⁵ Dans le cas des rondes de *cariço*, dans le contexte urbain ou des communautés, en particulier en Colombie, il m'a toutefois été rapporté que celles-ci sont, depuis quelques années, parfois réalisées sans instruments, au son de rondes de *cariço* enregistrées, jouées sur amplificateur. Cette modalité de performance, située à une position intermédiaire entre les danses « traditionnelles » et la danse *forró*, montre encore une fois à quel point la ronde de *cariço* semble pouvoir être considérée comme vecteur d'hybridation du point de vue de la performance musicale et festive. L'hybridation se traduisant par deux ordres de phénomènes : d'une part des formes de festivités a priori exogènes (fêtes patronales, par exemple) réalisées à la mode amérindienne (temporalité, types d'échanges et d'interaction, principes ou valeurs festives) et d'autre part des techniques a priori exogènes (musique enregistrée, vêtements, usage de téléphones et appareils photographiques pour enregistrer les performances) employées dans le cadre de festivités et de performances amérindiennes.

majoritairement) – et par le fait que ce sont les hommes qui choisissent leur partenaire féminine. Tandis que, dans les danses de *kapiwaya* et rondes de *cariço*, ce sont les femmes assises sur un banc qui vont brusquement rejoindre leur partenaire de danse en se levant et en intégrant la danse qui a déjà débuté, dans le cas du *forró*, ce sont les jeunes hommes qui se lèvent au moment où débute la musique et se dirigent, timidement ou avec assurance, en direction des jeunes filles assises, leur tendant la main pour les inviter à danser. Il n'est pas rare de voir des groupes de jeunes hommes qui se lèvent et s'encouragent entre amis, poussant parfois les plus timides à aller vers les dames. Le moment de l'invitation et la danse elle-même sont ponctués de sourires, de rires, et de rougissements sur le visage des jeunes danseurs, garçons et filles.

Dans la danse *forró* pratiquée chez les Tuyuka et leurs voisins – correspondant au style de *forró* en vigueur dans les états du nord du Brésil, dont la musicalité, le tempo rapide et la sensualité se distingue d'autres styles de *forró* dansés dans d'autres régions du Brésil –, plus que dans les autres « rythmes » cités plus haut, un des aspects marquants est la proximité physique entre le couple de danseurs. Homme et femme dansent collés, et la sensualité marquée des mouvements du bassin – dans une position où les hanches et l'entrejambe de la danseuse viennent « s'encastrent » au niveau de la hanche ou de la cuisse du danseur, dans le cas où ce dernier est plus grand – font de cette danse une performance érotique voire ouvertement sexuelle (voir **photo 26, chapitre 5**).

C'est en ce sens que l'on peut parler du *forró* en tant que danse « des jeunes », associée à l'univers « des Blancs » – de par la forme d'interaction entre les sexes et l'ethos de genre auquel renvoie la chorégraphie, ainsi que les paroles de la musique – et en tant que danse érotique « non contrôlée », par contraste aux rondes de *cariço*, le *forró* et autres danses locales et régionales citées plus haut sont des performances qui renvoient à de nouvelles modalités d'alliance, en rupture apparente vis-à-vis des règles « anciennes » : ces nouvelles modalités étant le « *namoro* » et le « vol des femmes », évoqués dans la troisième partie de la présente thèse. Le tableau ci-dessous synthétise les caractéristiques principales des trois catégories de performances musicales dansées analysées ici, du point de vue de la performance elle-même et des aspects symboliques, cosmologiques et sociologiques que

chacune d'entre elles comporte, notamment du point de vue de la relationnalité et de la socialité caractéristique des liens entre affins et entre consanguins, de la construction des collectifs et de l'alliance matrimoniale.

Tableau 9 : récapitulatif des performances et de leurs caractéristiques symboliques et sociologiques

Performance	<i>Kapiwaya</i>	<i>Cariço</i>	<i>Forró</i>
Modalité de formation des couples mixtes de danseurs	Partenaires fixés par l'« étiquette rituelle ».	Le choix du partenaire revient aux femmes.	Le choix du partenaire revient aux hommes.
Modalité d'interactions entre genres et portée sociologique de la performance	Danse discrètement érotisée, renvoyant à la conjugalité et à la fertilité, c'est-à-dire à la forme « consumée et productive » des relations d'affinité et au processus de consanguinisation de l'épouse par le collectif de l'époux. Expression également de l'unité agnatique que forme le groupe de descendance. Cadre privilégié de transmission du savoir entre générations.	Danse érotique mais « contrôlée », correspondant de façon idéale dans le discours natif à la rencontre entre hommes et femmes en position d'affinité potentielle (entre « cousins légitimes »), à la création de nouvelles alliances matrimoniales selon les règles et valeurs « des anciens », compétition entre danseurs.	Danse érotique « non contrôlée », correspondant dans le discours natif à la rupture ou transformation des « <i>considérations</i> » et des valeurs liées aux relations de parenté et modalités d'alliance des « anciens », avènement du « <i>namoro</i> » et du « vol des femmes », compétition entre danseurs.

<p>Spécificités de la performance</p>	<p>Chants variés, faits dans la « langue des anciens », liés à un contexte et une intention cosmopolitique spécifique : garantir le cycle vital des personnes et des collectifs, le cycle des saisons et des entités non humaines, les relations fraternelles, célébration de l’alliance matrimoniale et/ou de la complémentarité économique entre collectifs humains.</p>	<p>Mélodies variées sur le thème des relations hommes-femmes, des liens de parenté, de l’érotisme, de la sexualité. Chaque mélodie a une signification, traduisible en langue tuyuka. Existence d’un large répertoire mélodique, qui laisse cependant une part importante d’improvisation pour le joueur de « tête ».</p>	<p>Différents rythmes et mélodies, liés à des styles musicaux brésiliens et colombiens (<i>forró, bolero, cumbia, ranchera</i>, etc.) en langue portugaise ou espagnole ; ou encore style régional <i>kuximawara</i> en langue amérindienne. Styles plus ou moins populaires selon que le groupe local soit situé en Colombie ou au Brésil, choix qui renforce l’aspect de compétition.</p>
--	--	---	---

3) Réflexions synthétiques sur les fêtes tuyuka

Ainsi, un tule est d'abord un concert, et ceci au sens premier du terme, c'est-à-dire que la nature et l'intention de cette musique, le pourquoi des tule est de jouer et de sonner ensemble, d'être bien ensemble (Beaudet, 1997 : 16).

Ces musiques wayãpi, du point de vue de leur répertoire et de leur exécution, font partie d'un système signifiant, mais surtout, elles ne se contentent pas de dire : avec leurs composantes de fixité et de variabilité, ces musiques transforment les échanges et leur grammaire. « L'art ne reflète pas une conception du monde, il contribue à la produire par des moyens spécifiques » (Molino 1984 : 295). Plus que d'œuvres musicales, je parlerai ici de musiques à l'œuvre. (idem. : 16).

Dans son ensemble, la production musicale wayãpi m'a semblé avoir pour dimension principale la relation à l'autre. Faire de la musique est un acte de dialogue ; c'est une manière de s'autodéfinir, de poursuivre et d'orienter un échange (ibid. : 18).

Dans leurs descriptions et analyses des fêtes, des auteurs comme S. Hugh-Jones (1979, 1993, 2001) ou Journet (1995), en continuité avec la pensée structuraliste, ont construit leur réflexion sur des oppositions conceptuelles : alliance/descendance, masculin/féminin, symétrie/asymétrie. Des modèles-types de fête antithétiques²¹⁶ ont ainsi été érigés par la

²¹⁶ S. Hugh-Jones distingue ainsi trois types de cérémonies de danse : « Maison durant laquelle de la Nourriture est échangée » (*Food giving House* ou *bare ekaria wi*), « Maison des Fruits » (*Fruit House* ou *He rika sōria wi*) et « Maison des He » (*He House* » ou *He wi*), les deux dernières correspondant au complexe rituel dit de « Jurupari », formant le sujet principal de son premier ouvrage et restant au premier plan des travaux postérieurs de l'auteur (S. Hugh-Jones, 1979, 1995, 2001). S. Hugh-Jones fait, dans son premier ouvrage (1979) une description et une comparaison des rites de *Fruit House* – des cérémonies qui ne durent qu'un jour et une nuit, où l'on apporte, au son des instruments *He*, un certain type de fruit sylvestre (*buriti, umari, ingá*) dont celui qui prédomine donnera le nom à la danse – et de *He House* – rite commun à tous les groupes indiens du Pirá-Paraná, tenu très rarement en comparaison de *Fruit House*, du fait de son caractère secret, et qui est l'occasion de l'étape la plus importante de l'initiation des jeunes hommes. Selon S. Hugh-Jones, *Food Giving House* est pensé comme l'antithèse complète de *He House*. Dans ce dernier rite, « *He* adopte chaque nouvelle génération d'initiés comme ses enfants », et « dans un tel contexte, la maloca elle-même assume la figure humaine de ce même ancêtre anaconda », « dans une grande fusion du groupe, l'espace et le temps, le corps, la maison et le cosmos coïncident, le présent devient le passé, les individus deviennent des sibs dans leur totalité, et le groupe ne fait qu'un avec ses ancêtres » (1993 : 111). Tandis que *Food Giving House* « est coopératif, égalitaire et une affaire entre groupes, *He House* » (idéalement) rassemble le sib dans sa totalité [...] est orienté verticalement vers les ancêtres et aussi intrinsèquement hiérarchique ». Hugh-Jones ajoute : « l'ethos de nourrissage complémentaire qui

pensée anthropologique tels que, d'un côté, le complexe rituel lié à l'initiation masculine (rites de Jurupari) désigné sous l'étiquette de *Fruit House* et *He House* par S. Hugh-Jones, qui serait centré sur le principe de descendance, et, d'un autre côté, les « fêtes d'alliances », correspondant au rite de *Food Giving House* (*dabucuri* de nourriture) chez Hugh-Jones et au *puudari*²¹⁷ chez Journet. Une telle approche a comme intérêt d'entrevoir les fêtes, les rituels, dans leur complexité symbolique, du point de vue des contrastes clés de la pensée et de l'action autochtone, tels qu'ils s'expriment notamment dans la cosmologie et pratique du chamanisme mais aussi dans les dynamiques sociologiques propres aux événements festifs.

Cependant la conclusion qui est le fruit de telles approches est – aussi bien selon Hugh-Jones à propos des rituels d'initiation (*Fruit House* et *He House*) et des rituels de *Food Giving House* (équivalent des *dabucuri* affinaux) chez les Barasana que selon Journet à propos des *puudari*, « fêtes d'alliance » chez les Curripaco – que les cérémonies/fêtes/rituel, du point de vue symbolique, et plus particulièrement du point de vue des échanges et des relations qui s'y jouent, seraient marqués, avant tout, par l'ambiguïté, et qui plus est, qu'une telle

caractérise *Food Giving House* est de même très éloigné de celui de *He House*. Dans ce dernier, aucun feu ne doit être allumé, la bière de manioc n'est pas offerte, et de la nourriture d'aucune sorte ne peut pénétrer dans la maloca » (*idem*).

²¹⁷ Dans son ouvrage, Journet s'intéresse en effet aux *puudari*, festivités définies de par leur « qualité particulière de fête qui rassemble au moins deux communautés appartenant à des clans différents et qui donne lieu à des prestations formalisées » (1995 : 259), ces dernières pouvant être de types variés. L'expression à l'origine du nom de cette fête est dérivée de *puuri* qui désigne une trompe large et courte, faite d'argile ou de bois de *Cecropia*, utilisée par les invités pour annoncer leur arrivée. Sans avoir assisté personnellement à un *puudari*, Journet se concentre sur la description et l'analyse d'une modalité de *puudari* nommée *kuririapan*, qu'il traduit par « maison-du-silure », ce poisson (*Pseudoplatystoma fasciatum*) étant « l'un des principaux esprits des eaux » et le nom d'un instrument de musique (*idem* : 260). Le *kuririapan* est, selon Journet, « nommé ainsi en raison du poisson qui est offert et des instruments de musique utilisés » (*ibid.*). Il s'agit d'une « fête d'alliance », où deux groupes affins échangent du poisson (visiteurs) contre de la bière de manioc (hôtes). En ce qui concerne ces fêtes de danse, qui avaient lieu encore il y a quelques dizaines d'années chez les Curripaco, et dont l'auteur recueille des descriptions dans des « récits traditionnels », Journet observe que « l'organisation des rôles, les prestations offertes, et les instruments de musique utilisés avaient une efficacité particulière eu égard à la construction des rapports entre affins proches, et manifestaient les qualités et les liens impliqués par le mariage » (1995 : 256).

ambiguïté exprimerait des traits propres à l'organisation sociale des populations tukano oriental.

Pourtant, en reprenant le concept de Maison développé par Lévi-Strauss (1979, cité par Hugh-Jones, 1993), S. Hugh-Jones nous dit bien que les Maisons barasana – et les rituels qui s'y déroulent – serviraient à intégrer des notions ou « types sociaux » qui, du point de vue de l'anthropologue, apparaissent comme opposés ou contradictoires. Ainsi, la Maison-fête – telle qu'elle s'exprime dans les rituels d'initiation *Fruit House* (Jurupari) à coloration agnatique et de *dabucuri* de nourriture (*Food Giving House*) à coloration affinale – aurait une « qualité fétichiste qui sert à masquer les contradictions et les tensions inhérentes à la relation d'alliance » (1993 :112). Devrait-on en déduire, à la manière de l'auteur, que chez les Tukano orientaux, du point de vue autochtone, les fêtes – pensées du point de vue des échanges qui y ont lieu, et vis-à-vis du contexte social et culturel dans lequel elles s'insèrent – et dont elles sont l'expression en même temps que le mode de construction – seraient marquées par une ambiguïté et une contradiction que l'on chercherait à camoufler ?

Une observation et une analyse attentive des fêtes et rituels des Tuyuka, tels qu'ils sont apparus à l'époque de la présente recherche (années 2010) semble nous avoir révélé un constat opposé. La constellation des fêtes tuyuka nous est apparue, plutôt que comme un complexe visant à masquer des ambiguïtés, en tant qu'univers ayant comme caractère inhérent un principe de transformation dont le carburant est la rencontre fertile des contraires²¹⁸, deux aspects (temporel et sociologique) qui rassemblent les différents types de fêtes plutôt que de les opposer, comme il sera détaillé à présent.

²¹⁸ La constellation des fêtes tuyuka est ainsi l'expression, à mon sens, d'un principe fondamental de la cosmovision et de la sociabilité amazonienne, mis en lumière par de nombreux auteurs travaillant sur des peuples amérindiens d'Amazonie, qu'Erikson (1986, 1996) désigne, dans le cas des Mayoruna (Pano) sous le concept de l'« altérité constituante ». Ce principe s'exprime notamment dans le système dualiste des Matis tel qu'il s'exprime dans les processus de « marquage du corps et démarquages ethniques » mis en lumière par l'auteur. De même, Sztutman, dans une discussion sur l'univers des fêtes de *caxiri* et du chamanisme dialoguant, notamment avec l'analyse faite par Gallois des fêtes waiãpi, souligne que les sessions chamaniques ont en commun avec les fêtes de *caxiri* de constituer des « formes individuelles ou collectives de communiquer avec le monde non-humain qui possèdent des conséquences différentes » (2006 : 45). Ainsi, comme le remarque Sztutman, selon Gallois, la fête de *caxiri* aboutit à l'« indifférenciation interne du corps social », atteinte au point

En effet, premièrement, du point de vue temporel, de la question de la transformation et de la continuité, on a pu observer que les fêtes comportaient, simultanément ou alternativement, des aspects semblant provenir, en propre, des « fêtes traditionnelles » mais aussi des aspects liés aux « fêtes des Blancs », dans une rencontre qui, plutôt que de créer l'anomie et un inconfort cosmologique, politique et sociologique qu'on se devrait d'escamoter, constituerait un terrain propice à la création, à l'innovation, mais aussi au maintien de liens ancestraux et à la transmission de savoirs et de savoir-faire intimement liés à des principes cosmologiques et rituels fondamentaux.

Un tel tableau de l'univers festif tuyuka s'est dressé, par exemple, au travers de l'observation et de la participation à des cérémonies de danse (*basamori*), et plus particulièrement à des rituels d'offrande de fruits sylvestres où ont été joués les instruments Masākura (*Masākurawi*), au cours desquels, au temps « sacré » du rite avec les aérophones (journée) et des danses traditionnelles de *kapiwaya* (nuit), a succédé une journée où musiques, substances consommées et interactions comportaient tous les aspects du fête de *caxiri* « à la mode des Blancs ». Un tel panorama s'est également présenté à travers l'observation et la participation à des fêtes de *caxiri* communautaire où a été instaurée une règle d'alternance entre rondes de *cariço* et danse *forró*, mais aussi où les convives ont dansé au rythme de styles musicaux (*kuximawara*) – où le son produit par les enceintes, renvoyant un chant en langue amérindienne sur des mélodies jouées au clavier typiques des musiques du nord du Brésil – est conçu comme étant en continuité avec le son primordial des instruments dits « de Jurupari » (voir, à ce sujet, Vasconcelos, 2019).

Enfin, la rencontre de principes endogènes et exogènes a été illustrée lors de fêtes de *caxiri* aux échelles et durées les plus diverses (*caxiri* « privé » ou communautaire, mais aussi fêtes patronales) où se jouent la politique locale et régionale des collectifs et où se réalisent

culminant de la fête, quand l'ébriété est à son comble (*idem* : 46). Cependant, pour Sztutman, « le rituel s'annonce comme voué à l'échec, puisque l'on sait que les discontinuités sont irréductibles au projet de communion, que les parties sont incapables de dessiner ensemble un tout. L'indifférenciation en cause ne renvoie à rien d'autre qu'aux différences qui perdurent comme fondement et moteur de la fête » (*ibid*).

des échanges, et des prestations, vitaux du point de vue de la transmission des connaissances chamaniques et rituelles. Certaines performances, comme la ronde de flûtes de pan, et certains motifs festifs, comme la cérémonie d'offrande dite de *dabucuri*, sont apparus comme particulièrement propices à l'innovation et à l'expression de concepts, de relations, de principes cosmologiques et sociologiques actualisés dans un cadre nouveau.

Un tel principe d'hybridation, de transformation, qui est apparu comme intrinsèque aux fêtes tuyuka – qu'il s'agisse d'événements en apparence, et d'un point de vue extérieur, les plus « traditionnels » ou de fêtes en apparence plus « profane » – ne signifie pas, à mon sens, que les événements festifs tuyuka des années 2010 soient en rupture avec des principes cosmologiques, politiques et sociologiques ancrés de longue date dans la pensée et dans la pratique amérindienne. Certes, il est apparu clairement que des festivités telles que les fêtes patronales, ainsi que les fêtes de *caxiri* privés et communautaires sont le cadre privilégié – notamment au travers de nouvelles performances dansées et musicales telles que le *forró* – de nouveaux modes d'interactions entre hommes et femmes et par là même de nouvelles formes de relations de parenté en général, et plus crucialement d'alliance, ce qui se traduit, dans les termes autochtones, par une transformation des *considerations*, thème central de la présente thèse. Néanmoins, le processus même de transformation, contenu dans les fêtes semble constituer un principe cosmologique et ontologique, à mon sens, caractéristique de la vision du monde autochtone. D'autre part, la constellation des fêtes tuyuka contemporaines semble, sous de nombreux autres aspects, se trouver en continuité avec des motifs cosmologiques et sociologiques anciens.

Ainsi, deuxièmement, d'un point de vue plus sociologique ou cosmopolitique, les fêtes, chez les Tuyuka, anciennes et « modernes », semblent avoir comme principe de continuité le fait qu'elles sont toujours *sur le fil* : elles sont liées à un enjeu central, celui de la vigueur et de la fertilité du collectif. Fertilité qui est toujours l'objet d'envie et de menace vis-à-vis d'autres entités/collectifs en position d'altérité, fournisseurs dangereux de fertilité (affins, *wai masã*, ancêtres « Jurupari »). Une telle idée fait le lien, à mon sens, entre toutes les fêtes auxquelles j'ai pu participer chez les Tuyuka, comme il sera illustré à présent, et remet en

cause, en cela, l'idée de modèles-types de fêtes opposés entre eux sur des principes comme l'alliance et la descendance, comme les ont établis des auteurs comme S. Hugh-Jones.

Chez les Tuyuka, les rituels dits de « Jurupari » (*Masākurawi*) sont ainsi apparus comme liés à l'initiation masculine, mais aussi au maintien de nombreux principes cosmologiques et sociologiques fondamentaux, la figure centrale d'altérité, pourvoyeuse de fertilité et de savoirs est celle des ancêtres, personnifiés par les instruments et les ornements de danse. Mais une autre figure d'altérité, celle des *wai masã* et autres esprits qui habitent et régissent les environnements non-humains (forêt, rivières, montagnes) et leurs habitants (animaux) est aussi centrale : les spécialistes rituels (*kumu*, *basegũ*, *baya*), au moyen de leurs incantations (*basese*) et de leurs performances de chant et de danse, s'adressent lors de la cérémonie, à ces êtres puissants afin de garantir l'équilibre des relations entre le collectif humain et les non-humains, mais aussi pour garantir l'équilibre dans les cycles reproductifs de la forêt et des rivières, indispensables à l'alimentation humaine.

Du point de vue des échanges, les fruits sylvestres, associés à l'espace non-humain de la forêt mais aussi à un principe agnatique séminal (voir Hugh-Jones, 2001)²¹⁹ ont une place centrale dans le complexe rituel *Masākurawi*. Les figures d'altérité que sont les ancêtres (*Masākura*) et les *wai masã* sont des entités éminemment dangereuses, ce qui explique les nombreuses précautions qui entourent la réalisation d'une cérémonie de *Masākurawi*, le contact à de tels êtres pouvant provoquer la maladie et la mort non seulement chez les

²¹⁹ En reprenant les termes de l'analyse appliquée par Strathern (1988) au rite d'initiation des Sambia pour réinterpréter le rituel de Jurupari barasana, Hugh-Jones suggère que « les dons de fruits entre agnats et l'acte rituel d'apporter les fruits dans la maison peuvent être tous deux compris comme des transactions sans médiation qui engendrent la réplication de substance clanique en augmentant l'approvisionnement en sperme et en assurant son flux continu » (2001 : 261). Ainsi, l'idée que les rites de Jurupari garantissent l'approvisionnement continu en fruits peut être compris littéralement et métaphoriquement comme un approvisionnement en sperme et en enfants, processus symbolisé par l'entrée des fruits dans la grande maison qui correspond dans ce contexte au clan en tant que corps masculin collectif. L'opposition entre les échanges agnatiques de fruits (*Fruit House*) et les échanges d'autre types de nourriture entre affins (*Food Giving House*) est exprimée par le contraste entre le verbe *soo* (faire entrer, incorporer), processus qui a lieu dans le premier rite, et *eka* (nourrir, distribuer), processus qui a lieu dans le dernier rite, concepts qui renvoient, respectivement à la distinction établie par Strathern entre « growing », échange sans médiation, et « feeding » échange avec médiation (*idem* : 262).

spécialistes rituels et les hommes participant au jeu des instruments – qui devront suivre une diète très stricte à l'issue du rituel - mais chez l'ensemble des participants à la fête, hommes et femmes, qui, après la fête, ne pourront s'alimenter qu'après avoir ingéré les substances ayant reçu les incantations du *kumu* ou du *basegu*.

Lors des *dabucuri* avec présence des affins, la figure centrale d'altérité est celle des invités, qui apportent les offrandes. Les invités sont en même temps pourvoyeurs d'aliments – provenant de lieux marqués par l'altérité non-humaine, à savoir le gibier et le poisson provenant de la forêt et des petits cours d'eaux et pourvoyeurs de partenaires matrimoniaux. En retour, les hôtes de la fête offrent des produits issus de l'espace semi-domestique des jardins, en particulier la bière de manioc (*caxiri*). Au cours de telles festivités, les enjeux sont – comme l'a bien montré Journet dans le contexte des fêtes d'alliances (*puudari*) chez les Curripaco – pour le couple d'hôtes, la prospérité des jardins et la fécondité de la femme, garanties par l'abondance de l'offrande de poissons : « le poisson appelle le manioc » (1995 : 265). Cependant, les prestations qui ont lieu lors de tels événements ne vont pas sans dangers pour les deux parties, ce qui s'exprime, selon Journet, par l'ambivalence des substances qui y sont échangées.

L'auteur souligne en effet qu'« en lui-même, le poisson boucané, en tant que viande semi-crue, est un symbole ambigu, comme l'est le sang menstruel. Dans un contexte de fécondité, il signifie aussi une gestation différée, et donc le caractère toujours conditionnel de la contribution des agnats à la fécondité de la femme. » (1995 : 275). Par conséquent, « l'offrande de poisson est aussi bien source de fécondité que de stérilité pour la femme. Elle manifeste la permanence du lien existant entre elle et ses agnats dans ce domaine » (*idem* : 273). L'offrande de bière, quant à elle, de par le potentiel empoisonné que comprend la boisson fermentée - associée dans la pensée des peuples du Vaupés au sang menstruel²²⁰ -

²²⁰ Selon Journet, « la bière de manioc, au goût amer, est le véhicule conventionnel des poisons (*manheeti*) supposés servir à l'assouvissement des vengeances personnelles entre parents et voisins assez proches pour se rencontrer » (1995, p 255-256). Voir également au sujet de l'association entre bière de manioc et sang menstruel, l'analyse dans C. Hugh-Jones, 1979, des cycles de vie et de reproduction en lien avec le cycle de production des produits du manioc chez les Barasana.

représente « une menace de vengeance, qui, en retour, manifeste le pouvoir de mort exercé par l'époux » (*idem* : 275). Finalement, selon Journet, la complexité et l'ambivalence des échanges du *puudari* réside dans le fait que : « le jeu des prestations poisson contre bière contient [...] un message complexe qui joue, essentiellement, sur la complémentarité des contributions masculine et féminine dans la reproduction, la croissance des enfants et celle des plantes cultivées »²²¹.

Mais une telle logique de confrontation, fertile et tout à la fois dangereuse, à des collectifs Autres ne se limite pas, à mon sens, aux seuls rituels de danse traditionnelle (*basamori*). Elle prévaut également dans d'autres types de festivités contemporaines chez les Tuyuka, telles que les fêtes patronales, qui ont été entrevues plus haut (**chapitre 5**) comme versions modernes des fêtes d'alliance. Lors de tels évènements de grande ampleur – aussi bien de par leur durée que de par le nombre des invités et leur diversité géographique et sociologique – les Autres prennent un visage multiple, composé de collectifs agnats, généralement voisins du groupe local amphitryon, ainsi que de collectifs d'affins proches

²²¹ Si l'échange qui a lieu dans le *puudari* semble correspondre au modèle de la complémentarité sexuée (les invités contribuent à la fécondité de leur sœur par l'offrande de poisson, les hôtes contribuent à la reproduction des invités en offrant une prestation séminale, la bière de manioc), il suggère aussi selon l'auteur une « disposition asymétrique des droits des uns et des autres » : les donneurs de femmes reçoivent un produit « pourri », le *caxiri*, qui représente un enfant « cru » donc mort, tandis que les hôtes, preneurs de femmes, ont un enfant « cuit », vivant, sous la forme des poteries offertes par les invités. Dans une optique proche de celle d'Ârhem (1981), Journet poursuit en établissant un parallèle entre les relations entre affins telles qu'elles apparaissent dans la fête et les relations entre les hommes et la « nature » : « ce mode de relation, significatif dans le cadre du mariage, l'est aussi dans le cadre des relations entre les hommes et la nature ». Cette idée s'exprime dans l'action des esprits des eaux à l'encontre des humains pour se venger des pêcheurs qui tuent les poissons, leurs « enfants adoptifs », qui se traduisent par des maladies qui touchent principalement l'appareil génital des femmes et les enfants en bas âge. On dit d'un enfant mort de cette façon qu'il est « enlevé » par les esprits des eaux, pour être « adopté » par eux et replacer ainsi le poisson tué par les hommes (*idem*, p 274). Or Journet identifie, dans le cadre du *puudari*, la position des invités à celle des esprits des eaux : « dans le *puudari*, lorsque les invités dansent et jouent des flûtes *kuriri*, ils incarnent cet esprit des eaux "réclamant" des "enfants", ceux qu'il vient de perdre et qui viennent d'être offerts en présent par les pêcheurs » (*idem.*)²²¹. Les hôtes occupent, quant à eux, la position d'esprits « terriens » herbivores, qui « chantent la repousse des végétaux ». À travers l'analyse proposée par Journet, il apparaît, encore une fois, un lien entre les logiques relationnelles qui régissent les échanges propres aux fêtes d'alliance, d'une part, et entre celles qui caractérisent les échanges ayant lieu dans les rites liés au complexe d'initiation masculine (*Masākurawi*).

(géographiquement et du point de vue de la parenté), mais aussi d'affins potentiels, distants, avec lesquels il n'existe souvent aucune relation préalable et enfin, peut-être, en figure de fond, celle de l'altérité des Blancs, sous la forme de musique et d'échanges de marchandises, mais aussi de par l'aspect exogène et très lié aux appartenances nationales que prend le tournoi sportif, dans un contexte frontalier (Brésil-Colombie).

Du point de vue des échanges, les fêtes patronales sont le théâtre, comme on l'a vu, d'échanges (monétarisés ou sous forme de troc) de marchandises provenant du monde des Blancs, mais également de savoirs et de services « traditionnels » qui prennent des aspects positifs (transmissions de savoirs de l'ordre du rituel et réalisation de soins chamaniques entre connaisseurs venus de régions très éloignées), mais aussi potentiellement négatifs (risque de la pratique de sorcellerie par les mêmes spécialistes rituels). De plus, le tournoi sportif qui est au centre de tels événements prend souvent les formes d'une compétition aux airs presque guerriers, de même que la fête de danse qui inaugure et clôt le festival, qui est le lieu de séduction entre jeunes gens et jeunes femmes des différents groupes invités, mais aussi d'une compétition exacerbée entre co-affins.

Enfin, dans les fêtes de *caxiri*, privés et communautaires, l'altérité réside dans les collectifs qui composent le groupe local : segments de clans d'un même groupe linguistique, affins co-résidents, collectifs des hommes et des femmes. Dans le cadre des *caxiri* privés, les échanges restent assez limités, et l'altérité elle aussi est la plus réduite, puisque l'organisateur y invite souvent les membres de son « clan » ou de sa « faction » – pas nécessairement au sens des membres d'un segment de sib ou d'un collectif provenant d'un groupe linguistique isolé, vivant chez leurs affins (comme c'est le cas des Yebamasã à São Pedro) – mais surtout au sens d'ensembles de groupes domestiques qui, au sein d'un groupe local, forment des ensembles alliés politiquement.

Entre les divers segments qui composent le groupe local, les échanges qui ont lieu à l'occasion des rassemblements autour du *caxiri* sont souvent liés aux travaux collectifs, privés et communautaires (*wayuri*), où la force de travail est échangée contre alimentation et boisson fournie par l'organisateur, qu'il s'agisse du propriétaire de la maison ou du jardin

pour lequel on réalise le *wayuri*, ou du *capitão* dans le cas des *wayuri* communautaires. Lors des *caxiri* communautaires, les échanges peuvent prendre, comme on l'a vu la forme de *mini-dabucuri* entre hommes et femmes.

Entre des événements pourtant si variés et comportant indéniablement de grandes différences, des liens structurels – sociologiques – politiques et cosmologiques sont donc néanmoins apparus. Le regard nouveau que l'on s'est efforcé de poser sur la constellation des festivités tuyuka, bien que s'appuyant sur des analyses à la mode structuraliste d'auteurs comme Hugh-Jones et Journet, a cherché à se défaire de la logique du « ou », pour adopter la logique du « et ». Ce faisant, les fêtes n'apparaissent plus comme des événements contradictoires, ambivalents ou ambigus, mais comme des univers où la profusion sonore et visuelle fait écho à des processus où l'objectif recherché est le contact, le mélange, non pas sous la forme d'un chaos sans règles, mais selon certaines logiques propres à la pensée native, qui perdurent, comme celle de l'esthétique, de la série (qui rejoint celle de l'alternance), celle des paires et des « copies », ou encore celle de l'endurance.

La clef de la compréhension des fêtes et rituels réside à mon sens dans le fait que, bien souvent, du point de vue des anthropologues ayant une visée classificatoire, une fête doit être une chose **ou** une autre : agnatique **ou** affinale, liée au cycle de vie des personnes du clan **ou** aux rapports entre collectifs alliés, « sacrée » **ou** « profane », « traditionnelle » **ou** « à la mode des Blancs », ce qui amène d'ailleurs les auteurs classiques à écarter certaines catégories de fêtes comme indignes d'intérêt pour l'analyse ethnologique. Bien que dans le discours de mes interlocuteurs amérindiens l'idée d'opposition entre types de fêtes sur la base de principes de performance et relationnels liés à la manière « des anciens » / « des Blancs » apparaisse de façon idéale, dans la pratique l'observation des fêtes semble indiquer une hybridité, une façon de penser et de pratiquer les fêtes qui remet en cause ces catégories elles-mêmes en tant que domaines hermétiques de pensée et d'action.

Du point de vue amérindien, il me semble donc qu'une fête puisse être – ou doive être – une chose **et** une autre : agnatique **et** affinale, liée au cycle de vie et aux échanges entre collectifs, « sacrée » **et** « profane », « traditionnelle » **et** « à la mode des Blancs ». Surtout,

l'observation et la réflexion sur les festivités tuyuka semble indiquer que des logiques, des principes relationnels, cosmologiques, politiques et sociologiques font le lien entre des catégories de festivités que les auteurs opposent.

Ce caractère duel – pensé à tort par les auteurs classiques comme ambivalence ou ambiguïté – et qui correspond plutôt à un principe d'union fertile des contraires, de profusion dans le contact entre univers, que l'on retrouve dans la pensée mythique qui est produite – plus qu'exprimée – dans la fête, notamment dans la performance festive, et dans les enjeux cosmopolitiques et sociologiques de la fête tuyuka (on pourrait dire amérindienne d'Amazonie de façon plus ample), se révèle à condition que l'on prenne les paires de concepts qui viennent d'être évoqués non pas au sens exogène, que l'on rencontre dans la pensée occidentale, notamment religieuse pour ce qui est de l'opposition sacré/profane mais bien au sens qu'ils revêtent du point de vue autochtone²²².

Ainsi, des concepts comme alliance et descendance tels qu'ils existent dans la pensée anthropologique – c'est-à-dire sous l'aspect de l'opposition stricte (**ou/ou**) – ne me semblent pas avoir de sens au sens natif, puisque ce qui importe du point de vue tuyuka (amérindien

²²² Selon Perrone Moisés (2015), en partant de la lecture de Lévi-Strauss, le dualisme amérindien ne doit pas être conçu en tant que basé sur des paires qui s'opposent symétriquement, mais en tant que caractérisant un système de pensée basé sur des opérations asymétriques, sur la différence comme génératrice de relation, sur un déséquilibre perpétuel où plutôt que d'être dans un rapport d'opposition exclusive, les termes de chaque paire sont situés sur une échelle chromatique, en tant que gradients sur une échelle balisée par des pôles extrêmes. Pour citer l'auteure (Perrone Moisés, 2015 : 6) : « um dos mais recorrentes equívocos quanto ao dualismo ameríndio (que se estende ao “estruturalismo” de Lévi-Strauss) e o de supor que os termos aqui relacionados aos pares o são por “oposição complementar”, “equipolentes” e “simétricos”. [et d'ajouter en note de bas de page] Daí a espiral no final de *História de Lince* (Levi-Strauss 1991), na retomada do tema do dualismo ameríndio. “Desequilíbrio” e termo fundamental na qualificação deste que não é um “pensar por pares” como modo universal de operação do pensamento (Radcliffe-Brown 1951) mas um modo particular, ameríndio, de conceber e relacionar pares. E conquanto seja qualificado de “perpetuo”, o “desequilíbrio” não só é esquecido, como transformado em seu oposto; e Lévi-Strauss, tanto quanto os índios, se veem acusados de falsa (ideológica, no caso destes) ou indevida (teórica, no caso daquele) simetrização [fin de la note]. Em operações constantemente assimétricas, trata-se de um pensamento que propõe que é a diferença que permite a relação e a geração, em que os termos de cada par (metades, gêmeos míticos, modos de relação, etc) são de saída desiguais. Além disso, como os índios parecem operar cromatismos e escalas em lugar de distinções exclusivas, os termos de cada par sempre são balizas, e tudo o que existe estará situado entre os polos, tudo sempre dosagem ».

d'Amazonie) n'est pas la séparation de collectifs selon une idéologie de la généalogie et du sang, mais bien la possibilité de créer des relations où les personnes se trouvent dans des processus de transformation jamais aboutis, mais visant tout de même à créer un horizon de relationnalité entre « parents », qu'ils soient « affins » ou « consanguins », entre lesquels prédominent divers types d'échanges, menant à se rapprocher du pôle de la « familiarisation » ou, à l'opposé, de la « distanciation ».

De même, à la lumière de l'observation et de l'analyse des fêtes tuyuka, il est apparu que selon la conception native de la construction des personnes et des groupes, les actions et pensées visant à garantir la bonne santé et la fertilité des personnes et des collectifs ne peuvent en aucun cas être pensées comme un processus relevant uniquement de l'« entre-soi » ni, à l'opposé, dépendant uniquement des relations et échanges à diverses figures de l'Autre. Au contraire, si la fertilité, le principe vital et de pensée créatrice d'un collectif (clan, segment de clan, groupe linguistique) relève bien d'un principe de transmission ancestral dit « patrilinéaire » impliquant « âmes » – noms – objets – incantations – performances provenant du groupe d'« agnats », plus précisément des ancêtres, qui dans le rituel de Jurupari sont personnifiés par les instruments et les musiciens qui en jouent, qui sont la source d'ancestralité de noms-âmes (principe vital), elle dépend tout autant de la participation de collectifs Autres : les affins en tant que pourvoyeurs d'épouses et que partenaires d'échange rituels, dont la participation aux performances festives et rituelles au sens large n'est jamais exclue et est au contraire valorisée, les groupes affins partageant une même origine mythique et un même ensemble de savoir et savoir-faire rituels. Mais aussi les non-humains comme les *wai masã* et leurs « protégés », les poissons, en tant eux-aussi que collectifs ayant la même origine mythique – une humanité pré-division des groupes partagée²²³ – pourvoyeurs d'aliments et partenaires de la fertilité d'un collectif – de même

²²³ La séparation se situe à différents niveaux et espaces spatio-temporels mythiques : l'émergence des *Pamuri Masã* de la pirogue de transformation qui sépare les futurs groupes humains des poissons, ces derniers ne sortant pas du « trou de transformation » – et l'épisode mythique de Diawi qui marque la distinction des groupes humains parlant des langues différentes et se mariant entre eux.

que les affins – toujours « conditionnée » (voir Journet, 1995) et sujette au danger de vengeance et d'attaques spirituelles ou physiques.

Les notions de « sacré » et de « profane », de même, bien qu'employées par les penseurs natifs (voir par exemple Rezende, 2007), ne semblent pas non plus renvoyer au même principe d'opposition exclusive : on a vu que le composant de l'humour, des plaisanteries – en particulier sexuelles – non seulement ne sont pas exclues des performances festives « sacrées » comme les *dabucuri* avec ou sans Jurupari – mais surtout que cet humour fait partie intégrante de la performance des spécialistes rituels participant à la fête, notamment en tant que principe garantissant l'animation nécessaire à la convivialité qui détermine le succès de la fête, mais aussi en tant que principe garantissant la fertilité, via la montée en puissance de la séduction et de l'érotisme – idéalement « contrôlé » – entre hommes et femmes appartenant à des groupes « affins ».

La séparation fête « traditionnelle »/fête « des Blancs », enfin, est apparue comme n'ayant pas de sens – toujours si l'on prend ces paires de termes en tant qu'oppositions exclusives – du point de vue des Tuyuka, puisque la description des fêtes en tant qu'événements réalisant l'union de principes, temps et espaces distincts (passé/présent/futur, anciens/jeunes, danses, musiques et instruments « des Blancs »/danses, musiques et instruments des anciens) a montré que ce qui est recherché dans la fête du point de vue autochtone n'est jamais de « préserver » une « tradition » telle quelle au risque de provoquer la rupture entre les générations, mais eu contraire d'intégrer les éléments exogènes et « nouveaux » à la cosmovision et à la pratique ancestrale, en ne rompant jamais le lien à cette dernière. La fête tuyuka vise avant tout le lien plutôt que la séparation.

L'idée de types de fêtes en tant que modèles-types, qui ressort des études classiques sur les fêtes du nord-ouest amazonien, mène, à mon sens, à voir dans les fêtes des contradictions, qui sont en réalité le fruit d'une rigidité théorique dans la vision des auteurs, la preuve étant qu'une telle approche rend même contradictoire ce qui est décrit dans l'ethnographie de telles études.

Ainsi, comment comprendre - si l'on adopte le paradigme dichotomique proposé par les auteurs classiques - que S. Hugh-Jones lui-même parle de fêtes de *He House*, point culminant de l'initiation masculine, affaire pensée comme expression de l'idéologie patrilinéaire du clan, comme des rituels dont la structure est pensée, du point de vue autochtone, comme identique à celle de *Food Giving House* – fête décrite par l'auteur comme modèle des relations d'affinité – avec les *He* dans le rôle des partenaires de l'échange²²⁴ ? Comment comprendre que Journet évoque une cérémonie de *puudari* réalisée dans le passé chez les Curripaco appelée *wanapan*, avec offrande de fruits sylvestres et usage d'instruments à vent *wana* décrits comme de « gros tubes à rythmes » - et qui aurait donc des traits similaires aux rituels de « *dabucuri* avec Jurupari » - mais qui soit définie comme fête où la relation mise à l'honneur pouvait bien être celle entre un beau-père et son gendre²²⁵ ?

²²⁴ Dans sa monographie, Hugh-Jones fait, en effet, un parallèle révélateur entre les rites d'échange cérémoniel de nourriture (*Food Giving House*), d'une part, et ceux de *Fruit House* et de *He House*, d'autre part qui ont en commun d'avoir un déroulement similaire. *He House* est en effet conçu par les Barasana comme un rite où « les personnes *He* donnent le poisson dans un échange cérémoniel de nourriture » dans un contexte où « les *He*, en tant que donneurs de nourriture, sont des étrangers et des invités mais d'un autre monde plutôt que d'une autre grande maison » (1979, p 150-151). N'aurait-on pas, ici, un indice fondamental pour penser les rites décrits par S. Hugh-Jones comme étant liés à l'initiation masculine, non pas comme opposés aux rites d'offrande de poisson ou de gibier, mais comme comportant des aspects similaires dans leur structure et dans leur logique à ces derniers, aucune de ces cérémonies ne pouvant être pensée comme strictement tournée vers l'« intérieur », mais comme toujours liées à des relations à diverses figures de l'altérité ?

²²⁵ Journet mentionne, en effet, que par le passé « les *puudari* pouvaient prendre une autre forme appelée *wanapan*, d'après les gros tubes à rythme (*wana*) utilisés par les visiteurs dont le jeu accompagnait une offrande de fruits cultivés ou semi-cultivés : *hawaiu* ("guama", *Inga* sp.), *wettiri* ("inaja", *Attalea regia*), *piipiri* ("chontaduro", *Bactris gasipaes*). [...] D'après les indications recueillies, l'organisation des *wanapan* était analogue à celle du *kuririapan* : le principe selon lequel la bière de manioc est préparée et offerte par les hôtes et les fruits apportés par les visiteurs est conforme au modèle général des fêtes de *puudari*, qui veut que l'on nomme les événements selon les produits apportés par les visiteurs entrant "dans la maison" de la femme. [...] certains informateurs y voyaient surtout une occasion, pour un gendre, de faire une prestation à son beau-père. » (1995, p 261). Journet semble cependant suggérer, selon les dires de certains informateurs, que la prestation du *wanapan* allait d'un gendre à son beau-père, et mettrait donc cette fête du côté des « fêtes d'alliance ».

En bref, comment comprendre, d'une part, qu'un complexe rituel barasana – formé par les rites *Fruit House* et *He House* – qui est censé être l'expression de l'idéologie patrilinéaire (du clan) puisse avoir la structure d'une fête pensée comme le prototype des échanges entre affins (*Food Giving House*), et que les échanges qui se déroulent dans les premiers rites reproduisent ceux du second ? Comment comprendre, d'autre part, qu'une fête *curripaco* – en l'occurrence le rituel dit *wanapan*, avec usage d'instruments qui ressemblent fortement aux aérophones liés, dans la région, aux ancêtres claniques, et où les échanges centraux se font sous la forme d'offrande de fruits sylvestres, tout comme dans les rituels de « *dabucuri* avec *Jurupari* » – puisse célébrer une relation entre des figures emblématiques du lien d'affinité (beau-père et gendre), si ce n'est en changeant de paradigme, et en pensant ces différentes fêtes non pas comme opposées mais comme liées par un principe ontologique commun ?

On notera à ce sujet qu'il semble y avoir deux « écoles » chez les auteurs cités pour ce qui est de la classification, la description et l'analyse des fêtes, et que ces deux tendances semblent correspondre à des réalités ethnographiques distinctes dont je ferai l'hypothèse qu'elles pourraient correspondre, pour ce qui est des Tuyuka au moment de ma recherche, à des étapes dans un processus de transformation diachronique se traduisant dans le domaine du rituel tout autant que dans les modalités d'alliance. Ce continuum sociologique et processuel partirait d'un pôle où alliance et descendance sont strictement opposés et où la descendance aurait une valence nettement supérieure à l'alliance pour aller vers un pôle où c'est l'alliance qui a une valence supérieure à la descendance, en passant par un intermédiaire où alliance et descendance seraient au même niveau.

On aurait ainsi, d'une part, une première école où la « fête d'alliance » semble être le modèle même de toute fête ou rituel, présent dans le mythe, et où les festivités quels que soient leurs participants, comportent des éléments d'affinité (c'est le cas chez Goldman, 1963 ; Àrhem, 1981 et Journet, 1995). D'autre part, on aurait une seconde école où la séparation plus stricte entre les fêtes/rituels d'alliance et les fêtes/rituels agnatiques, où ces derniers semblent être les plus importants et au sommet de l'échelle de valeur festive (chez S. Hugh-Jones, 1979, 1993, 2001 notamment). Ce fait pourrait s'expliquer assez simplement

en y voyant l'expression d'une réalité sociologique : celle de deux systèmes d'alliance qui, bien qu'ayant des principes communs, sont séparés par une ligne de division. D'une part une endogamie linguistique plus ou moins marquée (Curripaco, Makuna, Cubeo) et d'autre part une exogamie linguistique stricte (Barasana, on pourrait ajouter ici en principe Tukano, Desana, Tuyuka, Bará...). Il est intéressant à ce propos de souligner que le cas des Wanano, étudiés par Chernela (1993), semble se trouver conceptuellement (dans la conception de la fête/du rituel) et géographiquement (il s'agit d'un peuple voisin des Cubeo en amont et des Tukano en aval) en quelque sorte entre les deux modèles, ayant pour ainsi dire un « style » s'approchant du premier ensemble mais des « règles » (exogamie linguistique) conformes au deuxième.

On aurait donc, plutôt que deux modes/modèles essentiels, une échelle graduelle, avec à un extrême les groupes arawak (Baniwa, Curripaco) où toute fête est d'alliance et en même temps d'agnation, et où l'affinité est le mode prédominant qui régit festivités, échange et socialité, bien qu'affinité et agnation cherchent entre elles des solutions idéales à leurs limitations respectives. Entre les deux extrêmes, se situeraient des groupes mixtes dans leurs systèmes matrimoniaux et leurs modèles de fêtes, où agnation et affinité sont distingués en idée mais ambivalentes en pratique (Makuna, Cubeo), et où c'est plus clairement l'agnation qui sert de modèle à l'affinité. On atteindrait enfin – en passant par des groupes comme les Wanano, les Tukano actuels et, selon mon hypothèse bien que dans une moindre mesure les Tuyuka, qui se rapprocheraient de plus en plus du pôle intermédiaire – un autre extrême où l'exogamie linguistique est stricte et où les fêtes sont strictement distinguées selon leur caractère affinal ou agnatique, et où c'est cette dernière catégorie qui est au sommet du système de valeur (comme chez les Barasana). De ce point de vue, la sphère rituelle serait l'expression de l'univers de la parenté, et plus particulièrement de la sphère de l'alliance, ainsi que de ses transformations.

On touche ici à un point central dans l'analyse des fêtes et rituels de la région, et qui n'a pas été pensé ni résolu par ces auteurs. Beaucoup ont suggéré que les fêtes entre agnats avaient comme modèle et comme idéal l'affinité (Chernela, 1993 ; Journet, 1995) ou que les fêtes entre affins avaient comme modèle ou comme idéal la consanguinité (Goldman, 1963 ;

Århem, 1981) et ont remarqué l'ambiguïté présente dans certaines fêtes ou rituels entre le caractère agnatique et d'alliance (Goldman notamment). Mais l'origine de cette ambivalence, son lien avec le système de parenté et le complexe mythologique ainsi que son expression dans la pratique n'ont pas été pensés de façon systématique et approfondie.

Plutôt que d'opposer les fêtes sur des critères comme consanguinité et affinité, descendance et l'alliance, on a cherché – à travers la description et son analyse à l'aide du point de vue émique tel qu'il s'exprime dans les pratiques, les discours natifs ainsi que dans les recherches d'auteurs autochtones – à voir ce qu'elles ont en commun, les principes et logiques qui les relient. Il est apparu, grâce à cette démarche, que la fête est toujours centrée sur un ou mieux sur des échanges, qui ont lieu dans le cadre de confrontations avec diverses figures d'altérité, dont le propre est d'être, d'une part, garantes de la fertilité et de la continuité du groupe et d'autre part de constituer la menace de sa dissolution, de sa perte : les ancêtres *He* ou *Masãkura* (*dabucuri* avec Jurupari) ; les groupes voisins agnats ou affins, ou encore les acteurs des associations indigènes et institutions liées à l'indigénisme (FOIRN, FUNAI) et les politiques blancs, représentants du gouvernement (*dabucuri* tournés vers l'extérieur) ; les *wai masã* (*basamori* en général), les collectifs masculins et féminins complémentaires (*caxiri* communautaires), les « frères » et les « beaux-frères » proches (*caxiri* privés).

Au sujet de toutes ces figures, y compris ces dernières, les Tuyuka expriment le fait qu'elles peuvent donner autant qu'elles peuvent reprendre, idée qui fait de la fête un événement toujours « sur le fil » où la joie, la complémentarité, la vie et la fertilité côtoient le risque de tristesse, de conflits, de mort. Ce dernier fait s'exprime notamment dans les événements violents qui se produisent, en particulier dans le cas des fêtes patronales, des *wayuri*, des *caxiri* communautaire et privés, mais pouvant également se produire à l'occasion des fêtes dites de danses « traditionnelles » (*basamori*).

Partie III : Alliance, relations d'affinité et relation conjugale

Dans la région du Vaupés [...] vivent des tribus parlant des dialectes mutuellement inintelligibles et qui, pourtant, respectent l'obligation de se marier entre elles. Or, cette exogamie s'applique aussi à la terre à poterie : « chez les Desana, seules les femmes font de la poterie et pour se procurer de la bonne argile, elles doivent se rendre en certains lieux, non de leur propre territoire, mais de celui des Pira-Tapuya ou des Tukano. De même, les femmes Pira-Tapuya vont chercher l'argile en territoire desana ou tukano, et les femmes Tukano en territoire desana ou pira-tapuya. » En liaison directe avec cette règle, les groupes exogamiques sont dits « cuire » leurs filles avant de les échanger, et les diverses phases du modelage de l'argile reçoivent une connotation sexuelle soit mâle, soit femelle : « Le corps de la femme est un récipient culinaire (cooking pot). C'est un fait que la marmite de terre repose sur trois supports, aussi en poterie, qui représentent chacun un des groupes exogames : Desana, Pira-Tapuya et Tukano dont les hommes 'font cuire' les femmes-pots.

Claude Lévi-Strauss, 1985 : 238

Chapitre 8 : Transformations des relations d'alliance et d'affinité chez les Tuyuka

Il sera question, dans les trois chapitres qui suivent, d'une composante centrale des relations de parenté, à savoir l'alliance matrimoniale et les relations d'affinité au sens large, pensées au travers de l'analyse des relations sociales au niveau des collectifs et interpersonnel. Dans un premier temps, dans le **chapitre 8**, il s'agira – après avoir dressé un panorama de la question des relations d'alliance et d'affinité dans le cas des Tuyuka, mises en perspective avec le contexte du haut Rio Negro et amazonien au sens large – de s'interroger sur la vision autochtone de la transformation de l'alliance et des relations d'affinité.

Dans deuxième temps, dans le **chapitre 9**, les alliances matrimoniales entre collectifs seront abordées du point de vue quantitatif, à partir d'un corpus regroupant plusieurs centaines de mariages analysés statistiquement et chronologiquement. Les mariages du corpus de parenté seront examinés à une échelle plus ample et confrontés aux concepts et pratiques liées à l'alliance tels qu'ils ont été décrits dans les discours autochtones.

Dans un troisième temps, enfin, dans le **chapitre 10**, on s'efforcera de comprendre ce que du point de vue des hommes et des femmes tuyuka et tukano, signifie l'univers de ce que l'on définira par « mariage » dans un sens élargi et d'un point de vue dynamique (transformationnel), en dégagant les aspects importants de la relationnalité et de la socialité propre à cet univers conceptuel et de pratiques. La relation conjugale, en tant que composante importante des relations de genre, y sera abordée en lien avec la construction des personnes et de collectifs.

La question de la transformation des *considérations* en lien aux transformations des relations d'alliance et d'affinité sera introduite au cours des trois prochains chapitres, et fera l'objet d'une réflexion plus approfondie dans le **chapitre 11**.

1) Alliance et descendance dans le nord-ouest de l'Amazonie : une réflexion à partir du cas Tuyuka

Dans cette première partie du présent chapitre, ma proposition est de partir de l'étude des Tuyuka afin d'ouvrir une réflexion sur le thème de l'alliance et de la descendance, dans la région spécifique qu'est le haut Rio Negro, en comparaison aux autres régions de l'Amazonie. Deux points correspondant à deux différents niveaux d'analyse, seront ainsi traités. Premièrement, la question posée sera : comment concevoir l'alliance et ses spécificités dans le cas Tuyuka vis-à-vis du nord-ouest amazonien ? Deuxièmement, à partir du cas Tuyuka, la question sera : peut-on dégager une logique de l'alliance propre aux populations du nord-ouest amazonien, et comment situer cette logique vis-à-vis du thème de l'alliance en Amazonie ? La réflexion se fera au moyen d'une discussion avec les auteurs classiques et plus récents ayant travaillé sur les questions de parenté dans le nord-ouest amazonien et sur le cas des Tuyuka plus particulièrement, mise en perspective avec les grandes théories des auteurs ayant pensé l'alliance et l'affinité en Amazonie.

Perspective comparative de l'alliance et la descendance chez les Tuyuka et autres peuples Tukano oriental

Descendance et alliance dans le nord-ouest amazonien

Les peuples de la famille linguistique tukano oriental, dont font partie les Tuyuka, occupent une place spécifique dans l'ethnologie amérindienne, du fait de caractéristiques marquées et originales de leur organisation sociale. S. Hugh-Jones, dans la préface au livre de Cabalzar (2009 : 9-12), note, ainsi, qu'à la différence du « profil amazonien typique », les populations tukano et de la région qui les entoure présentent un régime de descendance unilinéaire et un accent sur la hiérarchie. Il s'agit, en effet, d'ensembles sociaux-culturels où il existe (avec certaines exceptions) une exogamie linguistique entre des groupes de descendance qui sont ordonnés de façon hiérarchique (entre frères aînés et frères cadets), dont l'appartenance se transmet de façon patrilinéaire et où la résidence post-maritale est majoritairement virilocale (voir **chapitre 4** de la présente étude). Un autre aspect important

relevé par Cabalzar est la macro-classification sociale qui distingue trois catégories : « frères », « beaux-frères » et « fils de mère » (2009 : 38)²²⁶.

Comme il a été traité plus haut (**chapitre 4**), l'ensemble le plus significatif du point de vue de l'organisation sociale est à première vue le clan ou sib²²⁷, comme l'ont constaté de nombreux auteurs (entre autres Goldman, 1963 ; S. et C. Hugh Jones, 1979 ; Åhrem, 1981 ; Jackson, 1983 ; Cabalzar, 2009). Le sib, idéalement (et dans le passé) était caractérisé par la co-résidence dans une seule et même grande maison, dite « *maloca* ». Pour les études plus récentes comme celle de Cabalzar (2009), afin de s'adapter à la réalité de l'habitat dispersé

²²⁶ Les « fils de mère », *pakomã* en tuyuka, correspondent au « troisième terme » de la terminologie de parenté des populations Tukano oriental et du Rio Negro de façon plus globale. Les Tuyuka semblent considérer comme *pakomã* les Tariano, Pira-Tapuya, Desana et Yuruti, groupes linguistiques avec lesquels ils forment (ou ont formé) des phratries. Ni affins, ni agnats « véritables », mais considérés comme des frères, les co-affins, par excellence les « fils de mère », ne sont pas voisins, vivent séparés par leurs affins communs (ils ne se marient pas entre eux). C'est le lien de co-affinité entre groupes linguistiques ou entre clans qui est la base de la constitution des phratries chez les Tukano oriental. Plusieurs auteurs ont analysé la place de ce « troisième terme » dans l'organisation sociale des peuples du Vaupés. Cabalzar considère que « la phratrie est l'expression sociologique de l'interférence du régime de descendance patrilinéaire dans un système de terminologie dravidien », mais que la présence des « fils-de-mère », cependant, « n'altère pas la division du champ social entre groupes variables et non variables, caractéristique basique du schéma dravidien » (2009 : 131). Jackson résume ainsi les traits de la relation entre cousins parallèles matrilatéraux (*pahko-mahku-o*), qui « ne peuvent pas se marier entre eux, mais ne sont pas non plus des germains classificatoires », et qui « sont en compétition pour les femmes des groupes linguistiques desquels ils obtiennent tout deux des femmes – les groupes linguistiques de leurs mères respectives » ce qui fait que la relation a « beaucoup d'aspects affinaux implicites » (*ibid* : 121). L'auteure répertorie, par ailleurs, les thèmes principaux liés aux relations de parenté chez les Tukano, ressortant des mythes bará, notamment l'importance du respect (dans les attitudes) entre cadets et aînés « l'ambiguïté, la tension potentielle et même le danger inhérent à certaines relations telles que celle entre beaux-parents et beaux-enfants, et entre *pahko makara* » et les « conflits d'intérêt [qui] se produisent fréquemment entre mari et femme et entre parents et enfants » (*ibid* : 116). Une discussion sur la co-affinité et sa place dans les processus de transformation des alliances et des relations de parenté, notamment du point de vue de la terminologie, sera développée au fil de la présente partie et dans le **chapitre 11** de la présente thèse.

²²⁷ Voir la définition de ce concept dans le **chapitre 4** de la présente thèse. Journet indique que faire partie d'un clan est considéré par les Curripaco – peuple arawak du haut Rio Negro (habitant notamment les berges de l'Içana et de l'Ayari) – comme une particularité qui les distingue d'autres groupes humains, parmi lesquels les Blancs, et des groupes voisins comme les Baré, Warekena, Maku, mais plus généralement que « cela est pris comme une caractéristique qui distingue l'humain des animaux, des esprits de la forêt (*upinai*) et des héros de la mythologie » (1995 : 49).

des membres du sib, de nouvelles notions ont vu le jour. Cabalzar parle ainsi de segment de sib : « les membres d'un même sib qui habitent dans un même groupe local (qui correspond à un peuplement) forment un segment de sib » (2009 : 145). Le même auteur reprend également la notion de groupe de descendance local, ou discret (*local descent group*) proposé par S. Hugh-Jones, ainsi défini : « le groupe de descendance discret est défini comme un groupe de parents agnatiques unis par la co-résidence ». Selon ces auteurs, les groupes locaux, toujours considérés comme ayant une organisation sociale basée sur une idéologie de descendance commune et sur l'agnation, sont insérés dans des ensembles plus larges comme des ensembles de sibs (souvent au nombre de cinq, chacun ayant une fonction rituelle), des groupes linguistiques²²⁸ (Tukano, Tuyuka, Cubeo, etc.) et des phratries (ensemble exogame non nommé de groupes linguistiques ou de clans).

D'une manière générale, les auteurs classiques comme Goldman (1963), S. et C. Hugh-Jones (1979), Jackson (1983) ou encore Chernela (1993) s'accordent à attribuer, comme caractéristique de l'organisation sociale des populations tukano orientales, une place primordiale à l'idéologie de descendance et à l'idéal de groupes de frères vivant ensemble, ainsi qu'à un principe de hiérarchie, en en vigueur au sein des groupes de descendance (sibs et segments de sibs) et entre les groupes de descendance (sibs) composant un groupe linguistique, et s'exprimant par l'usage de terme de référence et d'adresse désignant des personnes et collectifs « aînés » et « cadets ».

Toujours selon ces auteurs, au principe de hiérarchie (asymétrie), en vigueur dans les relations entre agnats, se poserait, en parallèle, un réseau de relations entre collectifs (groupes linguistiques, sibs) affins marqué par un principe de symétrie et de réciprocité. Cependant, les relations d'affinité et l'alliance restent, dans la théorie sociale tukano oriental telle qu'elle est présentée par la plupart des auteurs jusqu'aujourd'hui, dans l'ombre du

²²⁸ La question de la définition de ces différentes échelles de collectifs ainsi que celle de l'écart entre, d'une part, les unités sociologiques, formant le système tukano oriental, telles qu'elles sont définies par les anthropologues et, d'autre part, les collectifs « réels » est traitée dans le **chapitre 3** de la présente étude.

principe de descendance, c'est-à-dire du principe de filiation patrilinéaire et de la supposée idéologie du clan ou sib, pensé comme premiers dans la construction des personnes et des collectifs. Un tel point de vue sur l'organisation sociale du nord-ouest amazonien tranche fortement avec la socialité et la cosmovision des peuples amérindiens des autres régions d'Amazonie, telle qu'elle a été décrite et pensée par des auteurs comme Viveiros de Castro (1993, 2002, 2008), A.C. Taylor (1983, 1994, 1996, 2000), Overing (1975, 1983, 1991), ou encore Coelho de Souza (2004), où l'alliance et l'affinité sont pensées comme opérateurs premiers dans la construction de l'identité des personnes et des collectifs. Dans un tel contexte, la question que l'on peut se poser à propos de l'alliance dans le nord-ouest amazonien est la suivante : comment concevoir l'alliance dans un contexte où la descendance semble occuper le premier plan de l'organisation sociale ? Doit-on réellement penser l'alliance et l'affinité comme secondaires dans le nord-ouest amazonien, ce qui définirait cette région comme une exception vis-à-vis de l'Amazonie dans son ensemble ?

Spécificités des Tuyuka dans le scénario rio-negrino

Dans son étude sur l'organisation sociale tuyuka, Cabalzar (2009) identifie certains aspects de l'organisation sociale qui – bien qu'ils s'insèrent dans un cadre global du nord-ouest amazonien – seraient spécifiques aux Tuyuka. D'une façon synthétique, ces caractéristiques sont les suivantes :

- L'auteur identifie une corrélation entre agnation, hiérarchie interne des sibs, habitat et modalités de résidence avec ou séparée des affins. Ainsi, il y aurait des zones d'habitat centrales, où des sibs Tuyuka de haute hiérarchie évitent au maximum la co-résidence avec les affins, et des zones périphériques, où les sibs de plus basse hiérarchie tolèrent d'avantage l'habitat commun avec les affins²²⁹. Cependant, l'auteur considère comme généralisée

²²⁹ Au vu de mes observations, il semble que la situation soit en train d'évoluer sur le haut Tiquié, où des groupes locaux comme Cachoeira Comprida, au cœur du territoire du clan tuyuka *Opaya*, présente une situation de co-résidence avec quelques affins *bará*, ce qui est également le cas des Tuyuka de l'Inambu (communauté de Puerto Esperanza et Belén), contexte qui fait entrevoir, au vu de la composition des groupes locaux des autres populations tukano orientales de la région, une généralisation de la situation de co-résidence entre affins à l'échelle du haut Rio Negro brésilien.

l'aversion des Tuyuka à la co-résidence avec les affins²³⁰: « En ce qui concerne les tuyuka, nous constatons un clair évitement de la cohabitation avec les alliés, qui n'est tolérée que de façon provisoire » (Cabalzar, 2009 : 224). Et il ajoute : « la relation avec les affins est marquée par des différences rarement surmontables, en plus d'être conçues comme une situation défavorable et indigne. Un dicton tuyuka dit qu'un homme est ami de seulement un de ses *beaux-frères*, et non des autres, et vice-versa » (*idem* : 208).

- une autre spécificité des Tuyuka relevée par Cabalzar est l'importance des relations de co-affinité, qui permettent de relier des groupes de descendance (ou sibs entiers) tuyuka distants entre eux. Cabalzar engage ainsi une discussion sur le thème de l'affinité potentielle – thème traité notamment par Viveiros de Castro (1993) et Overing (1983) – en proposant un modèle tuyuka comme alternatif à l'idée de ces auteurs qui caractérisent, chez les peuples amazoniens, des mécanismes d'affinisation des consanguins distants et de consanguinisation des affins réels. Selon Cabalzar, dans le cas tuyuka « les données présentées ici convergent vers l'idée que l'agnation est également un moyen de résoudre la relation proche/lointain. De plus, les consanguins distants ne sont pas affinisés, de même que les affins proches ne sont pas consanguinisés terminologiquement. [...] Au lieu de consanguiniser les affins, du fait qu'ils sont dans position marquée d'altérité, ce qui est fait consiste à les maintenir comme ils sont, et à "reconsanguiniser" les consanguins. » (*idem* : 245-246).

Cas Tuyuka et Makuna : différences et points communs

Afin de caractériser la spécificité des Tuyuka dans le contexte du nord-ouest amazonien, Cabalzar se place en opposition vis-à-vis de l'analyse qu'Århem (1983) fait des Makuna. Selon ce dernier, l'analyse de l'organisation sociale makuna fait ressortir les relations d'alliance comme primordiales au-delà du groupe résidentiel et suggère une idée de consanguinisation

²³⁰ Cette aversion semble valoir pour l'ensemble des peuples tukano oriental, et même, au niveau régional (haut Rio Negro), puisqu'en ce qui concerne les Curripaco, Journet (1995) soulignait également que la co-résidence entre collectifs affins, bien qu'existante, est conçue comme source de conflits.

des affins. Cabalzar, au contraire, considère la descendance – et son extension dans la co-affinité – comme principe structurel du groupe, et place l'alliance en second plan.

Il me semble cependant possible de faire une lecture qui rassemble les analyses des deux auteurs au lieu de les séparer, et ce pour deux raisons :

Premièrement, il est possible de constater dans l'analyse de Cabalzar que, mise à part la place de l'agnation, l'alliance semble être un élément structurel peut être aussi important que la descendance dans la formation et la continuité des groupes tuyuka. Du point de vue théorique, l'auteur propose, d'ailleurs, d'aller au-delà de la « solution proposée par Århem » qui attribue la tension entre descendance et alliance à un supposé écart entre idéologie et pratiques effectives, et ce en étudiant les principes d'alliance et de descendance comme présents dans toutes les sphères des organisations sociales tukano oriental (2009 : 115).

Du point de vue ethnographique, Cabalzar observe que « dans le contexte tuyuka, les relations d'alliance, en tant que formatrices de groupes locaux, peuvent être caractérisées de deux manières : (1) formant des groupes locaux de courte durée ; (2) reliant des groupes domestiques isolés, qui ne possèdent plus de centre de référence » (Cabalzar, 2009 : 211). Au sujet de la co-affinité, il ajoute qu'« en général, ce sont ces relations qui permettent une certaine stabilité des groupes locaux formés par des membres de différents sibs, générant des attitudes de solidarité » et que « du fait que la co-résidence indique la proximité sociale, on constate que la plus grande partie des groupes locaux tuyuka [...] restreignent la présence de parents (autres tuyuka) distants, et laissent de l'espace pour les affins, avec lesquels ils maintiennent des relations d'alliance plus étroites » (*idem* : 245).

Au sujet de la formation de la communauté de São Pedro, groupe important des Tuyuka du fleuve Tiquié, l'auteur montre que les relations d'alliance peuvent être conçues comme ciment de la socialité entre co-résidents : « La connexion entre les groupes domestiques, au-delà des relations de parenté basiques, [...] se réalise en conformité avec les relations d'alliance. Ce sont celles-ci qui soutiennent les relations de parenté agnatiques, qui sont peu opérationnelles. [...] Elles sont représentées par un réseau d'affins *Bosoa* de Caruru-Cachoeira. Le sens d'« être tuyuka » – parler la même langue et avoir une idée d'ancestralité

et de descendance commune – est fondamental en ce qui concerne la sphère rituelle et cosmologique, mais n'est pas suffisant pour maintenir des relations sociales quotidiennes, de co-résidence. [...] C'est là où s'insèrent les relations d'affinité et, plus important, de co-affinité » (*ibid* : 249).

Deuxièmement, malgré l'apparente opposition du point de vue théorique, l'analyse des deux auteurs se rejoint notamment sur deux points, à savoir :

- au sens généalogique, on constate, dans les deux cas, une grande proportion de mariages avec la **cousine croisée bilatérale**.

- du point de vue de la **distance** entre les conjoints, les deux auteurs observent une tendance (pour ego masculin) à choisir une épouse provenant d'une zone que l'on pourrait qualifier d'**intermédiaire**, c'est à dire au-delà du groupe résidentiel (Århem, 1983) ou groupe local (Cabalzar, 2009), mais qui se situe dans une aire géographique assez proche et contiguë, appelée « groupe local » dans le cas d'Århem, et « nexus régional » dans le cas de Cabalzar.

Il n'est pas question de nier les contrastes et l'on peut par ailleurs considérer, rejoignant les considérations de Cabalzar, que les Makuna auraient tendance à se marier plus proche que les Tuyuka, dans la mesure où dans le cas des premiers il n'y a pas de stricte exogamie linguistique, et où l'on peut considérer que l'aire préférentielle d'alliance, située à une distance intermédiaire, serait d'une étendue plus limitée pour les Makuna. Cependant, l'importance de l'alliance chez les Tuyuka, minimisée par Cabalzar du point de vue de ce que l'on pourrait qualifier d'idéologie sociale tuyuka, est pourtant bien apparente dans son analyse des dynamiques caractérisant les relations au niveau de collectifs « réels ».

De plus, les deux points communs relevés dans l'analyse des deux auteurs, concernant les réseaux d'alliances matrimoniales, pourraient être révélateurs d'une logique de l'alliance commune aux peuples tukano oriental en général, et même peut être une continuité vis à vis des peuples amérindiens d'Amazonie de façon plus large. Cette logique consisterait en une définition de la juste distance dans les unions matrimoniales et dans les relations aux affins, point qui sera développé davantage dans la seconde étape de la présente réflexion.

L'alliance dans le nord-ouest amazonien : spécificités et points communs avec d'autres régions d'Amazonie

Une logique de l'alliance propre aux populations du nord-ouest Amazonien

a) Importance de l'alliance du point de vue du mythique, rituel et sociologique

En ce qui concerne les caractéristiques propres aux peuples de la famille tukano oriental, on peut noter l'importance du voyage fluvial et du territoire (notamment des lieux comme les rapides), la hiérarchie ou séniorité des sibs étant elle-même liée à la position des groupes le long des rivières, une position sur un cours d'eau plus grand, en aval, et/ou au niveau de rapides – assurant des déplacements par voie fluviale plus aisés – étant liée à un statut supérieur. Les peuples tukano sont en effet des peuples de la rivière, et leurs mythes d'origine, communs, sont liés au voyage et ont une forte signification spatiale. Ils retracent le déplacement de l'anaconda ancestral le long du Fleuve de Lait, d'est en ouest puis d'ouest en est, ponctué par l'apparition, géographiquement située en des « maisons de transformations » (*Pamuri Wiseri*) de l'humanité primordiale, celle des langues et collectifs distincts en différents lieux « sacrés » (voir **chapitre 2** de la présente étude). De nos jours, le déplacement des collectifs pour des visites, fêtes, échanges commerciaux et matrimoniaux est toujours un élément central pour la dynamique sociale de ces populations.

Ainsi, le fait d'établir et de maintenir des réseaux d'alliances matrimoniales avec des groupes affins, vivant dans des aires distantes (mais pas trop) offre la possibilité de déplacements pour des fêtes et pour des échanges matériels. Dans le cas d'expéditions en vue d'un échange matrimonial telles qu'elles ont été décrites par Goldman (1963), un groupe s'installe pour un temps avec ses affins et les deux collectifs vivent ensemble, participant aux activités locales comme s'ils étaient dans leur propre communauté, le temps pour chacun d'évaluer respectivement les futurs époux et pour les deux individus concernés par l'union potentielle de tester leurs affinités respectives. Le fait d'avoir des parents dans des communautés proches ou distantes offre à ces populations la garantie de points d'ancrage où ils peuvent être reçus et se loger lors de longs voyages, et même d'y vivre à plus long terme en participant aux activités locales. Au vu des motifs qui viennent d'être évoqués, il semble

donc justifié de considérer que l’alliance (et les relations aux affins) – bien qu’elles semblent avoir, selon l’analyse de plusieurs auteurs, une place secondaire par rapport à la descendance et du point de vue idéologique pour les peuples tukano – soit en réalité un élément essentiel pour ces populations du point de vue sociologique (étant lié au voyage, à la production d’artisanat et de nourriture pour des échanges), ainsi que du point de vue mythique et rituel.

b) Liens entre hiérarchie²³¹ et alliance

De façon commune en ce qui concerne les peuples tukano, l’alliance paraît être intimement liée à un autre aspect très caractéristique de leur organisation sociale, à savoir ce qui a été désigné classiquement par hiérarchie, et ce lien peut être observé sous plusieurs aspects. Le premier aspect qui lie alliance et hiérarchie dans le nord-ouest de l’Amazonie est la règle des classes de générations mise en lumière, notamment, par Chernela (1993) au sujet des Wanano. Cet aspect ayant déjà été largement traité (voir, entre autres, Cabalzar, 2009), je me contenterai ici de synthétiser la thèse de l’auteure, qui consiste en l’idée que les sibs de chaque groupe linguistique (Tuyuka, Barasana, etc.) ou les sous-ensembles exogamiques de sibs qui les composent organiseraient leurs alliances matrimoniales avec les sibs affins selon un modèle où les deux sibs formant une alliance occuperaient une position hiérarchique semblable vis-à-vis de leur groupe linguistique respectif.

²³¹ Nous ferons ici par commodité l’usage du terme hiérarchie, employé dans les études classiques sur l’organisation sociale des peuples tukano orientaux, tout en rappelant que ce concept constitue une mauvaise traduction de la pensée et de la vie socialité native. Ce que l’on désigne habituellement par hiérarchie correspondrait chez ces populations à un principe qui ne saurait être comparé aux hiérarchies telles qu’elles sont conçues et pratiquées dans les sociétés occidentales, notamment dans les institutions (travail, religion, armée, lieux d’enseignement, etc.) Chez les Tukano orientaux, ce principe complexe, tant du point de vue sociologique que politique et cosmologique, est lié au processus mythique et historique d’apparition et de relations entre groupes de descendance (sibs), et comporte un mouvement interne de réversibilité ou d’inversibilité. Des concepts tels que celui de séniorité (Pedroso, 2019), d’échelle d’authenticité ou encore de degré de *considérations* pourraient, à juste titre, rendre compte d’une façon plus appropriée des modes de classement et de la définition des relations qui en découlent chez les Tuyuka et leurs voisins tukano orientaux (voir à ce sujet le **chapitre 4** de cette thèse). Le concept de *préséance* pourrait constituer une traduction plus appropriée de ce phénomène sociologique, cosmologique et politique complexe, puisqu’il rend compte d’une idée de classement à multiple facettes, n’impliquant pas nécessairement un organigramme figé et formel.

Le second aspect qui relie alliance et hiérarchie se construirait autour des notions de spatialité et de prestige. En reprenant l'analyse faite par Cabalzar (2009) au sujet des Tuyuka, l'auteur postule l'existence de différents « environnements sociaux » (*ambientes sociais*) liés à l'agnation et à l'alliance. Il existerait, dans le cas des Tuyuka, d'un côté des environnements sociaux plus centraux, où résident des sibs de haute hiérarchie, et où les groupes résidentiels sont d'avantage rassemblés par le principe de l'agnation, évitant la co-résidence avec des affins. D'un autre côté, on trouverait des environnements sociaux périphériques, où résident des sibs de plus basse hiérarchie, et qui auraient tendance à s'organiser davantage autour de l'alliance, acceptant – ou plutôt se résignant, si l'on suit la thèse de l'auteur selon laquelle la co-résidence avec les affins est vécue négativement – à vivre avec leurs affins.

Le lien entre alliance et hiérarchie ou séniorité, dans ce cas, caractériserait des groupes âgés vivant loin de leurs affins, et par conséquent devant réaliser de longs voyages pour leur rendre visite, et des groupes cadets vivant à proximité ou même avec leurs affins. Cette idée pourrait correspondre à l'idéologie de séniorité des sibs, héritée d'une époque de conflits guerriers où les sibs âgés correspondaient aux chefs et aux maîtres de cérémonies, dont on peut considérer qu'ils auraient tendance à vivre dans des zones plus centrales (plus protégées) et à réaliser des expéditions lointaines chez leurs affins hostiles. Les sibs guerriers résideraient dans des zones intermédiaires, souvent à proximité de l'embouchure des cours d'eaux, et seraient chargés de protéger les aînés (voir Pedrosa, 2019, en ce qui concerne les Cubeo). Les sibs cadets, quant à eux, résideraient dans des zones plus proches des affins, du fait qu'en tant que « serviteurs » ils ne prendraient pas l'initiative d'organiser des expéditions guerrières à destination de zones lointaines. Cette idée correspond également à la disposition idéale des sibs de plus basse hiérarchie dans des zones plus reculées (proches des sources et sur des petits cours d'eau), et donc moins propices à la mobilité.

Cependant, l'organisation d'ensemble de sibs en cinq rôles de spécialistes (chefs, danseurs, guerriers, chamanes et servants) ainsi que la répartition géographique selon la hiérarchie – si tant est qu'elles aient existé – ne semblent plus être en vigueur chez les populations tukano oriental du Vaupés brésilien, au moment de la présente étude (2012 -

2018), de même que les conflits guerriers entre groupes linguistiques ou phratries. L'intérêt n'est donc pas ici de tenter une reconstitution historique qui relèverait de la spéculation du fait du manque de sources fiables, comme le remarquait déjà Goldman (1963). La réalité actuelle de l'organisation sociale, démographique et géographique des peuples tukano semble plutôt, de manière générale, être caractérisée par des collectifs « mixtes » (du point de vue des segments de sibs qui les composent, liés par agnation et/ou affinité), dont la localisation est le résultat d'une histoire complexe de déplacements, liés aux relations entre collectifs autochtones et aux contacts, hostiles, avec les « Blancs », brésiliens ou colombiens.

Ce qui me semble révélateur dans le lien possible existant entre hiérarchie ou séniorité, spatialité-mobilité et alliance, est plutôt le fait qu'il révélerait, dans la vision du monde et la socialité tukano, une idée de prestige lié à la mobilité²³² et aux relations entretenues avec des alliés distants (à l'origine, hostiles), et que ce prestige serait le propre de personnes et de collectifs de « rang plus élevé ». Dans cette perspective, l'alliance, bien que considérée comme secondaire dans le discours natif et dans l'analyse de certains chercheurs, aurait bien une importance dans le prestige et la socialité des peuples tukano. Il serait, en outre, intéressant de soulever la question – qui n'est pas posée par Cabalzar dans son étude – de l'existence d'un tel schéma d'environnements sociaux chez d'autres peuples tukano que les Tuyuka – ce qui pourrait confirmer l'hypothèse proposée par l'auteur. Dans la suite de la **partie III**, il sera question d'analyser les alliances de différents sibs tuyuka dans une perspective dynamique, et on verra à quel point la question des migrations, celle de se marier

²³² Cette idée est confirmée par l'observation parmi les Tuyuka du haut Tiquié (São Pedro) des nouvelles figures de prestige politique que sont les dirigeants d'associations autochtones, les professeurs et les *capitão*. En effet, le budget dont disposent ces différentes personnes (en majorité des hommes) est employé avant tout dans l'intention d'accroître la mobilité, principalement à travers l'achat de combustible, d'embarcations et de moteurs performants, offrant la possibilité de déplacements de plus en plus rapides et fréquents entre la communauté et la ville, parfois sans motif particulier, pour « se promener » comme l'expriment souvent les Tuyuka quand je les questionne sur le motif de leurs voyages à la ville. De même que, pour certains peuples d'éleveurs, la taille du troupeau est critère de prestige, chez les Tuyuka des années 2010, il semblerait que le prestige ne soit plus tant, comme l'ont relevé les auteurs « classiques » (Goldman, 1963), de posséder de grands jardins affins d'organiser de grandes fêtes de caxiri, mais bien de posséder embarcation, moteur et essence qui augmentent la mobilité et les contacts à des lieux distants, géographiquement, mais qui figurent tous dans l'espace mythique.

« proche » ou « loin » et celle du choix des alliés semble être décisive dans la pensée et la pratique sociale des collectifs en question, participant à la construction des collectifs et de leur prestige politique²³³.

c) Le « lieu » des relations d'alliance : sibs et groupes de résidence

Les contradictions que l'on trouve dans les analyses des différents auteurs sur le Rio Negro sont le résultat, à mon sens, de deux attitudes analytiques liées. La première est un problème d'échelle, la seconde liée à une volonté de définir des essences socio-culturelles et des collectifs purs.

Premièrement, il me semble que les chercheurs se placent à une échelle soit réduite, celle du groupe local, soit à une grande échelle, celle des groupes linguistiques ou des phratries, sans réussir à faire le lien entre les différents niveaux. Ainsi, en cherchant à définir des logiques d'alliance de groupes linguistiques (Tuyuka, Bará, Makuna, etc.) l'anthropologue, avec sa volonté de faire une monographie d'un groupe défini, en plus d'imposer une catégorie d'identité collective souvent extérieure et mal appropriée aux identifications natives, se place à un niveau qui n'a pas nécessairement de sens sociologiquement et culturellement, et c'est ce qui constitue le deuxième point de ma critique.

Comme l'ont conclu la plupart des auteurs, l'unité sociologique de référence et d'identification qui semble faire sens pour les peuples Tukano est le sib, et à plus forte raison la communauté (groupe local ou résidentiel) telle qu'elle est définie, par exemple, par Goldman (1963). Ces deux ensembles sont idéalement co-extensifs, le sib étant défini par le passé comme groupe vivant ensemble dans la grande maison (*basawi* ou *maloca*), et l'idéal

²³³ Comme on le verra dans le chapitre suivant, se marier proche et se marier loin peuvent être des aspects de l'alliance matrimoniale qui augmentent le prestige des sibs aînés ou cadets. Ainsi, des groupes tuyuka « aînés » comme les *Porõparamerã* et les *Opaya* se marient de façon importante aux non amérindiens (Blancs), ou à des alliés distants (Baniwa, Cubeo) d'une part, mais aussi, d'autre part, à des alliés Tukano proches. Par ailleurs, des sibs tuyuka de « basse hiérarchie », comme les *Wisetutiria*, semblent suivre la même politique d'alliance et occupent des territoires plus en aval (*Dasia Pakara*, *Wese*), ce qui leur octroie un accès privilégié à ces catégories d'alliés « prestigieux » que sont les Tukano et les non amérindiens.

de résidence commune est sensé persister de nos jours malgré l'habitat dispersé en maisons séparées de familles nucléaires. Si le sib et la communauté de résidence sont des groupes qui ont du sens sociologiquement et culturellement du point de vue natif, il semble logique qu'en ce qui concerne l'alliance, ce soient les relations entre sibs ou entre groupes locaux (de résidence) qu'il faille étudier de façon prioritaire, sans pour autant évidemment les détacher du contexte plus large de relations entre collectifs plus étendus.

L'argument que je propose est donc que l'étude des relations d'alliance, dans le cas des collectifs tukano oriental, a du sens seulement si elle prend en compte des réseaux d'échange complexes, dont les unités de base sont les sibs ou des segments de sibs, restant à définir de façon précise ces collectifs du point de vue de la co-résidence, de la généalogie, de l'idéologie de descendance commune, de l'inclusion de groupes extérieurs et des fissions internes. C'est à mon sens, l'étude de ces réseaux d'alliance – que l'on s'efforcera d'appliquer à l'analyse du corpus dans le chapitre suivant (**chapitre 9**) – qui permettra de comprendre l'articulation entre des collectifs locaux et des collectifs plus étendus (phratrie, groupe linguistique) et la définition des identités (proches ou distants). Dans une telle perspective, les consanguins ne restent peut-être pas consanguins de façon immuable dans le temps et dans l'espace, et il en irait de même en ce qui concerne les affins.

L'alliance en Amazonie : la juste distance et le maintien de l'altérité

Comme il apparaît dans le cas des Tuyuka et des Makuna, bien que les terminologies²³⁴ et les modalités d'alliance varient, il semblerait que les peuples tukano aient tendance à trouver leurs affins dans des zones que l'on pourrait qualifier d'intermédiaires, ni trop proches ni trop lointaines. Par conséquent, ce qu'expriment les formes d'alliance des Makuna, des Tuyuka, et par extension des autres populations tukano oriental, n'est-ce pas – comme c'est le cas pour beaucoup de populations amérindiennes des basses terres amazoniennes – le fait qu'il faut se marier à la juste distance, ni trop proche ni trop distant ? L'idéal serait ainsi de se marier avec des personnes appartenant à une catégorie comprenant

²³⁴ Au sujet des terminologies de parenté tuyuka et makuna, voir le **chapitre 11** de la présente étude.

un principe de différence : les épouses idéales sont des étrangères (*apemasō*)²³⁵, parce qu'elles parlent une autre langue (cas Tuyuka) ou parce qu'elles appartiennent à un sib d'une autre phratrie (cas Makuna et Cubeo).

Une conception et pratique qui illustre bien cette idée et qui est relatée chez tous ces groupes est le modèle du mariage par rapt²³⁶ qui, s'il ne correspond pas nécessairement à une pratique réelle (Åhrem, 1981), est ou était mis en scène comme « rituel d'abduction » (Goldman, 1963). Le « drame du mariage par capture » démontre l'attachement de la jeune femme à son sib et la réaction des parents à son départ (Cabalzar, 2009 : 75). Cette dramatisation exprime bien que l'on cherche idéalement son épouse dans un groupe étranger, hostile, et que c'est un acte guerrier que de prendre son épouse. On verra, d'ailleurs, dans le **chapitre 10**, que la « brutalité » était – et semble être encore – un aspect constitutif de la pensée et de la pratique tuyuka du mariage à travers le temps, et que cette « brutalité » rime avec altérité. En effet, le mode de mariage par capture, plus ou moins mis en scène, et qui s'adapte au contexte de l'époque, sublime l'altérité de la captive vis-à-vis du groupe de son futur époux, faisant d'elle en même temps une épouse « autorisée » car

²³⁵ Terme qui traduit le concept natif de *numiãyere* littéralement « prendre les femmes de force », en langue tuyuka, voir l'entretien avec Geraldino retranscrit dans le présent chapitre.

²³⁶ Selon Lasmar (2005 : 109-110) : « bien que sur le Vaupés le mariage proche ait le statut de modèle générique, le symbolisme construit autour de l'alliance avec des étrangers y est assez présent pour influencer sur la façon dont le mariage en lui-même est conçu. La quête de la future épouse dans sa communauté d'origine, même si elle a lieu suite à des négociations et des accords, assume le plus souvent, dans le discours des Indiens, l'aspect d'un acte de capture. Quand ils discutent au sujet des dimensions sociologiques du mariage, ils mentionnent fréquemment le vol des femmes, bien qu'ils renvoient cette pratique au passé. Ces épisodes sont généralement décrits de la façon suivante : en pleine nuit, un groupe d'hommes, formé généralement par des parents agnatiques du futur marié, s'introduisait dans la maison et s'emparait de force de la jeune femme, l'emportant au port où ils avaient amarré leurs pirogues. Quand les parents de la jeune femme s'apercevaient de la situation, ils se précipitaient en direction des rives, où avait lieu une lutte entre les deux groupes. Il est probable que, par le passé, de tels actes de capture fassent partie d'un modèle de socialité chez des groupes qui entretenaient entre eux des rapports guerriers, mais en ce qui concerne les temps plus récents, un tel événement doit être conçu comme l'expression de la suspicion et de l'antagonisme latent entre affins (Jackson, 1963 : 134) ».

étrangère et une proche parente en devenir, qui va passer par un processus de familiarisation où la figure de la belle-mère est centrale (voir **chapitre 10**).

Toutefois, les affins ne sont pas de complets étrangers, mais idéalement et du point de vue sociologique des groupes avec qui l'on entretient depuis plusieurs générations des échanges matrimoniaux. C'est ce que montre la tendance à la répétition de l'alliance d'ego masculin avec le groupe de descendance dont est issue sa mère, observé notamment par Goldman (1963), ou encore la récurrence du modèle matrimonial de l'échange de sœurs. Ces relations avec les affins entraînent également des échanges matériels, de biens alimentaires et manufacturés, notamment entre le beau-fils et la belle-mère, ou des échanges commerciaux au niveau des groupes. Indépendamment des considérations de langue, de « tribu » ou d'« ethnies » (catégories souvent relevées comme inadéquates par les anthropologues eux-mêmes), chaque sib aurait ainsi son ou ses sibs alliés préférentiels, par exemple, de nos jours, les Tukano du sib *Bosoa* pour les Tuyuka du sib *Opaya*, ou encore le sib *Byowa* pour le sib *Bahukiwa* dans le cas Cubeo (Goldman, *idem*). Ces relations plus locales et de dimension plus restreinte entre sibs, segments de sibs ou groupes résidentiels, qui sont dynamiques et évoluent dans le temps, pouvant s'intensifier ou se rompre, sont, il me semble, bien plus significatives que les relations entre groupes linguistiques au sens large, bien qu'à ce dernier niveau des tendances intéressantes se dessinent, effets cumulés des arrangements plus locaux, comme le fait que les Tukano semblent être, de loin, les alliés préférentiels des Tuyuka (voir **tableaux 30 et 31** des alliances entre groupes linguistiques).

C'est sur ce point, à savoir la définition de la juste distance des affins et le maintien de relations d'échanges matrimoniaux entre sibs distincts et plus ou moins distants, que l'on peut, à mon sens, rapprocher le cas du nord-ouest amazonien des autres régions d'Amazonie étudiées par des auteurs tels que Viveiros de Castro (1993, 2008), Taylor (1994) et Coelho de Souza (2004). En effet, bien que l'idée de consanguinisation des affins ne s'applique pas, à première vue, au cas du nord-ouest amazonien²³⁷, l'idée que la relation type entre collectifs

²³⁷ Comme on l'a vu dans le **chapitre 6**, des procédés chamaniques (incantations préalables aux événements festifs) et onomastiques ou terminologiques (relation de parrainage ou *compadrio*,

amérindiens soit la relation entre « beaux-frères » (*cunhados*) comme le pense Viveiros de Castro a du sens dans le contexte des peuple tukano oriental, dans la mesure où il existe des relations entre sibs affins, qui se considèrent collectivement les uns les autres en tant que « nos beaux-frères ».

Dans le cas Tuyuka, Cabalzar observe que le terme employé pour désigner les affins, *wedeapuri basoka*, signifie « gens avec lesquels on peut parler, dialoguer », dans le sens « gens avec lesquels on peut se marier » (maintenir des relations conjugales). Les affins ne sont peut-être pas consanguinisés (ce qui est discutable si l'on se place d'un point de vue diachronique plus ample²³⁸), mais ils restent, en tant que ce que l'on peut qualifier d'« étrangers partiels », des groupes essentiels à la constitution des collectifs tukano, comme il est exprimé dans les mythes et réitéré dans les discours rituels. De même que pour de nombreux collectifs amérindiens, les Tuyuka et autres peuples tukano seraient donc en quelque sorte friands d'une altérité irréductible, d'une différence nécessaire, à la base de toute relation et de toute construction individuelle ou collective, que l'on trouve dans la figure de l'affin, sans lequel le groupe – bien que basé sur une idéologie de descendance – ne pourrait toutefois pas se construire et se maintenir, thème classique de l'ethnologie portant sur les populations amérindiennes d'Amazonie, en particulier Tupi.

comme on le verra dans les **chapitres 11 et 12**) semblent aller dans le sens d'une consanguinisation des affins.

²³⁸ Bien que les affins ne soient pas apparemment consanguinisés lorsque l'on se place dans l'environnement du groupe local et dans la période de temps classique d'une étude ethnographique, on peut considérer que des processus de consanguinisation – au niveau de l'organisation sociale, cette fois – ont lieu à plus long terme. Cette idée s'exprime notamment dans la composition dynamique par fusion et fission des collectifs dans le nord-ouest amazonien, comme le montre Goldman dans son étude des Cubeo (1963). L'auteur suggère en effet que de nombreux sibs cubeo semblent être à l'origine des groupes Maku ou même Baniwa qui auraient été intégrés en tant que sib Cubeo. Dans cet optique – et dans la mesure où les processus décrits par Goldman pour les Cubeo semblent exister également chez d'autres peuples tukano oriental, comme il est visible dans de nombreux récits (tuyuka, entre autres) portant sur des collectifs dont l'origine est incertaine et/ou qui sont désignés comme ayant été « adoptés » – les collectifs *rio-negrinos* peuvent être vue comme composites et en transformation, et non comme des groupes de descendance « purs » et fixes.

Réflexions synthétiques sur le thème de la descendance et de l'alliance

Au cours de la réflexion menée jusqu'à présent, le thème de l'alliance a été brièvement traité dans une perspective comparative à différents niveaux, du plus particulier au plus large, en passant de collectifs spécifiques appartenant à la famille linguistique tukano oriental (Tuyuka et Makuna notamment), à un ensemble régional, le nord-ouest amazonien, pour aboutir à des traits caractéristiques de l'alliance communs à une aire plus ample qu'est l'Amazonie. L'objectif n'a pas été d'effacer les différences socio-culturelles qui existent et sont bien réelles, autant à des échelles plus locales que dans des environnements plus étendus. L'enjeu a été plutôt de repenser le thème de l'alliance en modifiant certains paramètres que sont justement l'échelle spatiale, la donnée temporelle et la définition des identités collectives.

La piste ainsi obtenue et qui se révélera utile, je l'espère, pour la suite de la réflexion de la présente étude, se base sur le fait suivant : la définition des collectifs, restreints ou étendus, et de leurs relations entre eux, acquiert un nouveau sens suivant l'approche, qu'elle soit ponctuelle et limitée dans l'espace, ou plus globale (s'intéressant par exemple à des réseaux) et diachronique.

C'est en alliant ces deux types d'approche que l'on peut observer, en ce qui concerne l'alliance et d'autres phénomènes, des configurations distinctes sur le plan sociologique et culturel, mais aussi des significations plus profondes, plus structurelles. Ainsi, la relation d'affinité, bien qu'elle prenne des formes variées selon les populations amérindiennes, ne semble jamais dépourvue de sens et d'intérêt lorsqu'il s'agit de la constitution des collectifs et de leurs liens entre eux.

2) Transformations de l'alliance du point de vue des Tuyuka

Le mariage des anciens, celui de la génération des 40-60 ans et le mariage des jeunes

Comme il apparaîtra dans les récits de mariage et les entretiens retranscrits en **annexes 3 à 10** et commentés dans le **chapitre 10**, les discours de mes interlocuteurs révèlent, en partie, les idées que se font certains hommes et femmes tuyuka et tukano à propos du mariage et mettent en lumière, de façon synthétique, trois époques que l'on définira ici provisoirement et de façon idéalisée, et qui seront nuancées grâce à une analyse plus fine des discours sur le mariage des « anciens » et celui des « jeunes » recueillis lors d'entretiens cités plus loin.

Il est ainsi possible de distinguer, à la manière dont l'ont fait certains de mes interlocuteurs tuyuka et tukano, premièrement, l'époque des « anciens » (hommes et femmes nés entre le début du siècle et les années 1930, avant l'arrivée des missionnaires salésiens ou dans les premières années de leur installation), dont très peu sont encore en vie au moment de mon enquête. Deuxièmement, l'époque de la génération des 40-70 ans (hommes et femmes nés entre les années 1940 et 1970), qui ont connu les études à l'internat avec les prêtres et qui n'ont souvent pas étudié au-delà du collège (*ensino fundamental*). Troisièmement, celle des jeunes (20-30 ans) et, plus récemment celle des adolescents ou des jeunes mariés, qui étudient souvent en ville, allant pour la plupart jusqu'au lycée (*ensino médio*) et poursuivant pour certains jusqu'aux études supérieures.

Bien qu'il soit arbitraire de délimiter ces trois époques de façon stricte, j'ai pu percevoir dans les discours et les récits de mariage des traits caractérisant les mariages des hommes et des femmes de chacune de ces trois époques (voir récit de Mandu, **annexe 3**).

Ainsi, le mariage à la « mode des anciens » est apparu comme basé sur le modèle du rapt, ou encore sur l'arrangement d'un mariage entre affins proches, où c'est le père du futur marié qui va demander la main de l'épouse de son fils aux parents de cette dernière, et dont

l'idéal est l'échange des sœurs ou le mariage avec la cousine croisée²³⁹. À première vue, le modèle du rapt, c'est-à-dire de la capture de la future épouse (cf. **figure 3** ci-dessous), semblerait caractériser la relation avec des affins distants, et serait opposé en cela au mariage avec des affins proches, caractérisé par un processus de négociation pacifique (cf. **figure 2** ci-dessous) et l'échange de sœur ou le mariage avec la cousine croisée patrilatérale (FZD) ou matrilatérale (MBD), comme le soutient Århem (1981). Cependant, comme l'a bien montré Lasmar, une telle opposition n'est pas évidente si l'on se penche sur les modes de pensée et d'action autochtones en ce qui concerne l'alliance matrimoniale, qui semble concevoir une « condensation » de ces deux modèles suggérant une ambiguïté inhérente à l'alliance matrimoniale²⁴⁰.

²³⁹ Selon Lasmar (2005 : 106-108), « un des principes directeurs de l'alliance matrimoniale sur le Vaupés [...] est l'idéal de mariage des cousins croisés bilatéraux, l'échange de sœurs réelles étant vu comme le cas le plus parfait de l'échange symétrique (cf. Goldman, 196 : 122,137 ; C. Hugh-Jones, 1979 : 85). En adoptant le point de vue masculin (étant donné que dans la plupart des cas on s'attend à ce que la famille du fiancé prenne l'initiative de la transaction), dans le mariage idéal un jeune homme se marie à sa cousine croisée qui, en raison d'un échange de sœur réalisé à la génération précédente est, en même temps, sa FZD et sa MBD. [...] Dans tous les cas, les autres échanges matrimoniaux, dans lesquels on échange des sœurs classificatoires ou dans lesquels on attend une génération pour que la transaction soit conclue (Jackson, 1983 : 127) nous renvoient au modèle de l'échange symétrique. Dans la pratique, l'idéal générique de se marier proche assume la forme d'une hiérarchie de préférences, présentée par C. Hugh-Jones (1979 : 85) : l'épouse préférentielle serait la cousine croisée patrilatérale généalogiquement proche (FZD), suivie par la cousine croisée matrilatérale généalogiquement proche (MBD), les deux étant suivies par les autres cousines croisées classificatoires. La préférence pour la FZD s'explique justement par la prédominance du principe de l'échange symétrique. Ce mariage est vu comme la continuité et le bouclage d'un échange réalisé quand FZ a été cédée à la génération antérieure. Le mariage avec la MBD, quant à lui, semblerait répéter le mariage de M, caractérisant ainsi un échange unilatéral et étant pour cela moins valorisé dans l'échelle de préférence. Il est aussi important de recevoir une autre femme en échange d'une femme qui a été cédée que de céder une femme pour une autre reçue, et l'idéal d'égalitarisme impliqué dans les relations entre groupes d'affins proches contribue à inhiber le procédé auquel les Indiens se réfèrent en tant qu'"être avare de femmes" [*sovinar mulher*] ».

²⁴⁰ Lasmar (2005 : 110-111), afin de mettre en lumière l'idée que des « modèles distincts » caractérisant, d'une part, les « relations entre affins proches » et d'autre part entre « affins distants », s'exprimeraient dans « la forme selon laquelle l'échange matrimonial est décrit dans chaque cas », se base sur l'analyse de « deux dessins sur le thème du mariage, issus d'une série de dix dessins produite par Feliciano Lana, célèbre artiste desana » conçue à la demande de Lasmar et à laquelle l'auteur a annexé des notes explicatives qui ont été l'objet d'une discussion entre l'anthropologue et le dessinateur. Lasmar commente ainsi les deux dessins : « les deux premières scènes se réfèrent, respectivement, aux mariages proche et lointain. Dans le premier type de mariage (**figure 2**),

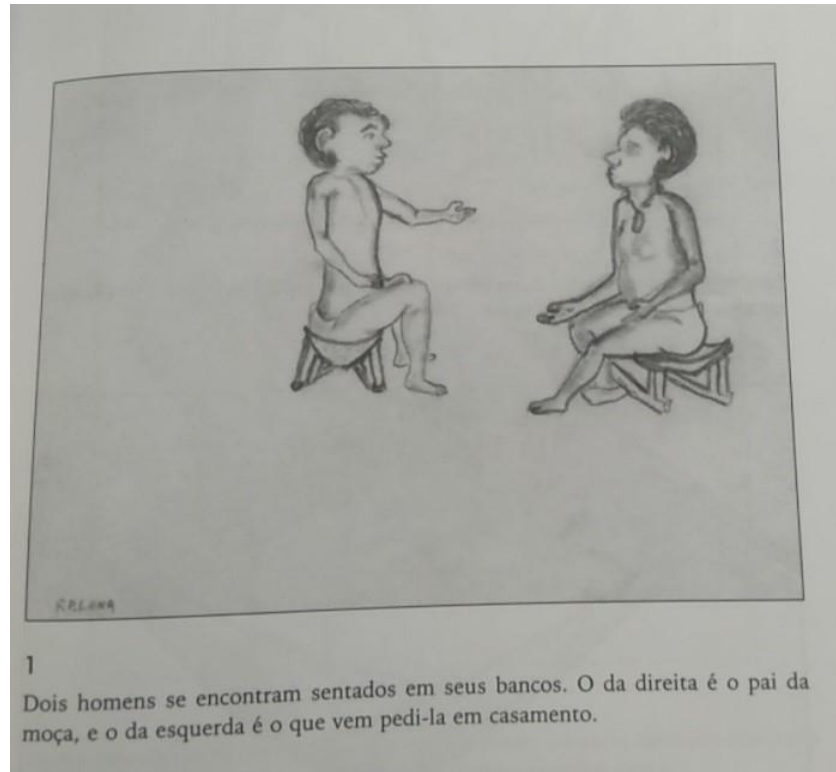


Figure 2 : dessin de F. Lana. « Deux hommes sont assis sur leurs bancs. Celui de droite est le père de la jeune femme, et celui de gauche est celui qui vient la demander en mariage ». (Lasmar, 2005 : 133).

l'échange est réalisé par des familles qui possèdent déjà des liens matrimoniaux antérieurs. Les deux jeunes qui vont se marier sont des cousins croisés et la demande formelle est faite par le jeune homme, ou par son père, au père de la jeune femme. Dans la scène qui représente le mariage avec des étrangers (**figure 3**), la jeune femme est capturée par les compagnons de son futur mari. Au départ, les deux dessins ont été présentés par Feliciano comme la description d'actions réalisées dans le contexte de la même négociation. Dans ses notes, il écrit ce qui suit : "tandis que les deux sont en train de discuter, les compagnons du jeune homme sont en train d'emporter la jeune fille ». La condensation de ces deux types de mariage en un seul événement signale l'ambiguïté inhérente à la situation décrite : même le mariage proche peut être conçu comme une capture. Cependant, aussitôt qu'il a pu discuter du sujet avec moi, Feliciano s'est empressé de m'expliquer que seulement dans la première scène les futurs mariés seraient des cousins croisés ».

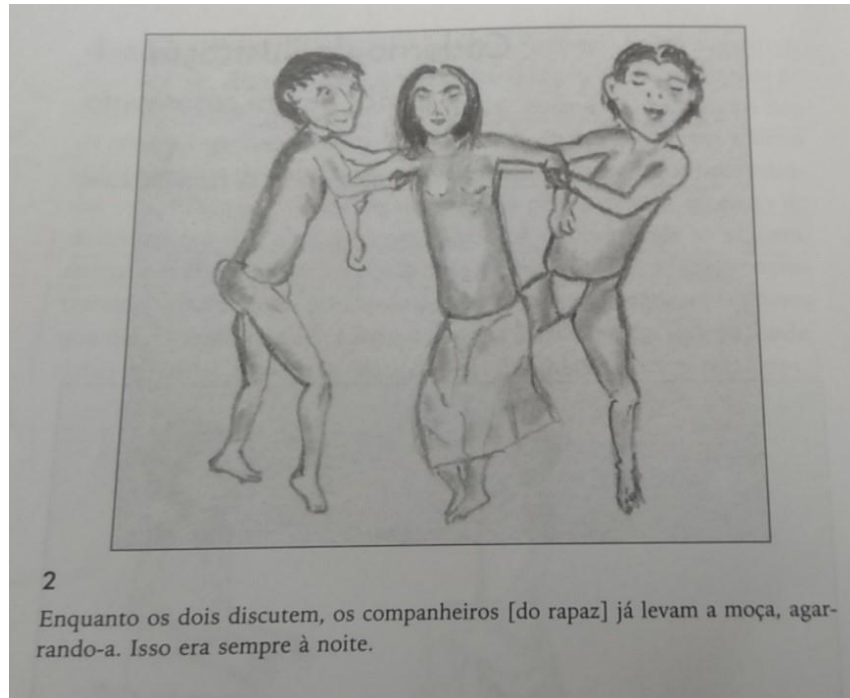


Figure 3 : dessin de F. Lana. « Pendant que les deux discutent, les compagnons [du jeune homme] enlèvent la jeune femme. Cela se passait toujours la nuit ». (Lasmar, 2005 : 134).

Le mariage de la génération des 40-70 ans est apparu comme un événement se décidant à l'occasion des fêtes de boisson – parfois, comme on le verra, sous une forme de capture rappelant sous plusieurs aspects le « modèle des anciens » – ou bien à l'époque de l'internat quand les futurs mariés étaient encore très jeunes (15-16 ans), parfois sous l'influence des religieux. En effet, comme j'ai pu le percevoir au travers du discours de mes interlocuteurs, l'époque des internats de Pari-Cachoeira (Tiquié) et Iauaretê (Vaupés et Papuri) et l'action des missionnaires salésiens ont eu d'une manière directe et indirecte de grandes conséquences sur la transformation des formes de mariage parmi les populations amérindiennes du Tiquié et du Papuri.

D'une manière directe, les missionnaires ont été, d'après les récits faits par mes interlocuteurs, responsables de l'affaiblissement du modèle de mariage traditionnel et des valeurs qui l'accompagnent, et ce pour deux raisons.

Premièrement, les religieux auraient provoqué les premiers mariages entre personnes de même groupe linguistique (notamment entre Tukano), car à la suite d'aventures entre jeunes ayant lieu dans le cadre des missions, les prêtres auraient obligé, dans de nombreux

cas, les jeunes appartenant à la même ethnie à se marier. De surcroît, comme me l'a expliqué un homme tuyuka résidant à São Pedro, en vertu des normes chrétiennes, les prêtres de Pari-Cachoeira ont condamné et interdit, durant plusieurs années, les mariages entre cousins, ce qui a compromis la réalisation de nombreux mariages traditionnels sur le Tiquié et a provoqué une rupture vis-à-vis de l'idéal de mariage ancien.

De manière indirecte, la transformation dans les normes et valeurs ayant trait à l'alliance matrimoniale a été le résultat de la séparation provoquée, dès leur plus jeune âge, entre les hommes et les femmes tukano oriental partant pour les internats et leurs familles d'origine ainsi que de l'éducation qu'ils y reçurent de la part des religieux. Cette époque intermédiaire des mariages est, enfin, marquée par des demandes souvent réalisées directement par l'homme à ses futurs beaux-parents, bien que le père et la mère du futur marié et/ou des parents proches influent encore souvent directement ou indirectement sur son choix.

Enfin, le mariage des « jeunes » comme on le verra dans les différents discours retranscrits ci-dessous, apparaît, à première vue, comme un choix direct des intéressés, échappant dans certains cas au « contrôle » des parents proches, et qui suit une phase de flirt (« *namoro* »). Penchons-nous à présent plus en détail sur ces trois modèles de mariage, et sur les points sur lesquels ils s'opposent et se rejoignent.

Lors d'une conversation en mars 2016 à la maison de Mario – un homme tuyuka du sib *Miño*, né dans les années 1940 et ayant vécu à la communauté de São Pedro avant de venir s'installer à São Gabriel da Cachoeira – celui-ci m'a fait le récit de l'histoire de la formation de São Pedro actuel (voir **chapitre 1**). Il a prononcé à cette occasion une phrase synthétique sur les mariages : « dans le temps, on braquait [*assaltava*] pour obtenir des femmes, de nos jours ce sont les femmes qui courent après les hommes » [*vão atrás dos homens*].²⁴¹ Le discours

²⁴¹ En étant attentif au « portugais des Indiens » (concept dont l'importance a été soulignée par Perrone-Moisés, 2015), j'ai remarqué chez mes interlocuteurs Tuyuka que pour parler du rapt, ces derniers employaient fréquemment le terme « *assaltar* », qui renvoie à un phénomène courant de la violence urbaine et rurale brésilienne : le braquage à main armée de personnes, qui tourne souvent au tragique. On aurait donc là un phénomène linguistique qui traduirait la vision, en miroir, des Amérindiens sur leur propre société et la société brésilienne. Les Tuyuka actuels se positionnent ainsi

de cet homme tuyuka d'âge mûr à propos des façons de se marier reflète le discours de nombreux hommes tuyuka de sa génération et des générations plus jeunes.

La façon dont les anciens « obtenaient » leur épouse est ainsi associée, dans le discours de ces hommes, à un aspect guerrier prononcé – parfois valorisé par mes interlocuteurs, le plus souvent désigné en tant que mœurs « non civilisées » – qui impliquait une grande dangerosité et des risques liés au fait de se marier. Ainsi, comme l'a exprimé Mandu, un homme tuyuka d'une cinquantaine d'années de la communauté de Santa Cruz do Inambu (voir **annexe 3**), le mariage des anciens est conçu – à travers les récits que les hommes des générations contemporaines à ma recherche ont entendu de la bouche de leurs pères et grand-pères – comme un événement de souffrance : « avant, on souffrait beaucoup pour obtenir sa femme »²⁴², qui bien souvent débouchait sur des conflits, directs ou indirects, dont les suites se révélaient parfois tragiques.

Cependant, comme on le verra dans le discours de Marcos (**chapitre 10**), le mariage des jeunes générations est lui aussi considéré comme un événement très difficile dans la

dans un statut de « civilisés », ce qui signifie avant tout « pacifiés », et placent la violence de façon extérieure ou antérieure, personnalisée par les mœurs des non-amérindiens (Blancs) et par ceux de leurs ancêtres, qui pratiquaient le rapt et la guerre. Dans le domaine du mariage, cette idée de « civilisation » et de pacification – termes employés par mes interlocuteurs tuyuka et tukano, hérités de l'idéologie inculquée par les missionnaires catholiques dans la région – se traduit par l'abolition des pratiques de rapt, et par l'association de ces derniers aux « *assaltos* », pratiques caractéristiques du crime dans la société brésilienne, qui bien qu'il soit condamné par les autochtones est de plus en plus fréquent dans le contexte de la « ville indigène », São Gabriel da Cachoeira. En ce qui concerne les rapports de genre, le discours de mon interlocuteur traduit une idée en quelque sorte d'inversement des rapports entre hommes et femmes qui constituerait un retournement ayant déjà eu lieu au temps du mythe : ce ne sont plus les hommes mais à présent les femmes qui prendraient l'initiative, qui choisiraient avec qui elles se marient. Cependant, plusieurs de mes interlocuteurs tuyuka ont employé un autre terme en portugais, à savoir le verbe *roubar* (voler) pour désigner ce que l'on pourrait qualifier de forme moderne de la capture de femmes : le fait que les jeunes hommes, lors des fêtes de *caxiri*, séduisent et emportent des jeunes femmes en cachette. Ces « vols de femmes » diffèrent cependant des rapt conformes au modèle des anciens (*numiãyere*) sous de nombreux aspects : ils ne sont pas le fait d'une expédition masculine collective et préméditée, avec parfois la connivence d'affins hommes et femmes, et ils sont en rupture avec l'aspect réciproque que comportait le modèle ancien du rapt : un rapt appelait un contre-rapt (voir entretien Gerladino *infra*).

²⁴² « *Antigamente, sofria muito para conseguir mulher* ».

perspective de vie d'un homme, mais pour d'autres motifs : ce seraient, de nos jours, les femmes qui choisiraient leur époux, et selon des critères très stricts : celui-ci doit avoir fait des études et avoir un statut lui assurant des revenus financiers. De fait, aussi bien à São Pedro qu'à Santa Cruz do Inambu, j'ai pu observer qu'une proportion considérable d'hommes ayant passé la trentaine était encore célibataire, et que le mariage des hommes de la génération née à partir des années 1980 se faisait à un âge qui m'a semblé très avancé, en comparaison du mariage des générations passées, voire ne se faisait pas du tout. Paradoxalement, les jeunes filles, de manière générale semblent (toujours) se marier et avoir des enfants à un très jeune âge (entre seize et vingt ans pour la plupart)²⁴³.

Un autre aspect sur lequel les mariages des générations passées et de la génération intermédiaire sont comparés au mariage des « jeunes » (nés à partir des années 1980/90) est la question d'avec qui on se marie, aussi bien au sens de la parenté qu'au sens du statut économique, dans le contexte nouveau d'un monde où les besoins matériels et les échanges monétarisés sont devenus « monnaie courante », et où les médias influencent les goûts et les mœurs des jeunes. Ainsi, au sujet des changements s'étant produits dans les mariages entre la génération de ses parents, la sienne et celle de ses enfants, Pedro, un homme tukano d'une cinquantaine d'années vivant dans la communauté de Bela Vista, m'a répondu que dans le temps, il y avait du respect pour les règles de mariage, on se mariait à sa « cousine

²⁴³ Lasmar (2005 : 106) suggère que dans le Vaupés, « être marié serait plus attractif pour les hommes que pour les femmes », notamment parce qu'« au-delà du fait que le mariage ne présente pas pour l'homme le désavantage du déplacement, d'autres facteurs, comme la division sexuelle du travail, viennent augmenter la différence de perspective » sur le mariage des hommes et des femmes. Ainsi, toujours selon Lasmar, si « le mariage représente sans aucun doute une augmentation dans l'autonomie féminine » car une fois mariée la femme possède ses propres jardins et sa propre maison, celle-ci « verra sa charge de travail multipliée » (*idem*). Du point de vue masculin, selon Lasmar, bien que de nos jours les hommes accompagnent les femmes de façon régulière aux jardins, les activités de culture et de préparation du manioc restent majoritairement féminines. La dépendance des hommes envers leurs épouses dans le domaine des travaux des jardins, de la transformation du manioc et de la préparation des aliments, ainsi que le contexte de compétition sexuelle entre les hommes rendent, selon Lasmar « problématique le statut des célibataires » masculins dans le cadre des communautés (*ibid.* : 107). Ceci rend compréhensible, pour Lasmar, l'affirmation de Jackson (1983 : 128) selon laquelle « les Tukano orientaux pensent généralement que tous les hommes se marieraient s'ils le pouvaient, et que toutes les femmes se marieraient si (seulement) elles le voulaient ».

légitime ». De nos jours, selon ses mots, « il est difficile de contrôler nos enfants ». Le problème que ce nouveau type de mariages (échappant aux règles) provoque est avant tout, selon lui, la « discrimination » qui se manifeste les jours de *caxiri*, idée qui sera abordée au sujet des cas de mariages « incorrects » dans le **chapitre 10**. L'explication que m'a donnée mon interlocuteur à ce phénomène est que, selon ses mots, dans le monde « globalisé », les jeunes regardent des films « durs » (*pesados*) et cela motive le changement.

Le discours de Pedro rejoint celui de nombreux hommes et femmes tuyuka et tukano à propos du mariage des jeunes. Ainsi, alors que je les interroge à propos des changements survenus dans les mariages, le couple Agostino et Cecilia me répond qu'à leur époque, il y avait plus de « respect ». On respectait ce que le père disait, et c'était le père qui choisissait sa bru. De nos jours, selon eux, c'est à l'occasion d'un jour de fête que les jeunes hommes emportent les jeunes filles chez eux, sans que les parents en aient connaissance. Selon Agostino et Cecilia, cela provoque de nombreux problèmes. De leur point de vue, « à chaque jour qui passe, les choses changent ». Ils me donnent, en guise d'exemple, une situation où le mariage se fait entre des personnes ayant un statut différent (du point de vue des études et du point de vue financier) : le cas d'un professeur qui se met en couple avec une femme qui n'a pas de profession, ce qui « rend les choses compliquées ». Pour le futur, Agostino pense qu'il y aura de plus en plus de violence. La vie des jeunes change : les jeunes femmes d'aujourd'hui cherchent à repérer si les hommes ont un emploi avant de se marier avec eux. Selon le couple, les choses sont difficiles pour les jeunes garçons, qui même s'ils vont au bout de leurs études (*ensino médio*) doivent se rendre en ville pour étudier.

Lors d'un entretien réalisé avec Jorge et Leda, un couple formé par un homme tuyuka du clan *Miño* et une femme tukano résidant à Bela Vista, ceux-ci abordent la question des changements dans les mariages. Jorge et Leda opposent l'ancien temps, où l'on se mariait entre cousins, et l'époque actuelle où les jeunes « n'ont plus le goût de se marier à leur cousin/e ». Selon le couple, dans l'ancien temps, on ne se connaissait pas avant de se marier, on prenait son épouse de force (« *pegava na marra* »). Souvent la jeune fille s'enfuyait. De nos jours, le couple fait connaissance. Il n'y a plus cette « manie des anciens », on choisit. Jorge et Leda évoquent ainsi les « *namoro* » de leurs filles, dont deux sont avec des militaires

à São Gabriel, une avec un homme blanc de Belém où elle travaille en tant que domestique, ainsi que de leur fils qui est à Manaus, « *amigado* » avec une femme tukano de la uaretê.

Alors que Jorge et Leda évoquent les cas fréquents de séparation dans les couples actuels, je leur demande si c'est cela qui caractérise les mariages actuels. Ils me décrivent alors ce qu'ils pensent être spécifique du mariage de la « génération des Blancs » (*pekasã geração*), et qui se traduit avant tout par l'agentivité féminine dans la question du mariage. Ainsi, si dans le passé le père allait chercher une femme pour son fils et la lui « apportait », de nos jours « cela a un peu changé » (« *mudou um pouco* ») selon l'expression employée par Jorge. Une femme peut, après qu'elle soit avec un homme, aimer un autre homme et partir avec lui. C'est ce qui s'est passé avec le frère de Jorge : sa femme est partie avec un autre, un professeur desana, car ce dernier gagnait un salaire, à la différence de son premier époux.

« Ils disent qu'ils sont des pur-sang » : les mariages endogames légitimés ?

Lors d'un entretien dont un extrait est retranscrit ci-dessous, je questionne Antonio, un homme tuyuka du sib *Okokapeaponã* résidant à São Pedro, sur les changements dans les modalités de mariage des Tuyuka, avant d'aborder le thème des mariages allant à l'encontre de la règle d'exogamie linguistique. De son discours, ressort l'idée, également exprimée par d'autres interlocuteurs tuyuka, que les mariages qui sont le fruit de rencontres lors des jours de boisson sont voués à l'échec :

E.R : « La façon dont se mariaient les anciens, ceux de ta génération, et les jeunes, tu penses que ça a beaucoup changé ? »

Antonio : « De nos jours, ça a beaucoup changé, je vois que ça a beaucoup changé. »

E.R : « Comment ça a changé ? »

A. : « Maintenant, le jeune homme, il n'a plus besoin de demander la jeune femme à son père. Maintenant, c'est toujours lors des jours de fête que les deux font connaissance, et alors, du jour au lendemain, ils sortent ensemble, le garçon et la fille. Et alors ils commencent déjà à vivre ensemble²⁴⁴. »

²⁴⁴ Antonio dit en portugais « *Ai começa já casar, já* », j'ai choisi de traduire « *casar* » par « vivre ensemble », car à la différence du verbe français se « marier », en portugais cette expression signifie

E.R : « Et ça marche ? »

A. : « ça mar... Je pense que le plus souvent ça ne marche pas, non. »

E.R : « Pourquoi ? Pourquoi ça risque de ne pas marcher ? »

A. : « Parce que la plupart du temps le jeune homme et la jeune fille se connaissent un jour de boisson, et c'est pour cela que ça ne marche pas, je pense. »

E.R : « De nos jours peu de gens se marient à leur cousine, n'est-ce pas ? »

A. : « Non, le jeune homme, la jeune fille, ils se mettent avec celui ou celle qui leur plait. »

E.R : « C'est pour cela qu'il y a beaucoup de mariages Tukano avec Tukano. Mais Tuyuka avec Tuyuka il y en a peu, n'est-ce pas ? »

A. : « Non, il n'y en a pas beaucoup ici dans cette région. Il n'y a qu'Hameçon, Werige²⁴⁵, le gendre de José. Plus en aval, il y en a beaucoup qui se marient Tukano avec Tukano. Ils disent qu'ils sont des *pur-sang*. »

E.R : « Et ces mariages, ça marche ? Tukano avec Tukano ? »

A. : « Je ne sais pas, non. »

E.R : « Mais ça met un terme aux *considérations* ? »

A. : « Oui, ça met un terme aux *considérations*. Les *considérations* n'existent plus, vraiment. »

E.R : « Est-ce que dans le futur il y aura plus de mariages de ce genre ici, Tuyuka avec Tuyuka ? »

A. : « Ça, je n'en sais rien, Boraro. »

L'expression « ils disent qu'ils sont des pur-sang » prononcée par Antonio constitue, à mon sens, une formulation très révélatrice du point de vue des Amérindiens vis-à-vis du

pour un couple aussi bien le fait de se marier que de vivre ensemble sous le même toit. Ce dernier sens me semble mieux refléter l'idée qu'a voulu exprimer ici mon interlocuteur.

²⁴⁵ Hameçon (du portugais « Anzol ») et sa traduction en tuyuka, Werige est le surnom du jeune homme tuyuka du sib *Opaya* de Cachoeira Comprida qui s'est marié à une jeune tuyuka du sib *Miño* de São Pedro.

mariage et de la règle d'exogamie linguistique, dans le contexte de transformations vécues depuis l'intensification du contact aux non-Amérindiens. En effet, au-delà de l'argument, basé sur l'étiquette des relations de parenté et l'organisation sociale propre aux groupes linguistiques tukano oriental – qui fait que les mariages entre personnes de même langue peuvent être considérés selon certains comme acceptables car, s'agissant le plus souvent de personnes de clans distincts, la logique exogamique serait en partie respectée – l'expression « ils disent qu'ils sont des pur-sang » révèle un autre argument souvent avancé par les Amérindiens (j'ai pu l'entendre de la part d'hommes Tukano, mais aussi de Tuyuka), et qui peut paraître à première vue surprenant.

Il y a sans doute, dans le discours d'Antonio – comme dans celui de nombreux hommes tuyuka et surtout tukano m'ayant parlé des mariages entre personnes de même groupe linguistique comme des mariages « les plus légitimes de tous » – une dose d'ironie et de condamnation morale d'une forme d'alliance matrimoniale qui contrevient à une règle (exogamie linguistique) qui, de par la référence au mythe et aux mœurs ancestraux, est souvent énoncée comme conférant aux personnes et aux collectifs leur humanité (l'opposition des tukano orientaux aux Hupd'äh décrits comme « animaux » car ils se marient entre eux est une des expressions de cette idée), et qui du point de vue social est la garantie d'échanges primordiaux entre collectifs, constitutifs sous de nombreux aspects de leurs identités socio-culturelles respectives.

Cependant, bien qu'il s'agisse là d'unions contrevenant à une règle fondamentale du point de vue de la juste distance du mariage et de la prohibition de l'inceste – questions centrales pour tout groupe humain et ressortant particulièrement des mythologies américaines, comme l'a montré Lévi-Strauss (1968) – il me semble y avoir dans l'emploi de telles expressions justifiant de telles alliances un aveu, ou mieux, une revendication. Celle faite par des personnes appartenant à des collectifs conscients qu'ils ont été, dans un passé récent et sont encore menacés par un affaiblissement démographique, culturel et linguistique, et visant à justifier des pratiques matrimoniales de « sauvegarde » – que l'on peut associer à des pratiques comme la flexibilisation de la transmission des savoirs chamaniques et rituels. Pour eux, il s'agirait donc là de nouvelles formes de mariage qui, bien

qu'allant à l'encontre des pratiques « traditionnelles », visent en réalité, du point de vue autochtone, à préserver la force de leur identité et de la culture amérindienne qui leur est propre.

En effet, selon cet argument, se marier entre personnes du même groupe linguistique (ethnie) serait un moyen pour le groupe de se « renforcer » : du point de vue linguistique notamment, en ayant une descendance « pur-sang » (« pure tukano », ou « pure tuyuka »), ce qui implique d'éviter le mélange et la menace de déclin linguistique que représente le fait de se marier à une femme d'une autre ethnie, dans le contexte de collectifs qui se pensent comme déjà affaiblis du point de vue de la continuité des pratiques culturelles traditionnelles. Et c'est là un aspect central de l'enjeu de l'alliance matrimoniale et des relations d'affinité au sens large qui ressort de la vision des Tuyuka et Tukano des années 2010 des transformations dans les pratiques de mariage.

Si le fait d'échanger des conjoints entre collectifs affins (exogamie entre groupes domestiques appartenant à des segments de sibs, et à des sibs provenant de groupes linguistiques distincts) constitue la « règle de l'Indien » – comme l'exprime Marcos (voir **chapitre 10**) dont la justification est puisée dans un passé mythique et dans le mode de vie des anciens et qui en cela fait partie des aspects sociologiques et cosmologiques centraux de l'identité des collectifs amérindiens du Vaupés – une telle exigence renvoie en même temps à un dilemme pour les collectifs intégrés dans tel système d'échanges réciproques. Le dilemme consiste dans le fait de disposer de partenaires – les affins, en tant que pourvoyeurs de conjoints, de biens matériels et d'aliments, d'objets et de savoirs rituels, d'invités pour participer aux rituels et aux fêtes – qui représentent, en même temps que des alliés essentiels à la reproduction et à la vitalité du collectif, une menace à cette même vitalité et à l'identité du collectif en question.

Au fur et à mesure des alliances matrimoniales répétées avec ses affins, un collectif (segment de sib, sib voire un groupe linguistique dans son ensemble) peut ainsi se trouver dans une situation où il risque de se faire engloutir par cette « altérité constituante » (Erikson, 1986, 1996) que représente le collectif allié. Si ce dernier devient majoritaire, du point de vue

démographique et linguistique notamment, il constitue une menace pour la vitalité et la continuité linguistique, démographique et politique de ses affins. Une telle idée a été exprimée à de nombreuses reprises par mes interlocuteurs Tuyuka du Tiquié (São Pedro) et de l'Inambu (Santa Cruz). Les premiers se remémorant comment, au cours du XX^{ème} siècle, ils se retrouvèrent dans une situation où ils abandonnaient leur propre langue au profit de celle de leurs affins tukano et comment ils ont pu regagner leur vitalité linguistique et politique grâce au projet de l'école Tuyuka à partir des années 1990. Les seconds, à l'inverse, en faisant le constat que leurs enfants ne parlaient plus leur propre langue, car ils étaient tous descendants de mère tukano, cette dernière langue ayant en quelque sorte dominé les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu.

Il est toutefois important de souligner qu'il s'agit là d'arguments relevant d'une rhétorique – avant tout masculine – qui semble destinée à justifier des transformations dans les pratiques matrimoniales et à les rendre acceptables malgré l'apparente révolution qu'elles représentent du point de vue du système de pensée et d'action natif.

En effet, il me semble que ces arguments n'ont en réalité que peu de poids dans les décisions menant au choix du conjoint et au mariage entre hommes et femmes tukano (ou tuyuka), dont les causes seraient plutôt à rechercher – comme on a pu le voir à travers l'analyse des pratiques et des discours autochtones relatifs aux pratiques matrimoniales – dans des transformations liées au mode de vie et de penser (contact à la ville, études, contact à la culture environnante à travers les médias notamment), aux modes de relations interpersonnelles entre jeunes garçons et filles, aux relations familiales et également à une donnée démographique dans le cas des Tukano : l'importance démographique de ce groupe linguistique étant nettement supérieure à celle de groupes comme les Tuyuka, la probabilité de mariages endogames y semble nécessairement plus élevée, notamment dans des régions où les groupes locaux tukano sont concentrés et où des sibs distincts sont co-résidents ou voisins.

Mariages entre Amérindiens et Blancs

Les propos qui suivent sont issus d'un entretien avec Odilão, jeune homme tuyuka du clan *Dasia Pakara*, résidant à la communauté d'Asunção do Igarapé Onça, réalisé en 2017, alors que celui-ci est âgé de 28 ans. Le jeune homme y évoque le mariage de ses grands-parents, les conséquences des mariages « incorrects », la difficulté des hommes tuyuka à se marier aux femmes tukano, la « philosophie de la femme indigène contemporaine » ainsi que la question du mariage entre Amérindiens et Blancs.

Odilão est né en 1989 à la communauté tukano de São Domingos sur le haut Tiquié, où il a grandi jusqu'à ses douze ans avec ses grands-parents maternels, Belisario Borges Barreto, Tukano du clan *Buberaporã* et Fransisca Borges, Tuyuka de Los Angeles (Papuri), tous deux décédés au moment de l'entretien. Les ancêtres (père, grand-père) de Belisario étaient chamanes *yai*, et Belisario était lui-même *kumu*. Odilão me rapporte le récit que Belisario lui a fait à propos de son mariage avec Fransisca. Pendant sa jeunesse, Belisario est allé travailler en Colombie, sur le haut Papuri. Un jour, il s'est rendu à la communauté de sa future épouse, et le père de cette dernière lui a proposé de prendre sa fille en mariage (« *o pai dela falou para ficar com ela* »). Dans le cas des grands-parents paternels d'Odilão, ce dernier m'explique que son grand-père Sabino a été « obligé » par son beau-père, un homme tukano de Pirara-Poço, à se marier à sa fille, Isabel, car cette dernière était *panema*²⁴⁶, « sans mari ». Elle avait alors 35 ans et lui la vingtaine.

C'est le grand-père maternel, Belisario qui a fait l'incantation du nom sacré (*baserige wame*) d'Odilão. Ce dernier a étudié jusqu'à la 4^{ème} année (école primaire) à São Domingos, puis un an à Asunção, puis à São Pedro jusqu'à la 8^{ème} année (collège et lycée), avant de terminer ses études en 2009. Il s'est marié en 2013 à Dineia (Pirõ Duhigo). Son épouse, née à la communauté de São Paulo, est la fille de Luciano Vilas Boas Pena, Tukano du clan *Pamõporã*, et de Maria Alves, Tuyuka du clan *Wese Dokapuara*. Luciano habitait à la

²⁴⁶ Le qualificatif *panema* n'est pas uniquement employé par les Tuyuka pour désigner un homme malchanceux à la chasse ou de la pêche : dans le registre de relations de séduction et de mariage, il est employé pour parler d'un homme, mais aussi une femme, qui n'a pas de partenaire.

communauté de Santa Rosa, mais il est parti habiter à Pari-Cachoeira depuis cinq ans. Au sujet du mariage d'une des filles de son beau-père Luciano, qui s'est mariée « vice-versa » selon l'expression d'Odilão, en épousant un homme tukano du clan *Batitororã* (Pari-Cachoeira), mon interlocuteur dit qu'il s'agit là d'une « erreur de *considération* », et il cite les paroles du père Justino, selon lequel « quand cette règle sera rompue, cela signifiera notre mort ».

Odilão évoque la difficulté, pour les hommes tuyuka, de se marier à des femmes tukano, car, selon lui, « les Tukano ne laissent pas d'espace » pour que les Tuyuka discutent avec leurs filles/sœurs. Ainsi, selon Odilão, les Tuyuka sont une « minorité » (« *são minoria* ») vis-à-vis des Tukano, c'est pour cela qu'il leur est plus difficile de se marier aux femmes tukano que l'inverse²⁴⁷.

Odilão poursuit au sujet du mariage en me présentant ce qu'il considère être la « philosophie de la femme indigène » contemporaine. Selon mon interlocuteur, celle-ci recherche avant tout un homme qui travaille, qui ait une fonction (« *que tenha um cargo* »), et évite de se marier aux hommes qui n'ont pas de salaire. Dans l'ancien temps, selon Odilão, les hommes qui ne savaient pas travailler l'artisanat étaient ceux qui ne trouvaient pas de

²⁴⁷ L'idée exprimée ici par Odilão renvoie à l'existence d'une échelle de prestige dans le choix du conjoint qui aurait comme pôles l'aval (plus prestigieux) et l'amont (moins prestigieux) faisant écho au concept de « degré de personitude » développé par Andrello (2013), évoqué dans le cadre du questionnement sur la hiérarchie dans le **chapitre 4** de la présente thèse. Cabalzar confirme une telle idée dans le cadre des alliances des Tuyuka du haut Tiquié, où ces derniers occupent une position intermédiaire entre les Tukano (aval) et les Bará (amont) : « pour les Tuyuka, ce qui importe, plus que la distinction entre deux sibs tukano de niveau hiérarchique élevé ou bas, est l'opposition des Tukano, dans leur ensemble, aux Bará, ces derniers étant moins prestigieux, bien qu'autorisés, en tant que conjoints des Tuyuka. Les Tukano vivent en aval de la rivière, les Bará sont des "gens des sources" (*poterimakura*). Les femmes tukano ont une conception analogue à celle des Tuyuka, préférant en général se marier aux Desana » (2009 : 287-288). Une telle conception d'échelle de prestige voire de hiérarchie entre groupes linguistiques affins a été exprimée par Domingos Barreto, leader tukano de la communauté de São Domingos qui a longtemps occupé le poste de président de la FUNAI à São Gabriel. Lors d'une prise de parole dans la maloca de la FOIRN, ce dernier a ainsi affirmé que du point de vue des peuples de la région, lorsqu'une femme tuyuka se marie à un homme tukano celle-ci acquiert un rang de « noblesse ». L'ensemble de ces discours et données suggèrent que l'idée classique selon laquelle l'asymétrie serait caractéristique des relations entre sibs d'un même groupe linguistique et que la symétrie caractériserait les relations entre affins doit être remise en question.

femme pour se marier. De nos jours, selon lui, les femmes amérindiennes se méfieraient des hommes amérindiens et voudraient se marier à des hommes blancs, car « elles pensent qu’ils ont de bonnes conditions économiques » (« *elas acham que são muito bem de vida* »).

Odilão souligne toutefois le fait qu’en se mariant à un homme blanc, les femmes amérindiennes ne réalisent pas qu’elles devront s’adapter au mode de vie de leur futur époux, et que bien souvent elles n’y parviennent pas, ce qui met en péril de telles unions. Odilão prend comme exemple le cas de la fille d’un homme tukano, Brasilino, qui s’est mariée à un homme blanc de Santa Isabel. Comme me l’explique Odilão, ce dernier ne veut pas laisser les enfants de son épouse étudier dans une école indigène, et quand les enfants parlent tukano, le père se met en colère²⁴⁸. Mon interlocuteur m’apprend que les enfants nés d’une telle union reçoivent un nom d’incantation (*baserige wame*), par le grand-père maternel, mais selon lui, leur façon de penser est celle des Blancs.

Au sujet d’Israel Dutra (Tuyuka du clan *Wese*), qui s’est marié à une femme blanche, Odilão se demande : « est-ce que cela est correct ? » Pour Odilão, le fait de se marier à une femme blanche fait que l’époux devient « *portuyuka* », à moins qu’il ne parvienne à ce que son épouse parle la langue tuyuka. Toujours selon mon interlocuteur, les enfants nés du mariage d’Israel et de sa femme sont « vus comme des Hupd’äh » par les Tuyuka vivant sur le Tiquié.

Dans sa recherche, Lasmar (2005 : 209-212) s’est penchée sur la question de « l’identité des enfants nés des relations entre Indiennes et Blancs » qui est, selon l’auteure, « l’objet de controverses à São Gabriel ». Selon Lasmar, les enfants nés de telles unions semblent être considérés de manière unanime par les Amérindiens de la région comme « *morégi* », concept en langue tukano qui signifie selon l’auteure « mélangé » (pt. *misturado*). Cependant, comme

²⁴⁸ Le cas conflictuel de mariage entre une femme amérindienne et un homme blanc rapporté par Odilão ne semble pas être isolé. Une situation similaire, caractérisée par le conflit au sujet de l’éducation des enfants et le refus par le père de l’apprentissage de la langue autochtone maternelle – ayant mené au divorce de son premier mari, non-amérindien – m’a été rapporté par une femme de l’ethnie Tariano vivant à São Gabriel da Cachoeira et occupant une fonction importante au sein d’une institution associative autochtone.

le montre Lasmar, en vertu du principe de descendance patrilinéaire qui présuppose la transmission du nom cérémoniel – et par là-même de l'âme ou principe vital ancestral du sib – uniquement du père à ses enfants et non de la mère, les enfants de mère amérindienne et de père non-amérindien n'auraient pas le même statut ontologique que les enfants de père amérindien et de mère non-amérindienne, seuls ces derniers pourraient en principe être considérés « indiens ».

Selon Lasmar, à partir d'informations obtenues auprès d'un groupe d'hommes amérindiens : « conformément au principe patrilinéaire de transmission de l'identité indigène, les hommes définissent l'enfant d'une Indienne et d'un Blanc comme *pekâsĩ morégi* (blanc mélangé), tandis que l'enfant d'un Indien avec une Blanche, cas beaucoup plus rare, est défini comme *po'teríkĩ hi morégi* (indien mélangé). [...] Les enfants de Blanc et d'Indienne seraient "Blancs", mais d'un type spécifique, tandis que les enfants d'Indien et de Blanche seraient "Indiens", aussi d'un type spécifique. La spécificité de chacun serait déterminée par la caractéristique qu'ils partagent – des corps mélangés » (Lasmar, 2005 : 210).

Il est intéressant de noter que la définition que donne Odilão au sujet des enfants d'Israel et de son épouse non-amérindienne, à savoir qu'ils sont « vus comme des Hupd'äh » par les hommes tuyuka, correspond, en un sens, à celle recueillie par Lasmar au sujet des enfants d'homme amérindien et de femme blanche : ils seraient des « Indiens d'un type spécifique ». En effet, du point de vue des peuples tukano oriental, on a vu que les Hupd'äh semblent être des Indiens, mais dont le degré d'humanité ou l'authenticité serait moindre. Dans une définition encore plus radicale de l'altérité des Hupd'äh, j'ai pu entendre, dans le discours d'hommes tukano et tuyuka du Tiquié, l'idée qu'il y aurait, d'un côté, les « Indiens », parmi lesquels se trouvent les peuples tukano oriental, et de l'autre les Hupd'äh, qui appartiendraient à une catégorie distincte d'humanité.

En ce qui concerne les enfants de mère amérindienne et de père non-amérindien, le discours d'Odilão, selon lequel ceux-ci « pensent comme des Blancs » rejoint également celui des hommes amérindiens interrogés par Lasmar, qui les désignent comme des « Blancs

mélangés ». Toutefois, malgré l'idée que ceux-ci ne pourraient pas recevoir, en principe, un nom cérémoniel et donc une identité autochtone, on observe que dans les faits – comme le confirme le discours d'Odilão et comme j'ai pu le constater dans le cas de nombreux enfants de mère tuyuka – les enfants de mère amérindienne qui n'ont pas rompu les liens avec leurs parents reçoivent dans la plupart des cas un nom cérémoniel issu des ascendants maternels en ligne patrilinéaire. Il s'agit là d'un phénomène que Lasmar met également en lumière et à propos duquel elle souligne les polémiques qui en résultent. Ainsi, toujours selon Lasmar :

« Une grande partie de la polémique au sujet de l'identité des enfants de Blancs a comme origine le fait que, allant à l'encontre de la tradition, ils finissent par recevoir également un nom cérémoniel, afin que leur santé puisse être garantie tout au long de leur vie. En l'absence d'un père autochtone, le nom provient du *sib* du grand-père maternel, ce qui fait que l'enfant est identifié à l'ethnie de la mère [...et que] le nom assure à l'enfant la possession d'une âme autochtone » (*idem*).

Cependant, selon Lasmar, dans de nombreux cas « les oncles maternels se refusent à valider ce procédé, le considérant inapproprié, étant donné que le droit de porter ces noms ne reviendrait qu'à leurs propres enfants » (*ibid.* : 211). Dans une même ligne d'idée, lors d'un entretien réalisé avec Higino Tenorio (cf. **annexe 5**), j'ai questionné le connaisseur tuyuka au sujet des enfants de mère amérindienne et de père Blanc ou inconnu, afin de savoir si ceux-ci recevaient un nom d'incantation. Ce dernier m'a répondu que les enfants issus de telles unions demeuraient « sans nom », ou bien, dans le cas de jeunes ayant grandi en ville, que le nom d'incantation qui leur était donné était attribué sans rituel d'incantation, uniquement dans le but de posséder un « nom indigène » donnant à la personne le droit d'avoir un document d'identité indigène (RANI).

Lasmar conclue finalement au sujet des enfants de mère amérindienne et de père blanc :

« La question de l'identité des enfants de Blancs renforce l'hypothèse que le mariage avec un Blanc donne à la femme une opportunité de se resituer dans le système autochtone de relations sociales. En plus de doter la femme de recours qui lui permettent d'aider ses parents, il crée une situation propice à ce qu'elle transmette à ses enfants les noms de ses ancêtres. On notera, cependant, que cela n'est possible que dans le cas où elle peut compter sur la connivence de son père ou d'un autre homme de son propre *sib*, car [...] les connaissances

chamaniques nécessaires à la réalisation du rituel de nomination sont une prérogative masculine. Il est surprenant que le grand-père maternel adhère de façon aussi régulière à une pratique onomastique qui peut, à long terme, miner les bases du système traditionnel de reproduction de l'identité autochtone. En donnant à l'enfant de sa fille un nom qui, en droit, n'appartiendrait qu'aux enfants de son fils, il promeut, en quelque sorte, la dissipation de ce qui est conçu comme un bien immémorial de sa propre lignée agnatique » (*ibid.* : 211-212).

Lasmar révèle donc à travers son analyse des mariages entre femmes amérindiennes (tukano oriental) et hommes non-amérindiens dans le contexte urbain, un processus où l'agencialité féminine se trouve au premier plan, bien qu'elle dépende de la collaboration de parents masculins, notamment au travers de pratiques chamaniques d'attribution du nom-âme (*baserige wame*) à l'enfant. Ce processus ne se constitue pas comme un métissage : Lasmar insiste sur le fait que les enfants de femmes amérindiennes et d'hommes blancs sont qualifiés par les autochtones de « mélangés » (*morégi*), mais que ce terme est un adjectif qualificatif plutôt qu'un terme visant à définir une identité, celle de métisse, de *caboclo*²⁴⁹, concept inadéquat, selon l'auteure, à traduire la pensée autochtone, bien que ses interlocuteurs amérindiens aient parfois employé ce terme pour traduire le concept de *morégi*. Lasmar montre qu'au contraire, du point de vue des femmes amérindiennes mariées à des hommes blancs, leurs enfants sont Indiens **et** Blancs, dans le sens où bien qu'ils soient

²⁴⁹ Selon Capredon (2016 : 36) : « dénomination d'origine tupi, le terme a eu de nombreuses acceptions depuis l'époque coloniale. Actuellement, il désigne généralement des populations amazoniennes ou nordestines rurales, d'ascendance indigène et socialement marginalisées. Du fait de sa connotation péjorative, il est rarement employé par ces populations elles-mêmes pour s'auto-désigner. Voir à ce sujet Grenand & Grenand (1990) et Lima (1992) ». Toujours selon Capredon (*idem*), « dans le Haut Rio Negro, ni le terme de *pardo*, ni ceux de *mestiço* (métis), *mulato* (métis de blancs et de noirs), ou *caboclo* (métis d'indiens et de blancs) ne sont couramment mobilisées. [...] Il semble toutefois que le vocable n'ait jamais été une autodénomination. » À la différence de ce qu'observe Capredon, j'ai pu moi-même constater l'emploi du terme *caboclo* par les Amérindiens (Tuyuka et Tukano du Tiquié et du Papuri) non pas pour désigner les enfants nés de mère amérindienne et de père non-amérindien, comme l'observe Lasmar, mais bien pour s'autodésigner : « *somos caboclos* ». Il faut cependant, à la manière de Lasmar, faire preuve de prudence afin de comprendre ce que, dans la pensée amérindienne, signifie le fait d'employer le terme *caboclo* pour s'auto-désigner. En effet, à mon sens, plutôt que d'exprimer une idée de métissage, ce concept revêtirait, dans le discours amérindien, l'expression d'une distinction identitaire vis-à-vis de l'ensemble de la population brésilienne : certains Tuyuka et Tukano se disent ainsi *caboclo* pour s'opposer aux Blancs, plutôt que pour s'identifier en tant que métisses. L'opposition conceptuelle *Caboclo/Blanc* serait, ainsi, du même ordre que celle entre peuples de l'amont et peuples de l'aval, qui, comme on l'a vu, constitue un marqueur identitaire central chez les tukano oriental (voir **chapitre 3** de la présente thèse).

nés de père non-amérindien, ils possèdent une « âme autochtone » et ne peuvent donc à juste titre être définis comme « *caboclos* », terme qui signifie, selon Lasmar, « ni Indien ni Blanc » (*ibid.* : 2010).

Cependant, comme le montre Lasmar, la question du mariage entre Amérindiens et Blancs engage des perspectives distinctes et souvent opposées, elle est source de polémique et donne parfois lieu à des conflits parmi les autochtones. Au sein des populations tukano oriental comme les Tuyuka et les Tukano, le point de vue de femmes – mais aussi d’hommes, à l’image d’Israel Dutra – mariés à des conjoints non-amérindiens, considérant leurs enfants comme ayant en propre une « âme amérindienne » – concept qu’il convient cependant de définir de façon plus approfondie – s’oppose ainsi à celui d’hommes (principalement) qui ne voient pas en ces enfants des descendants légitimes de leur lignée.

Qui plus est, au-delà de l’aspect polémique que suscitent de telles unions et leur fruit, un tel processus de mélange sans fusion, c’est-à-dire d’hybridation entre Amérindiens et Blancs met en jeu, comme le souligne Lasmar elle-même, des phénomènes de redéfinition et d’ajustement sociologiques et cosmologiques qui ne vont pas sans constituer, aux yeux des Amérindiens, une menace à leur vitalité politique et culturelle, ce qui a été exprimé par mon interlocuteur tuyuka, Odilão. De manière synthétique, le discours d’Odilão renvoie à deux aspects de la transformation des mariages des Tuyuka à l’époque de la présente recherche : se marier *comme les Blancs* et se marier *avec les Blancs*.

D’une part le fait de se marier *comme les blancs* (« *casar como os Brancos* »), se marier à la manière des Blancs, implique notamment, selon mon interlocuteur et selon de nombreux hommes et femmes tuyuka et tukano que j’ai interrogé, la rhétorique du choix (féminin) sur des critères nouveaux incluant la « fonction » (l’emploi rémunéré) du futur conjoint. Le choix de son futur conjoint par la jeune femme (ou le jeune homme) est en soi un fait nouveau qui implique, de manière générale, une plus grande liberté, et une plus grande diversité des conjoints potentiels, au risque de ne pas se marier dans les catégories prescrites, ou, pire, de se marier dans les catégories proscrites. C’est ce qui produit les mariages entre personnes de

même groupe linguistique qu’Odilão qualifie de « vice-versa » et qu’il considère comme mettant en péril la continuité de la culture tuyuka.

D’autre part, Odilão a évoqué le fait de se marier *avec les Blancs* (« *casar com os brancos* »), qui représente selon lui un autre péril : celui pour la descendance du couple mixte, du « devenir Blanc », notamment en raison de la perte de la langue et du changement dans la façon de penser, et ce malgré la transmission d’un nom cérémoniel à l’enfant.

3) Relation d’alliance, langue et « politique » : l’affinité du point de vue des collectifs et leur transformation, en lien au mythe, au rituel, à l’identité des collectifs et des personnes

Dans cette troisième étape de la réflexion sur le thème de l’alliance, la première personne sera, à nouveau, occupée par le discours autochtone, à travers des récits et des commentaires où la transformation des collectifs et de leurs interrelations est pensée en lien étroit avec les transformations dans la forme et la nature des arrangements matrimoniaux. L’alliance et ses implications est ici pensée au travers des théories politiques et sociologiques autochtones, dans son articulation à la langue, aux relations d’affinité (échanges d’ordre matériel, rituel) et à la construction des personnes et des collectifs dans leurs relations respectives.

La trajectoire des collectifs et leurs relations conçues au travers des alliances

Les deux témoignages qui suivent introduisent le thème de l’alliance telle qu’elle est conçue et problématisée du point de vue autochtone. Ils ont été recueillis en 2016, lors d’un séjour d’une semaine à la communauté tukano de Bela Vista (Tiquié), auprès de deux *connaisseurs* tukano. Les deux hommes tukano qui prennent la parole appartiennent à des clans distincts du Tiquié. Les récits ont en commun de tisser le lien entre la trajectoire d’une lignée, d’un ou plusieurs collectifs jusqu’à l’histoire personnelle des narrateurs, à travers le thème de l’alliance.

Orlando : la question de la transformation des alliances et de ses conséquences pour la politique des groupes Tukano

C'est à l'occasion de la réunion des *connaisseurs*, événement organisé dans le cadre de la réunion des AIMAs coordonnée par l'ISA²⁵⁰, que j'ai pu recueillir les propos d'Orlando, un homme tukano de la communauté Maracajá. Lors de sa prise de parole, Orlando évoque la question de la transformation dans la culture et les alliances matrimoniales des Tukano, ainsi que la hiérarchie entre les clans tukano et les relations politiques qu'elle implique. Voici le résumé de son témoignage :

Notre culture est en train de changer. Nous ne prenons plus femme chez nos *beaux-frères*²⁵¹ à cause de l'éducation scolaire, qui remplace l'éducation des parents. Nos aïeux sont venus sur le Tiquié accompagnés de leurs *beaux-frères* desana, pour faire des échanges : il y avait une réciprocité entre Tukano et Desana. Puis, ils se sont aperçus que l'alliance entre Tukano et Desana ne marchait pas²⁵². Les enfants nés de ces unions mourraient. Ils ont donc recherché d'autres alliés : les Siriano. Avec les femmes siriano, ils eurent beaucoup d'enfants, et ils abandonnèrent leurs anciens alliés, les Desana, mais continuèrent à les considérer comme *beaux-frères*. Dans l'ancien temps²⁵³, les femmes avaient beaucoup d'enfants. De nos jours, les *injections* compromettent la naissance des enfants, et par conséquent la population ne se reproduit plus, *nous allons disparaître*²⁵⁴. Il y a toujours eu des mariages entre Tukano et Miriti-Tapuya, entre Tukano et Tuyuka, mais entre Tukano et Bará, cela ne se faisait pas, car ils étaient de *notre lignée*. De nos jours, ils sont devenus des *beaux-frères* pour nous. De même, les Tukano et les Yebamasã étaient *considérés*, de nos jours ils sont *mélangés*. Les Tariano étaient *parents* des Desana, et les Tuyuka, eux aussi, étaient *parents* des Desana. De nos jours, ils ne sont plus *parents* mais *beaux-frères*. Nous nous devons de préserver notre

²⁵⁰ La réunion des AIMAs (Agents Indigènes de Gestion Environnementale) s'est déroulée sur plusieurs jours, durant la journée et la réunion des *connaisseurs* - pour la plupart des hommes âgés détenteurs de savoirs rituels (incantations) ou de l'ordre des récits mythiques – s'est déroulée en parallèle, durant la soirée. Les hommes prenant la parole, les thèmes abordés et l'ordre des prises de parole - enregistrées à l'aide de téléphones portables ou d'enregistreurs - étaient fixés au préalable de chaque réunion. Les hommes y ont échangé des récits et des savoirs de l'ordre des incantations, des récits mythiques, mais aussi des réflexions d'ordre philosophique, politique et cosmologique à propos de la place des hommes et des femmes amérindiens et des collectifs qu'ils forment dans le temps et vis-à-vis de diverses figures humaines et non humaines avec lesquelles ils se sont trouvés et se trouvent en interaction.

²⁵¹ « *cunhados* ».

²⁵² « *não dava certo* ».

²⁵³ « *antigamente* ».

²⁵⁴ « *vamos acabar* ».

culture, sinon nous la mettrons en p \acute{e} ri²⁵⁵. Le groupe de la famille Pena (*Pam \tilde{o}*) est pour nous le clan a \acute{i} n \acute{e} , celui qui devait nous guider²⁵⁶. Mais les gens de Pari-Cachoeira se sont nomm \acute{e} s en tant que clan a \acute{i} n \acute{e} . Ce sont eux \grave{a} pr \acute{e} sent qui nous dirigent. Pourtant, au temps des *malocas*, il n'y avait pas de chef²⁵⁷. C'est pour cette raison que nous n'allons pas de l'avant, \grave{a} Pari-Cachoeira, car ils nous en emp \acute{e} chent. Le mariage entre *parents* a commenc \acute{e} dans les ann \acute{e} es 80-90 en cons \acute{e} quence de l' \acute{e} ducation occidentale.

Plusieurs aspects int \acute{e} ressants ressortent dans le discours d'Orlando. Premièrement, - comme le lecteur pourra le constater en lisant les entretiens plus loin, c'est ici le point de vue d'un homme tukano qui rejoint, sous plusieurs aspects, celui des hommes tuyuka du haut Tiqui \acute{e} dont j'ai recueilli le discours \grave{a} propos des changements dans les mariages et les *consid \acute{e} rations*. On note ainsi l'id \acute{e} e que des collectifs qui \acute{e} taient *fr \acute{e} res* ou *parents* au sens agnatique deviennent *beaux-fr \acute{e} res*, situation qui est d \acute{e} crite dans l'expression d'Orlando sous le terme de *m \acute{e} lange*. Comme l'a exprim \acute{e} un homme tuyuka du sib *Opaya*, de la communaut \acute{e} de Bella Vista (Abiyu), ce *m \acute{e} lange* est con \acute{c} u, du point de vue des g \acute{e} n \acute{e} rations plus \hat{a} g \acute{e} es d'hommes am \acute{e} riindiens, comme r \acute{e} sultant d'aventures amoureuses entre jeunes qui n'ont ni

²⁵⁵ « vai dar errado ».

²⁵⁶ « eles iam nos conduzir ».

²⁵⁷ Il semble qu'Orlando, en affirmant qu'au temps de la vie dans la *maloca*, il n'existait pas de « chef », se r \acute{e} f \acute{e} re \grave{a} une id \acute{e} e bien particuli \acute{e} re de chef et d'exercice de la chefferie. Ainsi, il ne d \acute{e} signerait pas le « chef de maison » (en tuyuka *wimak \mathring{u}*), figure « traditionnelle » d'un chef qui avait avant tout pour fonction d'« organiser » et de « guider » - expression qu'il emploie au sujet du clan a \acute{i} n \acute{e} *Pam \tilde{o}* pour renvoyer \grave{a} la forme « correcte » de chefferie – ainsi que de maintenir la *maloca* et ses environs propres, l'animation et l'enthousiasme de ses « gens » toujours au plus haut, encourageant le travail des jardins, les exp \acute{e} ditions de p \hat{e} che et de chasse, et organisant de grands \acute{e} v \acute{e} nements festifs et rituels. Au contraire, au sens de « chef », Orlando semble vouloir renvoyer ici \grave{a} un exercice de la chefferie inspir \acute{e} des Blancs, des « patrons », commer \acute{c} ants, hommes politiques, \grave{a} savoir un mode de chefferie autoritaire, traduite par le terme « nous dirigeant/ordonnant » (« *nos mandam* ») que les gens de Pari-Cachoeira veulent exercer sur les Tukano du Tiqui \acute{e} . L'id \acute{e} e de chefferie autoritaire, d \acute{e} sign \acute{e} e par le verbe portugais « *mandar* », est toujours condamn \acute{e} e et critiqu \acute{e} e dans le discours de mes interlocuteurs, que ce soit dans les rapports hi \acute{e} rarchiques entre un clan a \acute{i} n \acute{e} et son cadet ou dans la relation entre un clan « chef » et un clan de « serviteurs », une telle attitude de la part du chef menant au conflit et \grave{a} la rupture des relations entre les collectifs (voir \grave{a} ce sujet le **chapitre 4** de la pr \acute{e} sente th \acute{e} se). Comme l'a bien exprim \acute{e} un homme tuyuka de S \tilde{a} o Pedro du clan a \acute{i} n \acute{e} (*Opaya*), \grave{a} propos de sa relation \grave{a} ses parents « cadets », « nous devons faire tr \acute{e} s attention \grave{a} ce mot, diriger/ordonner » (« *mandar* ») (voir entretien de Raimunda dans le chapitre pr \acute{e} c \acute{e} dent).

connaissance ni intérêt pour les *considérations*, à l'occasion de fêtes de boisson (voir entretien avec Miguel Lima en **annexe 4**).

D'autre part, des groupes qui étaient *beaux-frères* traditionnels ne le sont plus, et des groupes qui étaient de la même lignée deviennent des *beaux-frères*. Le lexique du *mélange*, très employé par de nombreux peuples amérindiens pour décrire les transformations dans les relations de parenté découlant notamment du contact avec les non amérindiens (voir, entre autres, Gow, 1991, à propos des Piro) est ici employé pour désigner, dans le cadre du système culturel et de parenté du Rio Negro, des alliances entre des groupes de la même phratrie (au sens établi par Goldman, 1963). Dans ce contexte il est toutefois assez surprenant que le *connaisseur* tukano ne mentionne pas la forme la plus forte de cette rupture des règles d'alliances et par conséquent des *considérations*, à savoir le mariage au sein du même groupe linguistique, à savoir entre Tukano, phénomène qui, bien que restant minoritaire, est pourtant toujours plus important depuis les dernières décennies chez ce groupe linguistique (en ce qui concerne les statistiques sur de telles unions chez les Tukano et chez les Tuyuka, voir les tableaux présentés dans le chapitre suivant).

Un autre aspect fondamental qui ressort du discours d'Orlando a trait au lien entre alliance matrimoniale, reproduction des collectifs et agencialité prédatrice de différentes figures de l'altérité. En effet, plusieurs collectifs d'Autres apparaissent ici comme mettant en péril la fertilité et la vie des collectifs tukano. Premièrement, un collectif affiné, les Desana, avec lequel, en ce qui concerne le groupe de descendance du narrateur, les échanges matrimoniaux auraient été suspendus suite au fait que l'alliance « ne marchait pas » car tous les enfants nés d'unions avec des femmes desana mourraient. Il semble probable que le narrateur sous-entende ici une intention malveillante de la part des anciens affins desana – sous la forme d'actes de sorcellerie de ces derniers visant la fertilité de leurs filles et sœurs mariées à leurs affins tukano – et qui aurait mis en péril ce dernier collectif s'il ne s'était pas trouvé de nouveaux affins, en l'occurrence les Siriano.

Deuxièmement, en ce qui concerne les Tukano en général et même, au-delà, les Amérindiens dans leur ensemble, ce sont les Blancs qui apparaissent comme agents étrangers

et ennemis dont l'intention malfaisante vise à mettre un terme à la fertilité des femmes amérindiennes en réalisant des « injections »²⁵⁸, ce qui condamne les Tukano à « disparaître ». L'articulation entre alliance et relations d'affinité, politique, guerre et compétition pour la fertilité entre collectifs est ici explicite.

Avelino : récit de la trajectoire de son clan et du mariage de ses aïeux

Lors de l'entretien, Avelino, un *connaisseur* tukano de la soixantaine, parle en Tukano et Julião, un homme desana, me traduit ses propos en portugais. J'interroge Avelino sur le thème des mariages des clans tukano. Le narrateur commence par faire le récit de la trajectoire de son clan, les *Uremiri Sakuroaporã*, dont les membres sont aujourd'hui dispersés entre Jabuti Cachoeira, sur le Tiquié et Montfort, sur le Papuri.

À l'origine, les gens de mon clan, les *Uremiri Sakuroaporã*, habitaient le rio Papuri, à l'endroit où est située aujourd'hui la communauté de Montfort, en territoire colombien. Mon aïeul²⁵⁹ était de la première classe des *Sakuroaporã*. Quand la population des *Sakuroaporã* a commencé à croître de façon très rapide, mon aïeul a pris la décision de quitter ses frères cadets. Il est venu à pieds, et est arrivé aux sources du rio Umari, au lieu appelé *Bupua*, un

²⁵⁸ Voir **chapitre 10**. Selon les mots de Cecilia, une femme tuyuka résidant à Bela Vista, « les personnels de la santé indigène (DSEI) nous forcent, nous les femmes indigènes, à être stérilisées : on nous fait des injections pour éviter la grossesse, c'est ce qui menace de nous faire disparaître [*acaba com a gente*] ». En se plaçant du point de vue autochtone, on peut comprendre dans quelle mesure les « injections » – à savoir des méthodes contraceptives employées par les personnels de santé amérindienne du gouvernement brésilien (DSEI) sur les femmes amérindiennes, sans l'aval de ces dernières – soient conçues comme étant sur le même plan que l'activité de sorcellerie réalisée par des chamans de groupes affins sur des femmes de leur groupe pour qu'elles n'aient pas d'enfants ou que ceux-ci meurent à la naissance ou peu après. Dans les pratiques chamaniques amérindiennes d'Amazonie, les attaques des sorciers sont pensées sous la forme de « dards » ou d'aiguilles, qui, bien qu'invisibles pour les non chamans, peuvent être détectées et parfois retirées par les spécialistes. L'aiguille de la seringue des Blancs, associés dans la pensée amérindienne aux esprits *Wai Masã*, n'est qu'une forme bien visible de la malédiction infligée aux personnes et aux collectifs amérindiens, de la part de collectifs ennemis souhaitant leur fin, ce qui ne correspond que trop bien aux intentions et aux actions des Blancs, pensés collectivement et historiquement dans leurs rapports aux Amérindiens.

²⁵⁹ Selon la traduction en portugais faite par Julião, l'ancêtre du narrateur est désigné par le terme portugais *avô* (grand-père), qui correspond au terme *ñeku*, employé par le narrateur en langue tukano. Il est intéressant de noter que le terme « grand-père » (*avo/ñeku*), dans le discours autochtone, ne désigne pas une position généalogique « réelle », mais plutôt le statut de plus ancien ancêtre du clan connu par le narrateur, d'où le choix de traduire par *aïeul*.

lieu sacré, où se trouvent les rapides de Jandu Cachoeira²⁶⁰. Son voyage avait pour but de repérer les lieux où, plus tard, il viendrait s'installer pour vivre. Après avoir pris connaissance des lieux, il est retourné à Montfort auprès de ses frères cadets. À Montfort, le chef des Tukano était Wauro. C'était lui qui commandait : il réunissait les Tukano pour organiser des expéditions collectives de pêche, ainsi qu'à l'occasion des danses cérémonielles. Quand mon aïeul quitta définitivement ses frères cadets de Montfort, il vint accompagné des Tukano du clan *Buporã*, ses frères cadets. Alors qu'ils arrivaient au lieu sacré appelé *Bupua*, l'aïeul déclara à ces derniers : "Vous resterez ici, aux rapides de Jandu Cachoeira, tandis que moi, je poursuivrai mon chemin vers l'aval." Quand mon aïeul arriva, pour la première fois, à Pari-Cachoeira, il y découvrit un lieu magnifique, où il y avait du poisson en abondance. En ce lieu, il rencontra Doetiro, l'ainé des *Pamõporã*, qui sont les frères aînés de tous les Tukano du Tiquié. Mon aïeul ne vécut pas très longtemps sur le Tiquié, et à sa mort, Doetiro, qui était l'aïeul des *Pamõporã*, prit en mariage la veuve de mon défunt aïeul. En ce temps, Doetiro habitait les berges des rapides de Jabuti Cachoeira. Il y fut victime de la sorcellerie²⁶¹, et fut obligé à aller s'installer sur la rive opposée du Tiquié, où les descendants de mon clan vivent encore aujourd'hui. À la mort de l'aïeul des *Sakuroaporã*, Doetiro s'est chargé d'élever l'unique fils du défunt, nommé Yupuri. Yupuri grandit, et après la mort de Doetiro, il continua à *considérer* son propre père en tant qu'aïeul²⁶². Puis, Yupuri se maria à une femme desana et eut lui-même des enfants, dont deux fils, Miguel et Marcos, ce dernier étant mon grand-père. Marcos eut lui-même un fils, Gabriel, mon père, qui s'est marié à ma mère, Natalia Prado, une Tuyuka du clan *Wese Dokapwara*.

Avelino poursuit son récit, en expliquant que ses ancêtres, aînés du clan *Sakuroãporã*, installés sur le Tiquié, résidaient aux côtés des Tukano *Pamõporã*, avant qu'une séparation ne se produise entre les deux groupes, à cause d'une dispute. Il évoque le mariage de son père, Gabriel, avec sa mère Natalia, et les déplacements de ses parents entre la communauté de Caruru et celle de Jabuti Cachoeira. Le lieu où s'étaient installés le père d'Avelino et son oncle, au niveau des rapides de Jabuti Cachoeira (situés sur le haut Tiquié, entre les communautés de Caruru et de São Domingos Sávio, voir **carte 3**), était un lieu sacré du nom

²⁶⁰ Le rio Umari est un affluent du rio Tiquié dont l'embouchure est située un peu en aval de la communauté-mission de Pari-Cachoeira. Ses berges sont aujourd'hui habitées en majorité par les Desana.

²⁶¹ Avelino mentionne en tukano l'action malfaisante des esprits *wai masã*, présents en ce lieu.

²⁶² Julião: "Ele está contando que esse Doetiro criou o filho do avô dele. Ele cresceu, e Doetiro faleceu, no mesmo local. Faleceu, mas só que o... aquele que o Doetiro criou, continuou considerando o avô dele. Continuava considerando avô. E esse... esse menino que Doetiro criou depois teve filho. O nome dele é Marcos e ..."

de *Yaikuñata*. Il portait ce nom car c'était un lieu de *piracema*²⁶³, et quand beaucoup de poissons s'y regroupaient, le jaguar venait les guetter. Avelino y a grandi jusqu'à atteindre l'âge adulte. Mais la famille dut quitter ce lieu après que l'oncle d'Avelino soit « devenu fou » et que le grand-père, Marcos, ait déclaré qu'il n'était pas bon d'y habiter. Cependant, après avoir habité cinq ans dans un lieu situé en aval, ils retournèrent en ce lieu où le poisson est abondant. Le père d'Avelino est mort après avoir été victime du *souffle*. Avelino entreprit une carrière de catéchiste. Selon Avelino, le clan *Sakuroãporã* est aujourd'hui dispersé en raison de la « curiosité » de l'aïeul d'Avelino, qui décida de quitter le Papuri pour venir s'installer sur le Tiquié. Les frères cadets d'Avelino, de Montfort, auraient souhaité que ce dernier revienne habiter à leurs côtés.

Avelino évoque, ensuite, les mariages de son clan, en opposant la forme des mariages des anciens à ceux des hommes et des femmes dans le « monde moderne », et raconte son propre mariage :

Au temps de mes ancêtres, les gens de mon clan, *Uremiri Sakuroaporã*, étaient très exigeants. Un homme ne pouvait se marier qu'à sa « cousine légitime », pour ne pas aller à l'encontre des *considérations*. En se mariant à sa cousine, un homme pouvait continuer à appeler sa tante *tia* (tante), et cette dernière à l'appeler *sobrinho* (neveu)²⁶⁴. Et ce, parce qu'à l'époque, le fils obéissait au choix de son père concernant sa future épouse. De nos jours, dans le « monde moderne », on se marie de n'importe quelle manière, les gens ne se respectent plus

²⁶³ Lieu de fraie des poissons.

²⁶⁴ Le locuteur se réfère ici, dans sa langue, aux termes d'adresse employés, en particulier, entre la tante paternelle (FZ), *wameu*, et son neveu, *paakɨ* (BS), impliquant une relation potentielle de belle-mère à gendre qui se concrétisera en cas de mariage du neveu avec la « cousine légitime », *basuko* (FZD). Dans un tel cas de figure, le père du jeune marié pourra continuer à appeler sa nièce *paakõ*, terme qui comporte implicitement l'idée d'une relation du beau-père à sa belle-fille, explicite dans le terme tuyuka correspondant, *numiomako*, que l'on peut traduire par « épouse de mon fils » (littéralement fille-à-mariage). L'idée centrale exprimée par mon interlocuteur est que les *considérations* se simplifient, du fait que les Tukano emploient fréquemment, de nos jours, les termes en portugais *tia* et *sobrinho*, ce qui provoque un effacement de la distinction centrale de la terminologie dravidienne entre croisés et parallèles, phénomène allant de pair avec de nouvelles pratiques matrimoniales où la règle d'exogamie linguistique n'est plus toujours respectée. Comme on le verra par la suite (**chapitre 11**) l'usage récent parmi les Tuyuka et les Tukano du Tiquié des termes *semu* et *piri* contribuent également à ce phénomène. Pour une vue d'ensemble de la terminologie tukano, voir le **tableau 40** en **annexe 11**.

entre eux, et les Tukano *Uremiri Sakuroãporã* se marient même à leurs *grands-pères*²⁶⁵. Quand le fils d'un homme se marie à la nièce [cousine parallèle classificatoire du fils], le père continuera à dire *sobrinha* [*mako*] à sa nièce dans le cadre domestique, mais quand il s'adressera aux frères de cette dernière, il ne les appellera plus « mes neveux » [*meeekũ*]. Mais que pouvons-nous y faire ? Si d'autres gens venaient à critiquer le père, celui-ci répondrait : « Est-ce moi, qui, par hasard, suis allé demander une femme pour mon fils ? Non, ils se sont connus, se sont plu, et maintenant ils ont des enfants, que puis-je y faire ? » Ce type de mariage pose des problèmes, il provoque des disputes, et c'est pour cela qu'on se met à dire *sobrinho* en portugais. Mon père m'a raconté qu'à son époque, quand il était temps pour un homme de prendre une épouse, ce n'était pas lui-même qui la choisissait, mais c'étaient le père, la mère, toute la famille était impliquée dans ce choix. Et quand les parents cédaient leur fille en mariage pour le jeune homme, ils s'attendaient à un retour. Et, toujours, au moment de céder leur fille, et au moment où les parents venaient chercher une femme en retour pour leur propre fils, il y avait des disputes, on en venait aux mains.

Mon père m'a raconté comment un jour, lui et Fransico *Pasikoara*²⁶⁶ sont allés capturer la future épouse de ce dernier, mère de Tarciso *Dasea*²⁶⁷. Un jour, mon père aurait dit à Fransisco : « maintenant, on ne va plus demander une femme pour se marier, on va la prendre de force ! » Alors, ils sont allés à Fronteira, chez les Tuyuka, et en arrivant, conscients que la *maloca* n'avait que deux portes, chacun d'eux s'est posté à une des portes, et ils ont emporté la future épouse de Fransisco. En pleine bagarre, ils l'ont emportée. Mais aujourd'hui, cela ne se produit plus, ce n'est plus le père, ni la mère qui prend la décision pour le mariage du fils, c'est lui-même : c'est bien mieux ainsi ²⁶⁸!

Je ne me suis pas marié à ma cousine, mais à une femme desana. À l'époque, j'étais conducteur de bateau (*barqueiro*) pour les missionnaires. Ricardo, mon collègue, de Boca da Estrada m'a dit un jour : « allons à São Gabriel da Cachoeira, à Cunui pour faire le service militaire ». Ayant eu vent de mon projet de partir en voyage, mon père a pensé que je partais dans l'intention de chercher une femme. C'est alors qu'il est allé chercher ma future épouse à la communauté de São Sebastião. C'est ainsi que cela s'est produit. Aussi, mes aïeux, avant le temps de mon grand-père, avaient deux ou trois femmes. Les *Htãpinoponã*, les Tuyuka, eux-aussi faisaient ainsi. Ce n'était pas n'importe-qui qui avait plusieurs épouses. Seuls les plus « maîtres »²⁶⁹, ceux qui détenaient le savoir des incantations, qui savait faire l'incantation

²⁶⁵ L'expression « grands-pères » ne renvoie pas, ici, à une description généalogique, mais revêt plutôt un sens « hiérarchique », traduisant des intermariages entre clans tukano ainés (clan du locuteur) et cadets (clan des « grands-pères»). À ce sujet, cf. plus loin, entretien avec Geraldino.

²⁶⁶ Le narrateur rend ici explicite l'identité de l'homme dont il parle en mentionnant, à la suite de son nom de Blanc, son surnom, ce que Julião me traduit par l'expression « pour plaisanter ». Pour une discussion sur l'importance des surnoms, voir le **chapitre 12** de la thèse.

²⁶⁷ *Idem* note précédente.

²⁶⁸ Le père d'Avelino aurait déclaré, non sans une dose de sarcasme : « hoje, tá bom demais ! »

²⁶⁹ « Os mais donos ».

pour la naissance d'un enfant, et les incantations pour guérir les maladies, avaient deux femmes. Les femmes recherchaient ces hommes-là, les *kumu*. Mais de nos jours, ici, plus personne ne fait cela. Il paraît que sur le Pirá-Paraná les choses se passent encore ainsi.

Le récit d'Avelino est révélateur d'aspects importants de l'organisation sociale tukano d'un point de vue dynamique, en tant que résultat de l'articulation des domaines du politique, de l'alliance matrimoniale du point de vue des collectifs et des choix personnels, ainsi que du rapport entre collectifs humains et non-humains. La trajectoire de son groupe de descendance, les *Uremiri Sakuroãporã*, segment aîné du clan tukano *Sakuroãporã*, est narrée du point de vue d'un seul aïeul, *grand-père* de tous les descendants actuels du segment de clan, dans un style narratif caractéristique des récits tukano oriental où la troisième personne du singulier, *ku*, est employée pour désigner les décisions et les faits d'un collectif entier. C'est la singularité, la personnalité de l'aïeul, à savoir sa « curiosité », qui est invoquée pour expliquer la raison de sa migration du Papuri vers le Tiquié.

Cependant, des motifs politiques sous-jacents apparaissent : la reproduction rapide du clan des *Sakuroãporã*, ainsi que le leadership du chef tukano Wauro semblent être à l'origine du départ de l'aîné des *Sakuroãporã*, quittant une région où son prestige politique semblait menacé par les deux facteurs évoqués, la concurrence de ses « frères cadets » toujours plus nombreux, qui risqueraient d'inverser les rapports de forces au sein du clan de par leur prévalence démographique, ainsi que la prédominance politique de Wauro et de son clan sur les autres collectifs tukano. Les relations politiques entre clans tukano sont dévoilées dans les interactions de l'aïeul : en tant qu'« aventurier », ce dernier semble faire preuve d'un charisme et d'un prestige conséquent, lui permettant d'ordonner, presque, à ses frères aînés du clan *Buporã* de s'installer en amont de la rivière Umari, tandis que lui-même poursuit son voyage jusqu'à Pari-Cachoeira – lieu d'une grande importance du point de vue économique, rituel et politique, sur le cours principal du Tiquié – où il rencontre l'aïeul des *Pamõporã*, clan aîné de tous les Tukano du Tiquié, avec qui il établit une alliance politique.

La suite du récit d'Avelino exprime bien l'imbrication conceptuelle propre à la pensée autochtone entre la forme des alliances matrimoniales, la construction des collectifs et des

relations de parenté qui les définissent et le prestige politique de ces derniers. En effet, de même que dans le discours des hommes tuyuka de clans aînés, Avelino définit ici le prestige de son clan par le fait qu'il était exigeant du point de vue des alliances matrimoniales, qui ne se faisaient qu'avec les « cousines légitimes ». Plusieurs « idéal-types » de mariage sont exposés dans le récit d'Avelino : le mariage des anciens, par échanges réciproques entre clans d'un échelon hiérarchique équivalent respectivement à leur groupe linguistique, et qui se considèrent respectivement comme *beaux-frères*, le mariage par capture de la fiancée, le mariage par demande du père d'une épouse pour son fils à des beaux-frères, et enfin le mariage des jeunes générations, par choix direct des futurs conjoints.

La transformation dans les modalités d'alliance, caractérisée notamment par le fait que c'est, de plus en plus, dans de nombreux cas le futur marié qui choisit son épouse et non ses parents, ainsi que par le mariage entre cousins parallèles ou mariage aux *grands-pères*, conduit à une rupture dans les *considérations* traditionnelles entre collectifs, ayant un impact direct sur l'étiquette des relations de parenté, telle qu'elle s'exprime à travers l'usage correct des termes de parenté. Vice-versa, l'usage incorrect des termes de référence et d'adresse, provoquée par les mésalliances ainsi que par la méconnaissance et/ou le désintérêt, en particulier des jeunes et des femmes, vis-à-vis des *considérations*, encourage le phénomène de transformation des alliances.

Le discours d'Avelino donne ainsi plusieurs indices à propos du phénomène de la transformation ou fin des *considérations* tel qu'il est conçu du point de vue autochtone, à savoir, en ce qui concerne un de ses aspects les plus importants, en tant que changement dans la terminologie de parenté employée en référence et en adresse. Deux phénomènes en particulier se distinguent ici. Premièrement, l'emploi, à G-1, de termes en portugais (*sobrinho/sobrinha*) pour masquer les *considérations* « incorrectes », en l'occurrence le mariage du fils avec la « mauvaise cousine ». Deuxièmement, l'emploi de termes différenciés dans le cadre domestique et dans le cadre public, ainsi que selon que le contexte, si l'on s'adresse à un affiné réel ou potentiel. Ainsi, si le fils d'un homme se marie à une cousine parallèle classificatoire, le père continuera à s'adresser à sa nièce, dans le cadre domestique,

par un terme dénotant l'agnation (*mako*), mais quand il s'adressera à ses neveux (frères de cette dernière) il emploiera un terme dénotant l'affinité. Comme on le verra dans la discussion développée dans le **chapitre 11**, la question des *considérations* est un thème commun aux différents groupes linguistiques tukano oriental, au centre des préoccupations des hommes tuyuka les plus âgés.

On notera, pour l'instant, que dans les discours retranscrits jusqu'à présent il est possible d'identifier différents sens donnés par les locuteurs au concept de *considérations* : premièrement, dans le domaine des relations entre agnats, « considérer » implique la reconnaissance de l'appartenance à un collectif en tant que groupe de descendance, comme dans le cas de Yupuri descendant de l'ancêtre d'Avelino, qui bien qu'élevé par Doetiro continue à *considérer* son père, du clan *Uremiri Sakuroaporã*, comme ancêtre clanique. On notera au passage que ce qui détermine le lien avec l'ancêtre n'est pas pensé du point de vue autochtone comme un lien de sang, mais bien comme une attitude de *considération*, concept fondamental pour la construction, le maintien et la transformation des relations interindividuelles, collectives et de l'organisation sociale.

Deuxièmement, une attitude qui découle du premier sens identifié ci-dessus, que l'on pourrait appeler le sens « fort » de ce concept : celui de « respect », attitude liée aux liens de parenté envers un parent agnatique, à plus forte raison envers un « aîné », mais aussi vis-à-vis d'une personne appartenant à un collectif de la même phratrie que le locuteur, qui implique la prohibition du mariage²⁷⁰. « Considérer », quand il s'agit de relation entre agnats, renvoie donc à un aspect « hiérarchique » ou de préséance (voir à ce sujet la discussion dans le **chapitre 4** de la présente thèse) dans les relations entre frères, ainsi qu'à la prohibition de mariage entre frères et entre « fils-de-mère ».

Troisièmement, les *considérations* dépassent la dichotomie entre agnation et affinité, puisqu'elles s'appliquent également aux affins : elles impliquent la reconnaissance de la relation d'échange et de réciprocité instaurée avec les *beaux-frères*.

²⁷⁰ Comme dans le discours d'Orlando, qui dit des Tukano et des Yebamasã qu'ils sont *considérés*.

Que retenir, finalement, des deux récits qui viennent d'être présentés ? Ils nous ont permis de saisir, du moins en partie, la vision d'hommes tukano sur des processus spatio-temporels qui font le lien entre, d'une part, la trajectoire de personnes et de collectifs ancestraux, leurs décisions et actions du point de vue politique, particulièrement en ce qui concerne les alliances et la relation aux affins, et, d'autre part, l'organisation sociale et politique, ainsi que les modes d'alliances et les relations de parenté contemporaines et futures, vues par le narrateur.

Un point fondamental, à mon sens, est le fait que ces récits montrent à quel point les concepts de « descendance » et d'« alliance », si tant est qu'ils aient un sens du point de vue autochtone, ne sauraient être pensés séparément, tant ils sont imbriqués du point de vue du mythe, de l'histoire distante et proche, de la parenté et de la politique. Ainsi, il n'y a pas de récit concernant les ancêtres plus ou moins proches qui ne fasse part des relations d'alliance, qui sont constitutives sous de nombreux aspects de ce que sont les collectifs à travers le temps. Passons à présent au point de vue d'hommes tuyuka sur les alliances des collectifs tuyuka du haut Tiquié à travers le temps.

Entretiens avec des connaisseurs tuyuka : alliance, langue, politique, *considérations* et hiérarchie

Geraldino : alliances des Tuyuka du Tiquié dans le temps

Lors d'un entretien à propos des mariages retranscrit en **annexe 6**, Geraldino, Tuyuka du segment aîné des *Opaya*, dresse un tableau schématique des alliances des Tuyuka du Tiquié. Son analyse rejoint, en de nombreux points, le constat fait par les connaisseurs tukano cités plus haut à propos de la transformation des alliances et des *considérations*. Selon Geraldino, les Tuyuka de São Pedro et ceux installés dans des communautés en aval se marient majoritairement aux Tukano, tandis que les Tuyuka de Cachoeira Comprida et de l'amont se marieraient majoritairement aux Bará. Plus récemment, les Tuyuka de l'amont auraient commencé à se marier aux Tukano de Caruru (sib *Bosoaporã*). En ce qui concerne le mariage endogame au sein du groupe linguistique (entre un homme et une femme Tuyuka), mon interlocuteur dit, par euphémisme, qu'il n'est « pas bien accepté ». En ce qui concerne

le mariage entre Tuyuka et Baniwa, qu'il n'était pas accepté par le passé mais qu'il est aujourd'hui d'actualité. En ce qui concerne le mariage avec les Tariano, celui-ci était aussi interdit car ils étaient considérés comme des cousins germains (*primos irmãos*, expression qui renvoie aux cousins parallèles du point de vue natif), mais de nos jours il a lieu.

Le choix du mariage se fait, selon Geraldino, relativement au sib. Dans le cas du sib de Geraldino, depuis l'époque des anciens et jusqu'à il y a trente ans, à l'époque de ses parents, c'étaient les parents du jeune homme qui choisissaient avec qui il se marierait. C'était toujours le même sib qui était le « beau-frère ». Les sibs échangeaient des femmes entre eux. Si la sœur d'un homme était mariée chez un sib d'une autre ethnie, quand elle avait une fille, le fils de cet homme se mariait avec elle. Un homme allait ainsi demander à son beau-frère la main de la fille de sa sœur, pour son fils.

De nos jours, selon Geraldino, les choses ont changé : le mariage dépend du choix de la personne. À présent, selon mon interlocuteur, chacun a la liberté du choix matrimonial, et par conséquent **les considérations se diversifient**. Geraldino me donne ainsi des exemples de *considérations* qui se transforment : un « grand-père » devient « beau-frère »²⁷¹. Geraldino donne un autre exemple : si mon cousin germain se marie à ma tante, comment vais-je appeler cette dernière ? Belle-sœur ? C'est cela qui crée, selon mon interlocuteur, une rupture dans l'« environnement social », dans « les relations sociales » des Tuyuka actuellement²⁷².

²⁷¹ Au sujet du mariage avec les *grands-pères*, souvent cités par les hommes Tuyuka et Tukano comme un des faits marquants dans les nouvelles formes d'alliances matrimoniales, il ne s'agit pas d'un mariage entre un grand-père et sa petite-fille au sens généalogique. Les *grands-pères* sont ici des groupes de descendance appartenant au même groupe linguistique que celui du locuteur, mais se trouvant en bas de la hiérarchie (voir **note 129, chapitre 4**). Ainsi, un homme tuyuka du sib *Opaya* pourrait envisager, de nos jours, par exemple, de se marier à une femme tuyuka du sib *Miño*. C'est d'ailleurs ce qui s'est produit sur le haut Tiquié, avec un mariage entre un jeune homme *opaya* de Cachoeira Comprida et une jeune femme *miño* de São Pedro, dont les suites ont été marquées par des conflits entre les Tuyuka du haut Tiquié, plus particulièrement à São Pedro.

²⁷² « Quebra o ambiente social, as relações sociais ».

Geraldino poursuit en évoquant l'époque des « premières rencontres » avec les Bará, où se produisait le *numiãyere*, la capture des femmes. À l'époque, il n'y avait pas d'école. Toute jeune fille qui habitait la *maloca* était prédestinée à être la femme d'un jeune homme. On empêchait la sortie de la *maloca* en se postant à ses deux entrées, pendant la nuit, on pénétrait dans la maison et s'emparait des jeunes filles. Le jeune homme n'avait pas le choix : il devait accepter la jeune fille qu'on lui amenait, de toute manière. Pour la capture, c'était le père et les frères du jeune homme qui allaient prendre la jeune fille, et il y avait des bagarres. Parfois, quand on sortait perdant de la bagarre, on ne parvenait pas à emporter la jeune fille. Quand une jeune fille avait été capturée de la sorte, les gens chez qui on l'avait capturée devaient venir capturer une jeune fille en retour : ça ressemblait à un jeu, à un divertissement, selon les mots de Geraldino²⁷³. Quand l'expédition de capture arrivait, les hommes de la *maloca* étaient déjà préparés, ils savaient qu'il fallait « rendre la monnaie de la pièce »²⁷⁴, qu'il fallait frapper les assaillants.

Au fil de l'entretien (cf. **annexe 6**) Geraldino décrit ainsi la forme idéale du mariage des anciens et raconte le mariage de son grand-père. Il discute également des changements dans les choix d'alliances matrimoniales des hommes de son clan au fil de l'histoire de leurs déplacements, la question des mariages endogames, la relation entre sibs affins, le lien entre mariage et menaces de sorcellerie. Dans son discours, se marier apparaît comme un acte politique et dangereux, un événement qui active des réseaux de parenté plus ou moins étendus.

Au début de la conversation, Geraldino commence par décrire la forme « idéale » du mariage, qu'il définit comme un échange entre beaux-frères qui se connaissent déjà, et qui consiste avant tout en l'établissement d'une relation politique (alliance) entre affins où l'on instaure un principe de réciprocité pour éviter le conflit. L'aspect politique et rituel se retrouve dans le cas de figure de l'échange d'ornements rituels contre une femme, forme exceptionnelle de *brideprice* mobilisée lorsque la réciprocité ne peut être garantie par un

²⁷³ « Parecia jogo, brincadeira ».

²⁷⁴ « Dar o troco ».

échange matrimonial conventionnel. En même temps, dans le processus d'établissement d'une relation d'alliance entre beaux-frères, le conflit apparaît comme inséparable de l'échange matrimonial, même quand il y a réciprocité sur deux générations : l'affin vient reprendre une femme qui lui est due (par la force) et c'est seulement après la visite du Tuyuka que la relation se transforme en une relation pacifique.

C'est seulement dans le cas de figure décrit par la suite, celui du mariage arrangé, que l'aspect belligérant de la relation semble totalement éclipsé, en apparence du moins. Mais dans tous les cas, ce qui semble être en jeu dans les échanges matrimoniaux, toujours conçus comme difficiles, risqués, est la création ou la rupture de liens politiques entre groupes avec risque de conflit direct ou actes de sorcellerie dans les cas où un partenaire se sent lésé, comme par exemple dans le cas de la compétition entre Tuyuka et Desano pour les femmes *buporã* (Tukano) décrite dans le récit du mariage du grand-père de Geraldino. Alliance, conflit et sorcellerie sont toujours liés à l'attribution/négation de la possibilité d'accroître sa fertilité pour un autre groupe, créant des relations de coopération mais aussi de l'envie, système qu'on pourrait penser en parallèle aux relations entre humains et non humains, et en particulier vis-à-vis de la chasse et des relations chamaniques avec les *Wai Masã*, en continuité avec les approches d'auteurs comme Århem (1983) et Journet (1995).

Dans quelle mesure cet idéal de mariages exclusifs entre deux sibs a-t-il pu exister dans les faits dans le passé, et dans quelle mesure existe-t-il encore de nos jours ? Se présente-t-il sous une autre forme (réciprocité à une échelle plus réduite ou plus large ?) C'est ce qui sera recherché dans l'analyse du corpus à suivre (**chapitre 9**). On notera pour l'instant que deux aspects du mariage idéal des anciens, décrit par Geraldino, ressortent ici : le mariage exclusif entre sibs et le mariage entre sibs de même rang hiérarchique. Un autre aspect caractéristique de l'alliance à l'époque des « anciens », à savoir sa composante guerrière,

ressort également dans l'observation faite par mon interlocuteur à propos des affins des ancêtres tuyuka, les Yetuana, qui étaient aussi leurs ennemis²⁷⁵.

João Bosco : alliance, langue et politique

Les commentaires qui suivent portent sur des propos retranscrits en **annexe 7**, issus d'une conversation qui a eu lieu en mars 2016, avec João Bosco, un homme tuyuka du clan *Dasia Pakara*, originaire de la communauté d'Asunção do Igarapé Onça, résidant depuis plusieurs années à São Pedro où il est professeur à l'École Indigène Tuyuka ʘtãpinoponã. Le locuteur aborde le thème des relations d'alliance des Tuyuka, en particulier en ce qui concerne son clan, et des transformations que ces relations ont connues, illustrant ses propos par un panorama des alliances au sein de sa famille au fil des générations. João Bosco commence par évoquer la question de la « politique d'alliance » des Tuyuka, dont il a discuté avec Geraldino, fils de l'aîné des Tuyuka du Tiquié.

L'entretien avec João Bosco soulève de nombreux points importants. Il est l'expression du point de vue d'un homme tuyuka de la génération des 50/60 ans – ayant suivi des études prolongées dans le monde des Blancs mais ayant aussi participé au mouvement politique et éducatif autochtone – sur des questions telles que l'organisation sociale, la politique, la culture, les relations d'affinité et le mariage au fil des générations (les anciens, la sienne, celle des jeunes).

Un point très important souligné par João Bosco est le changement d'échelle dans la relation d'alliance : elle ne semble plus être l'affaire de groupes qui établissent des relations durables d'échanges matrimoniaux et d'autre nature de façon collective, mais de plus en plus le choix individuel d'un partenaire, fait par des familles, voir par les personnes, en particulier les jeunes filles, plus que les hommes. Les relations d'alliance sont aussi caractérisées par un

²⁷⁵ Au sujet de relations entre affins oscillant entre l'échange pacifique et les raids guerriers avec capture d'hommes, de femmes et d'enfants, voir en ce qui concerne le haut Rio Negro les travaux de Journet (1995) chez les Curripaco.

processus de « familiarisation » ou d'« expansion » : on ouvre toujours plus l'horizon des alliances, et on fait de groupes autrefois étrangers ses alliés potentiels ou réels.

Mon interlocuteur évoque plusieurs exemples de ces nouvelles alliances : en ce qui concerne son propre clan (*Dasia Pakara*), avec les Tukano de Caruru ; en ce qui concerne le clan *Miño* ainsi que les Tuyuka en général, avec les femmes Baniwa ; en ce qui concerne les Tukano oriental, avec les femmes Hupd'äh. Du point de vue de João Bosco, la transformation dans les relations d'alliance n'est pas nécessairement un phénomène néfaste pour la personne, la famille ou le collectif : comme l'exprime clairement mon interlocuteur, cela dépendra du « comportement social » du jeune couple, dans ses relations aux parents et beaux-parents, de son respect des « *considérations* »²⁷⁶.

En prenant l'exemple de sa fratrie, Bosco montre que certains de ses frères, à la différence de lui-même et de son frère Salvador, n'ont pas suivi les « lignes d'alliances traditionnelles » de leurs parents et grands-parents. Toutefois, le fait de suivre ou non cette ligne n'est pas ce qui détermine la perpétuation de valeurs transmises par les anciens, et dans le même temps l'assurance du maintien d'une « force politique » pour le groupe. C'est dans le domaine des relations de parenté, des « *considérations* » et des échanges qui y sont liés, entre parents (consanguins et affins), que la personne et la famille se situera dans son environnement social et culturel, dans la lignée de ses ancêtres ou au contraire en rupture.

Mais la transformation (diachronique) et la diversité des choix (synchronique) en matière d'alliance matrimoniale et dans d'autres domaines, ne sont des phénomènes ni nouveaux ni étrangers et ne sont pas rejetés par la société et la culture tuyuka, preuve d'une ouverture et d'une flexibilité que l'on pourrait qualifier de structurelle. Ainsi, comme l'exprime le discours de João Bosco, le renouvellement, tous les vingt ans, des générations (voir l'idée de succession des générations contenue dans le concept d'*Utāpinopamerã*, en **conclusion** de cette thèse) chacune caractérisée par des modes de penser et d'agir qui lui

²⁷⁶ Ici, l'idée de *considérations* renvoie au système d'attitudes plutôt qu'à la terminologie et au calcul généalogique. Elle correspond ainsi au « comportement social », pour reprendre les mots de João Bosco, caractérisé par l'expression des affects, la commensalité, qui s'exprime entre personnes liées par des liens de parenté spécifiques, comme entre la bru et sa belle-mère, le gendre et son beau-père.

sont propres, est un phénomène déjà inscrit dans la façon de penser et dans les récits anciens et récents des Tuyuka. Et le respect des singularités, de l'autonomie de chacun dans ses choix matrimoniaux et autres (études en ville ou vie à la communauté, par exemple) est une valeur primordiale et qui n'est pas nouvelle chez les peuples de la région, comme il a déjà été suggéré par Goldman, 1963 à propos des Cubeo, l'auteur ayant insisté sur la valeur donnée à l'autonomie des personnes et des groupes domestiques vis-à-vis du collectif (groupe local).

C'est d'ailleurs quand on questionne les Tuyuka sur les causes et les conséquences des transformations dans les échanges matrimoniaux que l'on obtient des réponses qui, comparées entre elles, offrent un tableau complexe. Ainsi, Geraldino, descendant direct de l'« aîné du Tiquié », déclare d'une part que les changements dans les relations d'alliance affaiblissent l'organisation politique des Tuyuka, et que le départ des jeunes en ville et leur mariage dans le cadre urbain fait qu'ils risquent de ne pas revenir à la communauté qui se dépeuple et s'affaiblit politiquement, mais, d'autre part, que les mariages qui ont lieu dans le cadre urbain ne diffèrent pas de ceux qui se trament dans la communauté : on reproduirait en ville les mêmes logiques de *considérations*, les mêmes règles et valeurs sociales, et on se marierait ainsi à ses affins traditionnels.

Cependant, comme il a été évoqué du point de vue de mes interlocuteurs, les changements dans les relations d'alliance ne sont pas sans conséquences et ont des causes identifiables qui menaceraient la « force » ou la vitalité des collectifs tuyuka : c'est la politique de « centralisation », entreprise par les missionnaires dès les années 1940 et qui se poursuit encore de nos jours à travers la sédentarisation des communautés, ainsi qu'à travers l'installation des jeunes et de leur famille dans des grandes communautés-mission (Pari-Cachoeira, Iauaretê) et en ville pour étudier qui serait en partie responsable de l'« affaiblissement de la politique d'alliance » des Tuyuka, qui se traduirait notamment par un phénomène d'ordre linguistique, à savoir la « tukanisation » de leurs descendants (phénomène aussi vécu par les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu, comme on l'a évoqué plus haut). L'influence de la « société environnante », des Blancs, est, elle aussi, responsable de

ces changements, ce qui est visible notamment dans le rôle joué par les missionnaires sur les mariages des Amérindiens, bien observé et décrit par mon interlocuteur.

Il semble ainsi y avoir une transformation notoire dans la forme des échanges qui caractérisent les relations entre « parents », notamment entre affins, processus qui provoque une transformation dans la forme et la nature de ces relations elles-mêmes. Ainsi, puisque tout s'achète, les talents de pêcheur ou d'artisan ne sont plus valorisés chez les hommes²⁷⁷, et il n'y a plus tant de « raison » pour échanger des objets manufacturés (artisanat, pirogue, bancs, etc.) ou des ressources naturelles (poisson, gibier, produits des jardins) entre les familles liées par alliance, et même au niveau des collectifs, avec un déclin de ce qui était au centre du système global d'échange et de relations entre les groupes de la région, à savoir la spécialisation matérielle et en termes d'approvisionnement de chaque groupe qui créait de forts liens d'interdépendance dépassant de loin l'aspect matériel, pour atteindre l'aspect humain, politique, rituel, cosmologique. Comme le fait remarquer João Bosco, il n'y a plus autant de raisons, entre le gendre et le beau-père, de se rendre visite, car n'y a plus autant de raisons pour échanger, comme avant. Ou mieux, il n'y a plus de raison d'échanger « comme avant », c'est-à-dire que l'on échange plus de la même manière, et par conséquent les relations ne sont plus de la même nature : les liens de parenté s'affaiblissent et sont remplacés par des transactions utilitaires et de plus en plus monétarisées.

Mais les éléments évoqués par mon interlocuteur au sujet des relations d'affinité et du mariage ne sauraient être interprétés à la lumière d'une idée de changement définitif et

²⁷⁷ Et, surtout, un fait nouveau, l'homme amérindien n'est plus, par définition, un pêcheur, il doit se choisir une carrière qui définira son statut : il sera pêcheur (et agriculteur), ou professeur, ou militaire, etc. Et ce statut influera sur ses chances de trouver une partenaire pour se marier. Dans la plupart des cas, les parents disent œuvrer pour que leur fils (dans une moindre mesure leur fille) ne « soit pas comme eux », des agriculteurs, car c'est une « vie de souffrance ». Dans les faits, on espère idéalement que le fils poursuivra des études, mais reviendra à la communauté, tout en étant conscient que ses connaissances et diplômes acquis dans le monde des Blancs ne seront d'aucune utilité dans le cadre de la communauté. Pour ce qui est de la fille, on sait qu'elle n'est « pas permanente », qu'elle est faite pour partir, et pour se marier tôt. Ces attributions des genres à un parcours de vie restent des facteurs socio-culturels très forts, qui influent sur les parcours des femmes principalement mais aussi des hommes (on attend d'eux qu'ils restent), cependant ils ne représentent pas, évidemment, des déterminismes stricts (beaucoup de femmes des jeunes générations font des études supérieures, deviennent professeur ou professionnelles de divers domaines, en particulier la santé).

unidirectionnel. Au contraire, sur le plan de la culture matérielle, les objets manufacturés tels que les pirogues, les bancs, la vannerie, bien qu'ils soient victimes d'une raréfaction des savoir-faire chez les jeunes, sont loin d'avoir disparu et restent au centre de la culture et de la socialité des peuples du Vaupés. De nouvelles demandes, comme l'intérêt des touristes pour de tels objets, et l'action des organisations indigènes fortes comme la FOIRN et des ONG comme l'ISA, provoquent même, au moyen d'échanges de savoir-faire entre groupes et peuples parfois éloignés, la revalorisation et la récupération de certains savoir-faire abandonnés, comme dans le cas de la céramique, savoir-faire féminin en net déclin dans la région et qui commence à reprendre de l'importance sur le Tiquié et sur le Vaupés, processus que l'on retrouve en ce qui concerne des savoirs et pratiques rituels.

De plus, si l'introduction de l'argent a bel et bien eu un impact sur la fréquence et la forme des échanges entre beaux-frères et de manière plus générale, les marchandises acquises en ville par transactions monétarisées finissent cependant par entrer dans le circuit rituel et social « traditionnel » des échanges liés à l'étiquette de la parenté, comme dans le cas des *dabucuris* entre hommes et femmes à l'occasion de la fête des mères ou des pères²⁷⁸. Sur le plan rituel, on assiste à un phénomène similaire à ce qui se passe pour la confection et la circulation des objets artisanaux : la raréfaction globale des savoirs et pratiques rituelles débouche sur un phénomène d'ouverture du système – parallèle à celui qui se joue sur le plan des alliances – où les « connaisseurs » de différents peuples, à l'occasion notamment d'ateliers organisés par les ONG, se rencontrent et partagent entre eux et avec les nouvelles générations des savoirs qui, autrefois, se limitaient à une transmission en ligne père-fils bien plus stricte (voir à ce sujet la thèse de F. Cabalzar, 2010 et des ethnographies récentes comme celles de Dutra, 2010 et Oliveira, 2016).

On assiste donc ici à un phénomène qui, dans le contexte comparatif plus large des populations amérindiennes d'Amazonie, me semble très spécifique au Rio Negro : la multiplication des relations, l'ouverture de plus en plus grande des personnes et des groupes

²⁷⁸ Pour une description et analyse de ces événements rituels et festifs, voir le **chapitre 5** de la présente étude concernant les fêtes de *caxiri* et fêtes patronales.

à des réseaux toujours plus étendus d'échanges matériels et de savoirs, fait planer dans un premier temps la menace de la dissolution de la personne et du collectif dans un ensemble homogène et informe. Mais dans le cas du Rio Negro, l'ensemble socio-culturel homogène était préexistant à ce processus d'ouverture et de globalisation. Et dans un deuxième temps, si ce phénomène de « globalisation » (terme employé par les autochtones eux-mêmes) apparaît, du point de vue de « petits » collectifs comme les Tuyuka, comme une menace pour la « force politique » du groupe – notamment du point de vue linguistique avec la domination de la langue Tukano, pour les groupes linguistiques moins importants démographiquement, ou du portugais, pour l'ensemble des peuples de la région – l'ouverture du système représente aussi une possibilité d'expansion et de revitalisation du collectif et des collectifs, aussi bien du point de vue démographique que du point de vue de la continuité des savoirs anciens.

Ainsi, l'expansion du réseau d'alliance offre un plus grand horizon matrimonial, et l'existence d'un réseau ouest-est, où les « savoirs et savoir-faire ancestraux » sont puisés en amont, dans les régions des « sources » du Tiquié et du Papuri et dans la région voisine du Pirá-Paraná, réintégrés par les groupes de la frontière tels que les Tuyuka et Tukano du haut Tiquié, et réinjectés aux groupes en aval, plus proches des centres urbains, au moyen de rencontres « intertribales » offrent la possibilité de perpétuer ou de faire renaître des savoirs et pratiques traditionnels. De plus, les savoirs et techniques des Blancs, l'éducation scolaire et universitaire notamment, sont réappropriés, resignifiés et intégrés à la vision cosmologique et au calendrier rituel tuyuka²⁷⁹ dans le but de renforcer la langue et la culture.

Dans ce réseau ouest-est d'échange de savoirs, de savoir-faire, mais aussi d'objets rituels, où les Tuyuka ont une place centrale et intermédiaire dans tous les sens du terme, les relations d'alliance sont réactualisées et revitalisées elles aussi : celles entre les Tuyuka et les peuples de l'amont (Bará, Makuna, Barasana) et celles entre les Tuyuka et leurs alliés et voisins de l'aval (Tukano, Desana). C'est bien l'existence préalable au niveau régional d'un système ouvert et global d'échanges matrimoniaux-matériels-spirituels et de savoirs et

²⁷⁹ Voir à ce sujet la **partie II** de cette thèse concernant les fêtes.

savoir-faire qui rend possible l'existence de ce phénomène actuel qui se trouve accéléré et amplifié. L'ouverture du système n'est pas seulement de nature sociologique, elle est aussi cosmologique, préfigurant dans la vision du monde des peuples tukano oriental exprimée dans le mythe, où l'origine commune de l'humanité dans le corps de l'anaconda de transformation où la même langue est parlée par tous impliquerait peut-être la possibilité de recréer, dans certains contextes, cet état de pré-Babel originel.

Chapitre 9 L'alliance analysée à partir des données de parenté

Analyse des alliances par sib et par groupes linguistiques : méthodologie

Les tableaux qui sont présentés et discutés dans le présent chapitre ont été obtenus à partir d'un corpus regroupant 469 mariages tuyuka, parmi lesquels 371 ont été classés selon le sib du conjoint tuyuka (voir **tableaux 10 à 29**). Dans le restant des cas (98 mariages) le sib des conjoints n'est pas connu (voir **tableau 30**). Les informations récoltées afin d'obtenir ce corpus proviennent de données relevées sur le terrain lors de la présente recherche sur le Tiquié et le Papuri²⁸⁰.

²⁸⁰ Dans certains cas, en ce qui concerne la filiation, mes données ont été complétées par les données présentées par Cabalzar (2009). Les données de Cabalzar portent sur un corpus très étendu – tant de par la quantité d'individus répertoriés que de par la profondeur généalogique qu'elles informent (jusqu'à sept générations) – informant de la structure des divers clans (sibs) du Tiquié. Cependant, l'auteur présente un corpus de parenté où n'est connue, dans la majorité des cas, que la lignée masculine (patrilinéaire) du clan (sib), avec très peu d'informations sur l'identité des épouses et sur le mariage des sœurs, qui n'apparaissent que comme des cercles blancs sans nom dans les organigrammes présentés par Cabalzar. Les informations récoltées auprès de mes informateurs du Tiquié et présentées dans le présent chapitre visent donc à apporter un relief plus féminin en comparaison de l'étude de parenté effectuée par Cabalzar, ainsi qu'à présenter des données sur une période de temps plus récente (portant sur des alliances réalisées dans les années 2000 et 2010). De plus, les analyses de Cabalzar sur les alliances des Tuyuka ne prennent pas en compte l'identité des sibs des alliés, notamment en ce qui concerne les Tukano, aspect qui est pourtant, à mon sens, central pour la compréhension des relations d'alliance, qui sera pris en compte dans la présente étude. En ce qui concerne les alliances des Tuyuka de la région du Papuri, qui relèvent uniquement de mes propres relevés, les données ont été récoltées en m'efforçant d'obtenir le maximum d'information sur le mariage des sœurs et sur l'identité des épouses, bien que, de façon naturelle, mes informateurs, masculins mais aussi féminins – ont une tendance naturelle à n'évoquer que les ascendants, descendants et collatéraux masculins et leur mariage, éclipsant de la parenté les femmes du clan et les épouses. Cette tendance est d'abord due, à mon sens, à une conception des relations de la parenté propre à mes interlocuteurs, mais s'explique également et plus simplement par le fait que la « provenance » et la « destination » des femmes est souvent inconnue ou oubliée. Malgré les efforts dans le sens d'une enquête tentant de rendre visible ce qui dans la majorité des études sur la région est invisible, à savoir le mariage du point de vue féminin – qui est passé, notamment, par des périodes de terrain passées chez les affins des Tuyuka du Tiquié et de l'Inambu – le biais agnatique (patrilinéaire) se fait encore ressentir dans les données présentées et discutées ici, et il est indéniablement à prendre en compte dans une réflexion et une interprétation sur ce corpus.

Le logiciel de traitement de données de parenté Puck a été utilisé afin d'organiser et de présenter le résultat de l'analyse des données. La profondeur généalogique maximale est de huit générations²⁸¹, mais les informations à propos de l'origine des conjoints n'est disponible qu'à partir de la troisième génération (G3). Les tableaux sont présentés par région (Tiquié et Papuri) et par sib tuyuka – dans une séquence caractérisée par une progression des sibs « cadets » jusqu'aux sibs « aînés » (voir les listes des sibs tuyuka présentées dans le **chapitre 4**) – chaque tableau étant suivi de commentaires. Finalement, un tableau général des alliances des Tuyuka en tant que groupe linguistique sera présenté et commenté (**tableau 30**).

L'enjeu central du présent chapitre consiste à confronter des données concrètes portant sur les alliances des Tuyuka du Tiquié et du Papuri sur plusieurs générations aux discours de mes interlocuteurs à propos de la transformation des relations d'alliance et d'affinité (**chapitre 8**) et de la transformation des formes de mariage (**chapitre 10**). Y a-t-il une transformation dans les relations d'alliance dans les faits ? Comment se présente-t-elle et qu'implique-t-elle vis-à-vis des relations de parenté, de la socialité des Tuyuka dans une perspective diachronique ?

L'objectif des tableaux et de leur analyse est, plus précisément, de répondre aux questions suivantes : qu'est-ce qui ressort de l'analyse des alliances matrimoniales à l'échelle des sibs ? Existe-t-il des tendances d'alliance (ou lignes d'alliance) propres à chaque sib, définissant des groupes linguistiques et/ou sibs alliés préférentiels sur plusieurs générations ? Existe-t-il, à l'échelle de chaque sib, des différences au niveau du profil des alliances masculines et féminines ? Observe-t-on un équilibre dans le ratio des alliances selon le sexe, vis-à-vis de collectifs affins donnés, ou au contraire un déséquilibre qui impliquerait une position de « donneur » ou de « preneur » d'un des deux collectifs liés par alliance ? Observe-

²⁸¹ La différence entre les chiffres de la population vivante recensée au moment de l'enquête et le nombre de mariages analysés pour un sib donné (ce dernier étant parfois supérieur) est due au fait qu'une partie des mariages concernent des personnes décédées, et n'est donc pas le simple reflet de la proportion de personnes vivantes mariées pour lesquelles le sib et/ou le groupe linguistique du conjoint est connu.

t-on une répétition des alliances sur plusieurs générations ou, au contraire, une diversification dans le temps ? Observe-t-on de moins en moins d'alliances « traditionnelles » et de plus en plus d'alliances « déviantes » ? Vis-à-vis de l'ensemble de ces questions, observe-t-on des tendances propres aux sibs « aînés » par opposition aux sibs « cadets », et des tendances propres aux sibs du Tiquié par opposition aux sibs du Papuri ?

Finalement, qu'est-ce que l'analyse du présent corpus de mariages nous dit de la transformation des alliances chez les Tuyuka ? Le présent chapitre visera, donc, à mieux cerner, au niveau des collectifs de langue tuyuka (sibs), les dynamiques de l'alliance et les relations d'affinité, en lien avec la question de la transformation des formes de mariage – et au sens large de l'alliance et des *considérations* – qui a occupé le chapitre précédent (**chapitre 8**) et qui occupera les **chapitres 10 et 11**. Grâce aux tableaux suivants, on tentera de répondre à des interrogations, pour chaque sib et pour les Tuyuka dans leur ensemble, telles que : avec qui on se marie, à quel point les alliances sont diversifiées, quelle est la distance (géographique et généalogique) des affins préférentiels, comment évolue la proportion d'alliances « incorrectes » au cours du temps ?

1) Alliances des Tuyuka du Tiquié

Dasia Metarã et Dasia Pakarã

Le sib *Dasia* (Crevette²⁸²) dans son ensemble constitue, selon Cabalzar (2009 : 56), le sib de « plus basse hiérarchie » (l'auteur leur attribue la fonction rituelle idéale de « servants ») et « le plus dispersé géographiquement » des Tuyuka, habitant l'igarapé Onça (*Yaiñiriya*), les rivières Castanha (*Bukya*) et Cunuri (*Warua*, affluent du Komeya, ou *igarapé Machado*, qui se jette dans le Pirá-Paraná) et l'embouchure du Komeya. Toujours selon Cabalzar, ils « forment un ensemble habitant l'interfluve Tiquié - Pirá-Paraná, occupant une position socio-spatiale aux frontières des nexus régionaux tukano et makuna,

²⁸² Il serait erroné d'interpréter le nom de ce sib sous une perspective totémique, qui lierait ses membres à l'animal éponyme (crevette), il s'agit là, plutôt, d'un surnom de clan, lié à un lieu géographique (igarapé *Dasiaya*) d'où le clan est originaire. À propos de l'histoire du sib *Dasia*, voir la **partie I** de la présente thèse ainsi que Cabalzar, 2009 : 146-147).

respectivement » (*idem*). Les *Dasia* se subdivisent en deux sibs respectivement « cadets » et « aînés », les *Dasia Metarã*, plus nombreux, et les *Dasia Pakara*. Cabalzar recense, en 2006, une population de 44 personnes pour l'ensemble des deux sibs, tandis que mes relevés comptent un total de 65 personnes (34 *Dasia Metarã* et 31 *Dasia Pakarã*). Ces recensements étant loin d'être exhaustifs, la population de l'ensemble de ces deux sibs, en particulier des *Dasia Metarã* me semble être en réalité bien plus importante.

Tableau 10 : *Dasia Metarã*, alliances selon le sib et/ou groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique/sib	Hommes <i>Dasia Metarã</i> (Tuy)	Femmes <i>Dasia Metarã</i> (Tuy)	Total
Bará	1	1	2
Baré	0	2	2
Curripaco	1	0	1
Desana	0	1	1
<i>Dipeporã</i> (Tk)	1	0	1
<i>Emoãmasã</i> (Mk)	1	1	2
Hupd'äh	2	0	2
<i>Ñahuriporã</i> (Tk)	0	1	1
<i>Paperaporã</i> (Tk)	0	1	1
Pira-Tapuya	1	1	2
<i>Sãiroã</i> (Mk)	1	0	1
<i>Seramasã</i> (Mk)	1	0	1
Tariano	1	0	1
<i>Turoporã</i> (Tk)	1	0	1
Yebamasã (Mk)	5	5	10
Total	16	13	29

Tableau 11 : *Dasia Metarã*, alliances selon groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique	Hommes <i>Dasia Metarã</i>	Femmes <i>Dasia Metarã</i>	Total
Makuna	8	6	14
Tukano	2	2	4
Bará	1	1	2
Hupd'äh	2	0	2
Baré	0	2	2
Pira-Tapuya	1	1	2
Tariano	1	0	1
Curripaco	1	0	1

Les *Dasia Metarã* (*Petite Crevette*) constituent le sib « cadet » des *Dasia*, et ce sib est aussi le plus dispersé, habitant majoritairement, en ce qui concerne le bassin du Tiquié, les rivières Onça et Castanho, tous deux affluents du Tiquié. Les *Dasia Metarã* du Tiquié ont connu, à l'instar d'autres clans tuyuka, un important processus de migration vers les grandes communautés-mission et centres urbains de la région. La dispersion du clan, ainsi que le fait que ma recherche de terrain n'a pas inclus la région du Castanho, ni celle du Komeya, fait que le contingent de mariages de ce collectif représenté ici (29) semble relativement réduit vis-à-vis de la population totale du collectif – d'autant plus si l'on prend en compte le fait que les mariages recensés concernent plusieurs générations, y compris des personnes décédées – ce qui rend la population étudiée ici faiblement représentative de l'ensemble de ce sib. On notera, néanmoins, que les données des alliances des *Dasia Metarã* se distinguent par un équilibre relatif du point de vue du ratio genré des mariages renseignés (16 hommes contre 13 femmes), augmentant la représentativité de la cohorte de ce dernier point de vue.

Une des caractéristiques les plus remarquables concernant les alliances des *Dasia Metarã*, en comparaison des autres sibs tuyuka, est le fait que leurs affins privilégiés, au niveau des groupes linguistiques, ne sont pas les Tukano (4 mariages sur un total de 29, soit

seulement 13.79 %) mais les Makuna (14 mariages sur 29, soit 48.28 %), plus précisément les Yebamasã (10 mariages soit plus d'un tiers des alliances, 34.48 %). Ce fait, confirmé par les données recueillies par Cabalzar (2009 : 296) est explicable, de toute évidence, par la proximité géographique entre ces deux collectifs – les Yebamasã habitant en grand nombre les communautés du rio Castanho, voie d'eau par laquelle ils ont transité, depuis plusieurs générations, en provenance de la région du Pirá-Paraná, à destination du bassin hydrographique du Tiquié – ainsi que par l'historique d'alliance qui lie ces deux collectifs de longue date. Au vu des données disponibles, les *Dasia Metarã* sont donc le sib tuyuka qui entretient, proportionnellement à sa population, le réseau le plus intense d'échange avec les Yebamasã (et autres collectifs makuna de façon minoritaire), bien que, comme on le verra par la suite, le clan *Miño* compte également les Yebamasã parmi leurs affins privilégiés.

Comme on le verra en abordant les alliances du segment de clan ainé, les *Dasia Pakarã*, il semble que l'alliance préférentielle entre *Dasia Metarã* et Yebamasã puisse également être comprise du point de vue du prestige et de la hiérarchie, dans une logique – identifiée de longue date comme caractéristique de l'organisation sociale des peuples tukano oriental – où les clans ou segments de clans cadets vivent dans les régions plus proche des sources et des petits cours d'eau, se mariant aux populations qui habitent ces régions (dont les Yebamasã font partie), tandis que les clans ou segments de clans aînés vivent vers l'aval et/ou sur le cours principal des cours d'eau, se mariant aux peuples de l'aval (Tukano notamment)²⁸³.

Une observation de première importance concernant les échanges matrimoniaux entre *Dasia Metarã* et Yebamasã est qu'au niveau de la cohorte analysée il existe un équilibre parfait homme/femme (5/5), suggérant un principe de réciprocité et de symétrie respecté avec les affins proches, se dessinant au fur et à mesure d'alliances réalisées sur plusieurs

²⁸³ Un autre principe de prestige lié aux alliances dans le « système tukano oriental » est l'idée de « classes de génération » proposée par Jackson (1983) : un sib se marierait de préférence avec un allié de hiérarchie « égale ». Ce principe s'appliquerait ici au niveau des groupes linguistiques pour les alliés des *Dasia* : Makuna pour *Dasia Metarã* et Tukano pour *Dasia Pakarã*. Il faut noter, cependant, que les Yebamasã constituent le clan « chef » d'une des deux phratries composant les Makuna.

génération, comme il apparaîtra dans le cas des alliances d'autres clans tuyuka avec leurs affins privilégiés. En ce qui concerne les mariages avec les Tukano, on observera qu'ils sont très dispersés (4 mariages avec 4 partenaires de clans distincts), qu'aucun clan (*Dipeporã*, *Ñahuriporã*, *Paperaporã*, *Tuoporã*) n'apparaît comme affin préférentiel, et que dans aucun des cas n'apparaît une symétrie dans les alliances, bien que le nombre de mariages soit trop réduit pour tirer des conclusions assurées de ce dernier point de vue.

Toujours du point de vue de l'équilibre homme/femme des unions, on remarquera, en revanche, qu'en ce qui concerne les mariages avec les Baré et avec les Hupd'äh, il y a un net déséquilibre homme/femme. Dans le cas des mariages avec les Baré, les *Dasia Metarã* apparaissent comme donneurs de femmes (deux mariages de femmes *dasia metarã* à des hommes baré contre aucun d'hommes *dasia metarã* à des femmes baré), tandis que dans le cas des Hupd'äh, les *Dasia Metarã* apparaissent comme preneurs de femmes (deux mariages d'hommes *Dasia Metarã* à des femmes Hupd'äh contre aucun de femmes *Dasia Metarã* à des hommes Hupd'äh). L'asymétrie dans le mariage entre Tuyuka et Baré peut être interprétée, à mon sens, de façon connexe au cas de mariages entre Tuyuka et non-amérindiens, et sera discutée plus loin. En ce qui concerne les mariages entre Tuyuka et Hupd'äh dans leur ensemble, les données confirment le net déséquilibre observé dans le cas des *Dasia Metarã* : au total, exclusivement des mariages d'hommes tuyuka à des femmes hupd'äh (5 cas), ont été répertoriés, aucun dans l'autre sens (voir **tableau 30**). La question du mariage entre Tuyuka et Hupd'äh sera également discutée plus en détail par la suite.

Tableau 12 : *Dasia Pakarã*, alliances selon le sib et/ou groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique/sib	Hommes <i>Dasia Pakarã</i> (Tuy)	Femmes <i>Dasia Pakarã</i> (Tuy)	Total
Baré	1	0	1
Baniwa	1	0	1
<i>Bosoaporã</i> (Tk)	1	1	2
Branco	0	2	2
<i>Buberaporã</i> (Tk)	1	0	1
<i>Dipeporã</i> (Tk)	0	1	1
<i>Menesimasã</i> (Hup)	1	0	1
<i>Ñahuriporã</i> (Tk)	2	0	2
<i>Pamõporã</i> (Tk)	3	0	3
<i>Parasiporã</i> (Tk)	3	1	4
Tukano (sib inconnu)	0	1	1
Total	13	6	19

Tableau 13 : *Dasia Pakarã*, alliances selon groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique	Hommes <i>Dasia Pakarã</i> (Tuy)	Femmes <i>Dasia Pakarã</i> (Tuy)	Total
Tukano	10	4	14
Branco	0	2	2
Baniwa	1	0	1
Baré	1	0	1
Hupd'äh	1	0	1

Le clan *Dasia Pakarã* (Grande Crevette) est le sib « ainé » des *Dasia*. Ses membres résident principalement, au moment de ma recherche, dans le bassin du Tiquié, à la communauté d'Asunção do Igarapé Onça, ainsi que, dans le cas d'une famille, à São Pedro. Les données récoltées au sujet des alliances de ce clan semblent, à première vue, manquer de représentativité en raison de deux facteurs, le nombre réduit de mariages (19) et le net déséquilibre du point de vue du genre (13 hommes contre 6 femmes, soit presque le double de mariages masculins renseignés). Toutefois, selon mes propres observations et celles de Cabalzar en 2006, la population sib *Dasia Pakarã* semble de fait être peu importante (31 personnes recensées au moment de la présente enquête de terrain en 2017). Trois observations principales peuvent néanmoins être faites au sujet des alliances des *Dasia Pakarã*, en prenant en compte les limites des données.

Premièrement, les alliances des *Dasia Pakarã* apparaissent, en comparaison des autres sibs tuyuka, comme comptant parmi les moins diversifiées du point de vue du groupe linguistique (ethnie) des conjoints, qui sont en grande majorité Tukano (14 intermariages, soit 73.68 % du total), avec par ailleurs deux mariages de femmes *dasia pakarã* à des Blancs (10.53 % du total des mariages), un mariage entre un homme *dasia pakarã* et une femme baniwa, un mariage entre un homme *dasia pakarã* et une femme baré, et un mariage entre un homme *dasia pakarã* et une femme hupd'ah. En plus de leur faible diversité au niveau des groupes linguistiques, les alliances des *Dasia Pakarã* relevées ici sont atypiques vis-à-vis des alliances de l'ensemble des clans tuyuka de par le fait qu'elles ne comptent aucun mariage avec les Bará, ni avec les Desana groupes linguistiques que tous les autres clans tuyuka comptent comme alliés à divers degrés d'intensité. La part importante de mariages à des Blancs – au vu du corpus recensé et en comparaison du profil des alliances des autres sibs tuyuka – est également à noter. Ces observations se doivent, toutefois, d'être relativisées, si l'on prend en considération le fait qu'il s'agit d'un nombre très réduit d'alliances (19) et au vu des données des alliances des *Dasia Pakarã* présentées par Cabalzar, qui a relevé pour ce clan, sur un total de 28 mariages (20 hommes et 8 femmes *dasia pakarã*) ; 11 mariages avec les Tukano (9 hommes et 2 femmes *dasia pakarã*, soit 39.29 %) ; 7 mariages avec les Yebamasã (5 hommes et 2 femmes *dasia pakarã*, soit 25 %) ; 6 mariages avec des Bará (4 hommes et 2 femmes *dasia*

pakarã, soit 21.43), ainsi qu'un mariage d'un homme *dasia pakarã* à une femme desana (2009 : 296). En revanche, aucun intermariage entre ce sib et les « Blancs » n'a été recensé par l'auteur.

Deuxièmement, on relèvera le fait que les alliances des *Dasia Pakarã* diffèrent radicalement de celles de leurs cadets *Dasia Metarã*, avec – comme il a déjà été mentionné – du point de vue des relations entre groupes linguistiques, les Tukano comme affins préférentiels des *Dasia Pakarã* et moins d'alliances, proportionnellement, avec les Makuna (en prenant en compte les données de Cabalzar, 2009), alliés préférentiels des *Dasia Metarã*.

Troisièmement, au niveau des relations entre sibs, on observe que les *Dasia Pakarã* – au regard de leur faible population – entretiennent des alliances avec une diversité remarquable de clans Tukano, à savoir six clans : *Bosoaporã*, *Buberaporã*, *Dipeporã*, *Ñahuriporã*, *Pamõporã*, *Parasiporã*, et que le dernier clan mentionné (*Parasiporã*) apparaît comme affin préférentiel avec un total de 4 alliances sur les 19 recensées (soit 21%). Pour plusieurs de ces clans tukano – notamment dans le cas des *Pamoporã*, clan occupant le plus haut échelon hiérarchique au niveau des Tukano du Tiquié, qui apparaissent également comme alliés importants du clan tuyuka en question, avec trois intermariages – au vu des données disponibles, les *Dasia Pakarã* semblent être en position de « preneurs de femmes », mais un tel constat ne saurait, avec certitude, être considéré comme pertinent du fait du biais de genre souligné plus haut. Au niveau des alliances entre sibs, toujours en prenant en compte les données disponibles, les *Dasia Pakarã* ne semblent partager avec leurs « cadets », en tant qu'alliés tukano, que les *Dipeporã* et *Ñahuriporã*, avec lesquels seulement deux mariages (un avec chaque clan) ont été recensés pour les *Dasia Metarã*, contre trois pour les *Dasia Pakarã* (un avec les premiers et deux avec les seconds).

Les observations faites à propos des alliances des *Dasia Pakarã* soulèvent plusieurs éléments d'explication et de réflexion. Premièrement, le fait que les Tukano en tant que groupe linguistique apparaissent nettement comme alliés préférentiels des *Dasia Pakarã* semble pouvoir s'expliquer en partie – comme dans le cas des alliances de leurs « cadets » aux Yebamasã – par la proximité géographique entre ces groupes affins. Ainsi, les *Parasiporã*,

clan tukano résident à la grande communauté de Pari-Cachoeira, voisine, en aval, de l'embouchure de l'igarapé Onça, sont les affins les plus proches des *Dasia Pakarã* tant au sens géographique que de par l'important réseau d'alliances qui les unit. Cinq des six autres clans tukano alliés aux *Dasia Pakarã* occupent le haut Tiquié (*Bosoaporã, Buberaporã, Dipeporã, Pamõporã*²⁸⁴), en amont de Pari-Cachoeira, et sont donc accessibles pour les *Dasia Pakarã* dans un rayon de moins d'une demi-journée de voyage avec un petit moteur (*rabeta*), et ce malgré les rapides qui ponctuent cette partie de la rivière.

Les *Ñahuriporã* sont le seul clan qui habite le cours moyen du Tiquié, notamment à la communauté de Pirara-Poço que l'on peut considérer comme distante vis-à-vis du haut Tiquié (au moins une journée de voyage avec un moteur *rabeta*). Cependant, l'explication de la proximité géographique entre les *Dasia Pakarã* et leurs divers alliés tukano est, à mon sens, par trop simpliste, et il faut considérer, deuxièmement, le fait qu'en tant que sib aîné des *Dasia*, les *Dasia Pakarã* semblent avoir opté pour une politique d'alliance avec les Tukano, plus particulièrement avec des clans de haute hiérarchie comme les *Pamoporã*, leur conférant du prestige en les différenciant de leurs cadets, et, qui plus est, en renversant, en quelque sorte, l'ordre de préséance vis-à-vis des Tuyuka de clans aînés comme les *Opaya*.

La trajectoire historique et politique de ce sib est, de plus, fortement liée à celle des Tukano *Buberaporã*, de São Domingos, avec lesquels les *Dasia Pakarã*, alors engagés dans un processus de migration (remontant aux années 1920 ou 1930), ont réalisé un accord : après le mariage d'un homme *dasia pakarã* à une femme *buberaporã*, ces derniers leur auraient octroyé le droit d'habiter et de profiter des ressources disponibles de l'igarapé Onça, territoire sous domination dudit clan tukano, selon les informations obtenues auprès des habitants actuels d'Asunção.

La très grande proximité des *Dasia* de l'igarapé Onça (où résident, en plus d'une majorité de *Dasia Pakarã*, quelques familles *Dasia Metarã*) aux affins tukano, au sens géographique et en termes d'alliance, a conduit à un processus d'abandon de leur propre

²⁸⁴ Ces clans habitent, respectivement, les communautés de Caruru, São Domingos, Maracajá et Santa Rosa (voir **cartes 2 et 3**).

langue, remplacée par le Tukano, souligné par Cabalzar (2009 : 56), bien que depuis les années 1990/2000 un processus inverse de récupération de la langue a lieu, à travers l'éducation suivie par les jeunes *dasia* au sein de l'Ecole Tuyuka de São Pedro.

Tableau 14 : *Miño Dokapuara*, alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique/sib	Hommes <i>Miño Dokapuara</i> (Tuy)	Femmes <i>Miño Dokapuara</i> (Tuy)	Total
Baniwa	1	0	1
Bará	3	0	3
Bosoaporã (Tk)	2	3	5
Buberaporã (Tk)	1	0	1
Buporã (Tk)	3	1	4
Branco	0	1	1
Desana	1	1	2
Makuna	1	0	1
<i>Merĩporã</i> (Tk)	1	1	2
<i>Neroãporã</i> (Tk)	0	1	1
<i>Ñahuriporã</i> (Tk)	0	2	2
<i>Opaya</i> (Tuy)	0	1	1
<i>Pamõporã</i> (Tk)	1	0	1
<i>Parasiporã</i> (Tk)	0	2	2
Pira-Tapuya	0	2	2
Sakuroãporã (Tk)	0	1	1
Tukano (sib inconnu)	1	2	3
Yebamasã (Mk)	4	5	9
Total	19	23	42

Tableau 15 : *Miño Dokapuara*, alliances selon groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique	Hommes <i>Miño Dokapuara</i> (Tuy)	Femmes <i>Miño Dokapuara</i> (Tuy)	Total
Tukano	9	11	20
Makuna	5	5	10
Bará	3	0	3
Desana	1	1	2
Pira-Tapuya	0	2	2
Baniwa	1	0	1
Branco	0	1	1
Tuyuka	0	1	1

Le sib *Miño Dokapuara*²⁸⁵ (Tuyuka du Cabari) est caractérisé par Cabalzar (2009) comme un sib dont la fonction rituelle idéale est celle de spécialiste d'incantations (*baseg#*) et par Dutra (2010), plus spécifiquement, comme un sib de *Masakurã yai* (chamanes de Jurupari). Le recensement de Cabalzar en 2006 comptabilise 50 personnes de ce sib (2009 : 145), tandis que le recensement réalisé pour le présente étude (2017) compte 58 personnes. Au moment de ma recherche, les *Miño Dokapuara* sont dispersés et ont connu un mouvement de migration en ville. Ils habitent notamment le groupe local de São Pedro (six familles), une famille vit à Bela Vista, parmi les Tukano, une à Matapi do Tiquié, sur le cours inférieur du fleuve (groupe local « mélangé »), trois à São Gabriel da Cachoeira. Les alliances de ce sib étudiées ici ont la spécificité de comporter un léger biais de genre, comptant davantage d'alliances féminines (23 alliances connues de femmes, contre 19 d'hommes, pour un total de 42 alliances).

En ce qui concerne le profil des alliances des *Miño Dokapuara* selon le groupe linguistique des conjoints, on note une nette prédominance des Tukano (20 mariages, soit

²⁸⁵ En ce qui concerne l'histoire de la trajectoire de ce sib tuyuka, voir Cabalzar (2009 : 211-224).

47.62 %), suivi des Makuna (10 mariages, soit 23,81%), et de façon moins importante, des Bará (trois mariages, soit 7,14%). Ces données corroborent les observations faites par Cabalzar en 2009, qui donnaient les Tukano suivi des Makuna comme alliés préférentiels des *Miño* (2009 : 296). Il est remarquable, encore une fois, que, dans le cas de données où il y a un relatif équilibre dans le genre des conjoints renseignés, les deux groupes linguistiques qui apparaissent comme affins privilégiés (Tukano et Makuna) soient caractérisés par une symétrie relative (9/11) et stricte (5/5), respectivement, dans le décompte des mariages masculins et féminins. Au sujet des alliances avec les Bará, l'asymétrie qui semble placer les *Miño* en position de preneurs de femmes vis-à-vis des Bará (3 mariages d'hommes *miño* à des femmes bará contre aucun mariage de femmes *miño* à des hommes bará) corrobore les observations de Cabalzar, où le ratio est de 4 contre 0 (*idem*).

Toujours en restant au niveau des alliances par groupe linguistique, on notera le cas de trois alliances atypiques, dont une exceptionnelle (bien que l'on évoquera deux autres cas pour le clan *Wese*), en rupture avec la règle d'exogamie linguistique. En effet, si les cas du mariage d'un homme *miño* à une femme baniwa, et celui du mariage d'une femme *miño* à un homme blanc sont des alliances « non traditionnelles », le mariage entre une femme *miño* et un homme *opaya*, tous deux des clans tuyuka, est un cas de mariage incestueux qui a eu de fortes répercussions au niveau politique pour les groupes locaux concernés (São Pedro et Cachoeira Comprida, respectivement). On notera, pour l'instant, qu'en se plaçant du point de vue du clan de hiérarchie plus élevée, à savoir celui de l'homme *opaya*, ce type d'union correspond à ce que certains de mes interlocuteurs ont désigné comme mariage « avec nos grands-pères », c'est-à-dire à une femme d'un clan de « hiérarchie inférieure ».

Passons à présent à l'analyse des alliances selon le sib du conjoint. Parmi les Tukano, deux clans apparaissent comme alliés préférentiels des *Miño Dokapuara* : les *Bosoaporã* (5 mariages) et les *Buporã* (4 mariages). Pour ces deux clans, il semble qu'il existe une relation de très grande proximité et collaboration entre affins. En effet, pour ce qui est des *Bosoaporã*, clan Tukano de Caruru et allié important de plusieurs clans tuyuka, y compris les *Opaya*, on note une grande proximité (géographique et relationnelle) avec les *Miño* de São Pedro, tandis

qu'en ce qui concerne les *Buporã*, clan tukano présent à la communauté de Bela Vista, on note des relations de co-résidence avec des Tuyuka du clan *Miño* (deux frères) installés depuis plusieurs décennies chez leurs affins, ainsi que des alliances avec des *Miño Dokapuara* de São Pedro. Alors qu'il existe une relative symétrie dans les alliances entre *Miño* et *Bosoaporã*, on note une nette asymétrie dans le cas des alliances entre *Miño* et *Buporã*, où ces derniers apparaissent comme « donneurs de femmes » vis-à-vis de leurs affins tuyuka (3 mariages d'hommes *miño* avec des femmes *buporã*, aucun mariage d'homme *buporã* avec des femmes *miño*). La symétrie vis-à-vis des Tukano dans leur ensemble est en quelque sorte rétablie, du point de vue du clan *Miño Dokapuara*, si l'on considère le cas du clan *Merĩporã* pour lequel il existe un équilibre (1/1) ainsi que pour les clans tukano *Ñahuriporã* et *Parasiporã*, vis-à-vis desquels les *Miño* semblent être en position de donneurs de femmes (ratio 0/2 dans les deux cas), et dans une moindre mesure, le cas des clans tukano *Ñeroaporã* et *Sakuroãporã* (ratio de 0/1 dans les deux cas).

Tableau 16 : Kumumuãponã, alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique/sib	Hommes <i>Kumumuã</i> (Tuy)	Femmes <i>Kumumuã</i> (Tuy)	Total
Bará	10	3	13
Barasana	2	0	2
<i>Bosoaporã</i> (Tk)	1	1	2
<i>Buberaporã</i> (Tk)	0	2	2
<i>Buporã</i> (Tk)	1	0	1
Desana	1	1	2
<i>Idemasã</i> (Mk)	1	0	1
<i>Merĩporã</i> (Tk)	1	2	3
<i>Parasiporã</i> (Tk)	2	0	2
Siriano	1	1	2
Tukano (sib inconnu)	5	2	7
Wanano	0	1	1
Yebamasã (Mk)	0	1	1
Total	25	14	39

Tableau 17 : Kumumuãponã, alliances selon groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique	Hommes <i>Kumumuã</i> (Tuy)	Femmes <i>Kumumuã</i> (Tuy)	Total
Tukano	10	5	15
Bará	10	3	13
Barasana	2	0	2
Desana	1	1	2
Makuna	1	1	2
Siriano	1	1	2

Kumumuãponã ou *Kumumuã* (spécialistes d'incantations) est le nom d'un sib tuyuka présent, au moment de ma recherche, sur le Tiquié, habitant notamment les groupes locaux de Bella Vista (caño Abiyu, Colombie) et São Pedro. La population de ce sib est recensée par Cabalzar à 68 personnes en 2006 (2009 : 145), tandis que les relevés faits pour la présente étude, non exhaustifs, ne comptabilisent que 36 personnes vivantes, du fait qu'ils ne concernent principalement que les *Kumumuã* de São Pedro. Cabalzar (*idem* : 144) désigne les *Kumumuã* en tant que sib dont la fonction rituelle idéale est celle de spécialiste d'incantation (*baseg#*), ce que le nom dudit groupe de descendance suggère (*kumu* désigne le chamane spécialiste des incantations). Selon certains de mes informateurs, les *Kumumuãponã* et les *Okokapeaponã* ne formaient qu'un seul et même clan qui se serait segmenté, ces derniers étant le segment aîné du clan, tandis que les premiers seraient, en quelque sorte, issus d'une ligne descendance « illégitime » du clan originel.

Cependant, la subdivision de ces deux sibs en elle-même est remise en question par certains de mes informateurs appartenant au clan *Kumumuã*, qui m'ont affirmé faire partie du clan *Okokapeaponã*, à la différence de ce qui figure dans les travaux de Cabalzar. Ces « polémiques hiérarchiques » sont monnaie courante dans les discussions et les récits concernant les Tukano oriental – faisant partie, à mon sens, d'un processus de définition et redéfinition des collectifs du point de vue natif – et l'objectif n'est pas ici, de trancher cette question.

J'opterais donc pour conserver la séparation entre ces deux sibs proposée par Cabalzar, tout en émettant une réserve vis-à-vis de sa validité du point de vue autochtone, en gardant en mémoire que les « hiérarchies » telles qu'elles sont établies dans les travaux des anthropologues sont des phénomènes sociaux et politiques sujets à débats, à perspectives distinctes et à reconfigurations si l'on se place du point de vue natif, la tendance étant, selon mon impression, à une dissolution et un assouplissement du caractère « hiérarchique » au

sein des groupes linguistiques, si tant est que ce concept ait une validité de ce même point de vue (voir **chapitre 4** de la présente étude)²⁸⁶.

Avant toute chose, on observera que les données concernant les alliances des *Kumumuã* recensées ici font partie de celles qui présentent un des plus forts biais de genre, avec, comme dans le cas des *Dasia Pakarã*, nettement plus de mariages d'hommes que de mariages de femmes comptabilisés (24 contre 15).

Au niveau des échanges entre groupes linguistiques, on observera que les alliances des *Kumumuã* sont celles qui présentent la plus grande proportion de mariages avec les Bará, avec un total de 13 mariages sur les 39 recensés, soit un tiers (33,33%), à peine moins que les alliances avec les Tukano avec lesquels ont été recensés 15 mariages (38,48%). Ces données diffèrent sensiblement de celles relevées par Cabalzar (2009 : 142) qui a recensé une proportion de mariages avec les Tukano (18 mariages sur 33, soit 54.55 %) nettement supérieure à celle des mariages avec les Bará (7 mariages sur 33, soit 21.21 %) en ce qui concerne les *Kumumuã*. La divergence entre les données de Cabalzar et mes propres relevés pourrait être le signe qu'au vu des alliances plus récentes, les *Kumumuã* se marieraient de

²⁸⁶ Les soi-disant « hiérarchies », conçues du point de vue autochtone, semblent, au vu des observations et des discours de mes informateurs, avoir comme caractéristique d'être situationnelles et relationnelles, et non des « chartes » fixes, qui seraient valides en tout lieu et de tout temps. Il est ainsi possible de dire d'un collectif (sib ou segment de sib) qu'au niveau d'un territoire donné, et vis-à-vis d'un ensemble d'autres collectifs donnés, ils sont les « chefs », mais que vis-à-vis d'autres collectifs habitant un autre territoire, ils sont des « cadets » (cas, par exemple, des *Opaya* vis-à-vis des territoires et des collectifs tuyuka du haut Tiquié, par opposition à la région de l'Inambu). Une des issues conceptuelles qui permettrait d'éviter le biais que constitue le fait de parler de hiérarchie – terme qui est clairement désigné par les Tuyuka comme exogène – serait d'adopter la terminologie autochtone en parlant de *considérations*. Après tout, ce dont il s'agit ici est un système de terminologie, d'attitudes, de rôles rituels idéaux qui a trait avant tout à la relationnalité et à la socialité caractéristique des interactions entre personnes et collectifs tukano oriental, toujours en lien à une origine mythologique et ses développements historiques, dans une perspective dynamique. Les concepts de hiérarchie et d'organisation sociale sont bien trop monolithiques et imprégnés de logiques propres à des organisations socio-politiques exogènes (armée, organigramme étatique) ou à des concepts anthropologiques réifiants (Société) pour ne pas mener à un contresens vis-à-vis de ce que signifient les systèmes conceptuels autochtones qui informent les interrelations entre personnes et collectifs, dont seul le concept anthropologique de « parenté » semblerait pouvoir rendre compte plus ou moins fidèlement. Et c'est ce que le concept de *considérations*, traduction native de cette réalité complexe, connote le mieux, à mon sens.

plus en plus aux Bará, ce qui semble se vérifier au vu de mes observations sur le terrain (plusieurs mariages constatés parmi les jeunes générations) chez les membres de ce sib vivant à São Pedro. Le fait que les Bará comptent parmi les affins préférentiels des *Kumumuã* peut s'expliquer, en partie, de par la co-résidence de ces deux collectifs affins au sein du groupe local de Bella Vista (Colombie), lieu où les membres de ce clan sont les plus nombreux, en termes absolus aussi bien qu'en proportion vis-à-vis de la population totale de la communauté (voir Cabalzar, 2009 : 247).

En ce qui concerne la nette asymétrie dans le ratio de genre des alliances entre *Kumumuã* et Tukano, de même qu'entre *Kumumuã* et Bará, qui ressort des données présentées ici, plaçant dans les deux cas les *Kumumuã* comme « preneurs de femmes » – avec un ratio double (Tukano) ou même plus du double (Bará) de mariages d'hommes *kumumuã* vis-à-vis des mariages de femmes *kumumuã* à ces deux groupes linguistiques – il semble que ce phénomène relève, en partie du moins, du biais de genre que comporte les relevés, signalé plus haut, plutôt que d'un déséquilibre *de facto*. Un indice qui semble confirmer le biais de genre comme origine partielle de ce déséquilibre est que dans les données relevées par Cabalzar (2009 : 296), où le biais de genre est moindre (19 mariages d'hommes contre 14 mariages de femmes relevés), l'asymétrie l'est elle aussi (11 mariages d'hommes *kumumuã* avec des femmes tukano contre 7 mariages de femmes *kumumuã* avec des hommes tukano ; et 4 mariages d'hommes *kumumuã* avec des femmes bará contre 3 mariages de femmes *kumumuã* avec des hommes bará).

Toutefois, l'idée défendue par Cabalzar dans une étude plus récente (2013) que les alliances des collectifs tukano oriental du Vaupés seraient caractérisées par une asymétrie où les peuples de l'amont se trouvent en position de donneurs de femmes vis-à-vis des peuples de l'aval, qui s'exprimerait notamment dans le cas des Bará (amont) vis-à-vis des Tuyuka (aval) du Tiquié semble vraisemblable au vu des relevés effectués pour la présente étude. En effet, ces derniers présentent, au niveau des alliances calculées pour l'ensemble des Tuyuka, un ratio de 44 mariages d'hommes tuyuka à des femmes bará pour 27 mariages de femmes tuyuka à des hommes bará (voir **tableau 30**).

Toujours au niveau des alliances entre groupes linguistiques, on notera que les Barasana, les Desana, les Makuna et les Siriano comptent également parmi les affins des *Kumumuã* avec deux cas d'intermariages pour chaque groupe. Bien que la quantité de mariage soit faible, on note qu'il y a une symétrie dans les alliances des *Kumumuã* aux Desana, aux Makuna et aux Siriano, tandis qu'il y a une apparente asymétrie dans les alliances avec les Barasana, faits qui doivent encore une fois être pris avec précaution du fait du biais genré des données présentées.

Passons à présent à l'analyse des alliances des *Kumumuã* au niveau des sibs (Tukano). On remarquera qu'au vu des données disponibles, un clan tukano, *Merĩporã*, semblerait se distinguer en tant qu'allié préférentiel des *Kumumuã*, avec trois intermariages, suivi de trois clans tukano comptant chacun deux intermariages avec les *Kumumuã*, à savoir les *Bosoaporã*, *Buberaporã* et *Parasiporã*. Ces quatre clans sont tous habitants du haut Tiquié, respectivement des groupes locaux de São Paulo, Caruru Cachoeira, São Domingos et Pari-Cachoeira. Le clan *Buporã* (Bela Vista, Brésil) apparaît également parmi les affins des *Kumumuã*, avec un seul cas de mariage recensé. Seules les alliances avec les *Bosoaporã* apparaissent comme équilibrées du point de vue du ratio genré, tandis qu'en ce qui concerne les alliances avec les *Merĩporã* et les *Buberaporã*, les *Kumumuã* apparaissent comme donneurs de femmes, et vis-à-vis des *Parasiporã* les *Kumumuã* apparaissent en position de preneurs de femmes.

La symétrie dans les alliances entre *Kumumuã* et *Bosoaporã* semble correspondre à une situation de proximité géographique et relationnelle entre les deux clans, Caruru Cachoeira étant la communauté tukano la plus en amont du Tiquié, très proche de São Pedro sous tous points de vue, et également la communauté tukano la plus accessible pour les *Kumumuã* habitants de Bella Vista. Au vu des données recueillies, cependant, il est difficile d'établir des conclusions assurées quant à la question de l'équilibre des alliances, du fait du biais de genre, du faible nombre de mariages recensés et du fait que pour une proportion importante des intermariages avec les Tukano (sept cas), le sib du conjoint n'est pas connu. Pour les mêmes raisons, aucun clan tukano ne peut être désigné nettement comme affiné préférentiel des

Kumumuã, qui semblent maintenir un réseau d’alliances diversifié avec les Tukano, à la différence de ce qui a pu être observé pour certains clans tuyuka (*Dasia Pakarã* et *Miño* notamment) qui comptent des clans tukano comme alliés préférentiels nets.

Tableau 18 : *Okokapeaponã*, alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique/clan	Hommes <i>Okokapeaponã</i> (Tuy)	Femmes <i>Okokapeaponã</i> (Tuy)	Total
Bará	2	0	2
Branco	0	1	1
<i>Buberaporã</i> (Tk)	0	2	2
<i>Buporã</i> (Tk)	1	0	1
<i>Merĩporã</i> (Tk)	0	1	1
<i>Parasiporã</i> (Tk)	2	3	5
<i>Sakuroãporã</i> (Tk)	1	0	1
Tatuyo	1	0	1
Tukano (sib inconnu)	1	2	3
Yebamasã (Mk)	1	0	1
Total	9	9	18

Tableau 19 : *Okokapeaponã*, alliances selon groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique	Hommes <i>Okokapeaponã</i> (Tuy)	Femmes <i>Okokapeaponã</i> (Tuy)	Total
Tukano	5	8	13
Bará	2	0	2
Branco	0	1	1
Makuna	1	0	1
Tatuyo	1	0	1

Les *Okokapeaponã* (descendants de l'« œil d'eau²⁸⁷ ») sont un sib tuyuka habitant le Tiquié, résidant au moment de ma recherche dans les groupes locaux de Bella Vista (Colombie) et São Pedro. La population de ce sib est recensée par Cabalzar à 39 personnes en 2006 (2009 : 145), tandis que les relevés réalisés pour la présente étude comptent seulement 30 personnes en vie au moment de mon enquête, ces derniers étant cependant incomplets, car ils ne prennent pas en compte les membres de ce sib habitant à Bella Vista. Les *Okokapeaponã* sont désignés par Cabalzar comme occupant la fonction rituelle idéale de « maître de cérémonie » (*baya*), et les hommes de ce sib s'identifient collectivement à cette fonction. Au moment de ma recherche, un des hommes de ce sib habitant à São Pedro occupe, de fait, le rôle de *baya*. Les alliances des *Okokapeaponã* répertoriées ici ont comme caractéristique, malgré leur nombre réduit, de présenter un strict équilibre du point de vue du genre (9 mariages d'hommes et 9 mariages de femmes).

Au niveau des échanges matrimoniaux entre groupes linguistiques, on remarquera le fait que les *Okokapeaponã* semblent se marier de façon privilégiée aux Tukano, dans une proportion très importante (72,22%). Ces données sont, cependant, à relativiser, si l'on prend

²⁸⁷ Cabalzar donne l'explication suivante quant au nom de ce sib, qu'il reprend de Rezende (2007) : « Justino Rezende, qui appartient à ce sib, a rencontré un vieil homme tuyuka de l'igarapé inambu qui lui a expliqué l'origine de ce nom : Ils sont tes grands-pères : *Poani-tabe*, *Poani-baya*. Les anciens ont surnommé *Poani yakopigũ* (pleurnicheur), et c'est de là qu'aurait surgi le surnom du groupe *Okokapea-pona* (« enfants de l'œil d'eau »). Vous êtes ses descendants » (2009 : 144).

en compte les relevés de Cabalzar (2009 : 296) qui a recensé pour les *Okokapeaponã*, sur un total de 30 mariages (18 hommes et 12 femmes), « seulement » 15 mariages avec un conjoint tukano (7 hommes et 8 femmes du clan tuyuka, soit 50%), l'auteur ayant, en outre, recensé un nombre bien plus important de mariages avec des Bará (8 mariages, parmi lesquels 7 hommes et 1 femme du clan tuyuka soit 26,67%).

On notera, de prime abord, que la forte asymétrie dans les mariages entre *Okokapeaponã* et Bará relevée par Cabalzar semble se confirmer au vu des présentes données (ratio 2/0), et que le relatif équilibre dans les alliances entre *Okokapeaponã* et Tukano relevé par Cabalzar semble confirmé par les données du présent relevé (ratio de 5/8), bien que dans ce dernier, les *Okokapeaponã*, apparaissent, de façon peu marquée, comme donneurs de femmes vis-à-vis des Tukano. De plus, la grande proportion de mariages entre *Okokapeaponã* et Tukano qui, selon les relevés présents, semble se confirmer voire s'accroître dans le temps, reste un donné important concernant les alliances de ce sib.

Serait-il possible d'inférer, à la différence du cas des *Kumumuã* qui semblent se marier de plus en plus à des femmes bará, que les *Okokapeaponã* auraient tendance à encourager une préférence pour les mariages avec leurs affins tukano, avec, en cause, un critère de prestige du point de vue d'un groupe « aîné » (*Okokapeaponã*) vis-à-vis d'un groupe « cadet » (les *Kumumuã*) de même que dans le cas des *Dasia Pakarã* vis-à-vis des *Dasia Metarã* ? Si une telle hypothèse ne peut être vérifiée avec certitude, l'analyse des alliances des *Okokapeaponã* au niveau des relations entre sibs peut offrir des pistes de réponses, comme nous le verrons à présent.

Au niveau des sibs tukano alliés des *Okokapeaponã*, en effet, un groupe se distingue particulièrement, à savoir les *Parasiporã* – dont les membres résident, sur le Tiquié, principalement à la communauté-mission de Pari-Cachoeira – avec cinq intermariages (27.78 % du total des mariages recensés, avec deux hommes et trois femmes *okokapeaponã*). Une telle caractéristique semblerait rejoindre l'observation faite dans le cas des *Dasia Pakarã* vis-à-vis de leurs cadets *Dasia Metarã* : on aurait, ainsi, un sib aîné (en l'occurrence les *Okokapeaponã*) qui tend à favoriser des alliances avec un sib tukano « privilégié » particulier

– qui, de même que dans le cas des *Dasia Pakarã*, se trouve également être les Tukano du clan *Parasiporã*²⁸⁸ – avec lequel les échanges matrimoniaux sont caractérisés par une relative symétrie, laissant entrevoir une relation de proximité et de réciprocité entre sibs, tandis que les « cadets » (*Dasia Metarã*, dans le premier cas, *Kumumuã* dans le second) s’allieraient avec les Tukano en moins grande proportion et, surtout, ne maintiendraient pas de relation d’échange privilégiée et symétrique vis-à-vis d’un sib en particulier, mais plutôt des alliances dispersées au niveau des sibs tukano alliés. Or, plusieurs familles du sib *Okokapeaponã*, dont les descendants habitent depuis une dizaine d’années à São Pedro, ont longtemps résidé, aux côtés des *Dasia Pakarã*, dans le groupe local d’Asunção do Igarapé Onça, voisin de Pari-Cachoeira.

On notera, cependant, qu’aussi bien dans le cas des *Dasia Pakarã* que dans celui des *Okokapeaponã*, il semble exister, en parallèle d’une relation d’alliance intense et réciproque avec un sib tukano en particulier, des relations d’échanges matrimoniaux moins intenses et en apparence asymétriques avec d’autres sibs tukano, comme c’est le cas des *Buberaporã* qui apparaissent vis-à-vis des *Okokapeaponã* en position de donneurs de femmes au vu des données relevées ici.

²⁸⁸ Une remarque de première importance doit cependant être faite au sujet du sib tukano *Parasiporã* : il s’agit là d’un des clans tukano les plus importants du Tiquié sous plusieurs points de vue, notamment géographique, démographique et politique. En effet, les *Parasiporã* occupent une position géographique privilégiée sur le Tiquié, à Pari-Cachoeira qui, en plus d’être une ancienne mission où se trouvent aujourd’hui un grand collège-lycée, une caserne militaire de l’armée brésilienne avec piste d’atterrissage, un dispensaire du DSEI et des commerces, est un lieu de passage obligatoire faisant l’articulation entre le moyen et le haut Tiquié. La position des *Parasiporã* à l’entrée de la région du haut Tiquié en fait un groupe d’affins privilégiés pour les Tuyuka habitant cette région, mais c’est aussi leur grande importance en termes démographiques qui leur octroie une place de choix en tant qu’alliés pour plusieurs clans tuyuka. Enfin, les *Parasiporã* comme il a été exprimé dans le récit de certains connaisseurs tukano du Tiquié revendiquent, bien que non légitimement selon les autres sibs tukano de la région, une position de « chefs » vis-à-vis des Tukano du Tiquié.

Tableau 20 : *Opaya*, alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique/sib	Hommes <i>Opaya Dokapuara</i> (Tuy)	Femmes <i>Opaya Dokapuara</i> (Tuy)	Total
Bará	14	7	21
Barasana	1	0	1
Bosoaporã (Tk)	11	7	18
Buberaporã (Tk)	1	1	2
Buporã (Tk)	2	5	7
Branco	0	3	3
Cubeo	1	0	1
Desana	3	1	4
<i>Emoãmasã</i> (Mk)	1	0	1
Karapanã	1	0	1
Makuna	0	1	1
<i>Merĩporã</i> (Tk)	2	1	3
<i>Miño</i> (Tuy)	1	0	1
<i>Ñahuriporã</i> (Tk)	3	0	3
<i>Pamãporã</i> (Tk)	2	4	6
<i>Parasiporã</i> (Tk)	1	3	4
Tukano (sib inconnu)	3	4	7
<i>Yebamasã</i> (Mk)	7	3	10
Total	54	40	94

Tableau 21 : *Opaya*, alliances selon groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique	Hommes <i>Opaya</i> <i>Dokapuara</i> (Tuy)	Femmes <i>Opaya</i> <i>Dokapuara</i> (Tuy)	Total
Tukano	25	25	50
Bará	14	7	21
Makuna	8	4	12
Desana	3	1	4
Branco	0	3	3
Barasana	1	0	1
Cubeo	1	0	1
Karapanã	1	0	1
Tuyuka	1	0	1

Opaya (grande rivière) est le nom du clan Tuyuka de première importance du Tiquié, du point de vue « hiérarchique » et démographique. Cabalzar attribue à ce sib la fonction idéale de « chefs », et recense, le concernant, une population de 183 personnes en 2006. Cabalzar (2009 : 145) identifie, au sujet de ce grand sib, cinq segments. Le corpus étudié dans la présente étude porte sur un total de 232 personnes dont 100 en vie au moment de l'enquête, 65 décédées et 57 pour lesquelles aucune information n'est disponible. Un total de 94 mariages (54 hommes et 40 femmes *opaya*), s'étendant sur six générations, est ici analysé, soit le nombre de mariages le plus important de tous les sibs tuyuka étudiés. Les *Opaya* occupent un territoire continu sur le haut Tiquié brésilien et colombien, habitant les groupes locaux de São Pedro (une seule famille *opaya* y réside au moment de mon enquête), Cachoeira Comprida, Fronteira (Brésil), Pupunha, Trindad et Bella Vista (Colombie). Les groupes locaux de Cachoeira Comprida et Pupunha comptent uniquement des Tuyuka du sib *Opaya* ainsi que, pour Cachoeira Comprida, quelques affins bará mariés à des femmes *opaya*, et les *Opaya* sont également le clan tuyuka majoritaire démographiquement à Fronteira.

En ce qui concerne le profil des alliances des *Opaya* au niveau des groupes linguistiques, on observe que les Tukano sont de loin les alliés préférentiels des *Opaya*, avec 50

intermariages relevés sur 94, soit plus de la moitié (53,19%). Le strict équilibre du ratio de genre (25 hommes *opaya* mariés à des femmes tukano pour 25 femmes *opaya* mariées à des hommes tukano) est à souligner, et suggère une réciprocité au niveau des échanges matrimoniaux entre ces groupes linguistiques, bien que les données relevées présentent un léger biais de genre, et qu'à mon sens, c'est au niveau des échanges matrimoniaux entre sibs plutôt qu'entre groupes linguistiques qu'il fait sens de se poser la question de la réciprocité.

Les alliés les plus importants des *Opaya* après les Tukano sont les Bará avec 21 intermariages, soit 22,34 % du total (ratio 14 mariages d'hommes *opaya* à des femmes bará pour 7 mariages de femmes *opaya* à des hommes bará), suivis des Makuna avec 12 intermariages, soit 12,77% du total (ratio de 8 hommes pour 4 femmes). Encore une fois, autant pour les Bará que pour les Makuna, le ratio de mariages homme/femme donne un chiffre rond, à savoir le double de mariage d'hommes *opaya* au groupe linguistique affiné (Bará et Makuna) vis-à-vis des mariages des femmes *opaya* à ce même groupe. Bien que le biais de genre puisse en partie expliquer ce déséquilibre, il semble qu'il existe bel et bien une asymétrie dans les mariages des *Opaya* à ces deux groupes linguistiques, au contraire de ce qui est observé dans le cas Tukano, fait qui semble confirmer partiellement l'hypothèse proposée par Cabalzar (2013) au sujet de l'asymétrie dans les échanges matrimoniaux entre peuples de l'aval/des grands cours d'eau et de l'amont/des sources ou petits cours d'eau.

Les données de Cabalzar (2009 : 296) sur les alliances des *Opaya*, portant sur 151 mariages (93 d'hommes et 58 de femmes, soit un biais de genre bien plus marqué) présentent la même séquence d'alliés préférentiels des *Opaya*, bien que dans des proportions différentes : 63 intermariages avec les Tukano (41,72 % du total), 49 intermariages avec les Bará (32,45 %), et 10 intermariages avec Makuna (6,62%). L'auteur a relevé, par ailleurs, 9 intermariages entre *Opaya* et Desana (5,96 % du total) et 7 intermariages entre *Opaya* et Blancs (4,64 % du total). Au niveau du ratio homme/femme des mariages *opaya*, Cabalzar recense un ratio de 41/22 pour les mariages aux Tukano, un ratio 31/18 pour les mariages aux Bará, et un ratio de 8/2 pour les mariages aux Makuna.

Que dire de la divergence entre les données de Cabalzar et les données présentées dans la présente étude ? Tout d'abord, la divergence au niveau de la part que représente chacun des trois groupes linguistiques alliés principaux des *Opaya* (Tukano, Bará et Makuna) me semble explicable, en partie, de par la population ciblée par l'enquête. En effet, le nombre de mariages recensés par Cabalzar, en plus d'être plus important (151 contre 94 pour la présente étude) comporte davantage de données sur les *Opaya* du haut Tiquié brésilien en amont de Cachoeira Comprida, incluant la communauté de Fronteira, ainsi que le haut Tiquié colombien (Pupunha, Bella Vista), tandis que mes propres données ont concerné davantage les *Opaya* de Cachoeira Comprida et São Pedro (voir **carte 3**).

Or, la plus faible proportion de mariages aux Tukano et la plus forte proportion de mariages aux Bará relevées par Cabalzar peuvent s'expliquer par le fait que plus l'on remonte le Tiquié en direction des sources, situées en Colombie, plus on se rapproche du territoire occupé par les Bará et de communautés tuyuka très proches de ces derniers ou même co-résidentes (cas de Bella Vista), d'où une part importante d'intermariages entre ces deux groupes. À l'inverse, plus on descend le Tiquié en direction du Brésil et de Pari-Cachoeira, plus on se rapproche du territoire des Tukano, ce qui se reflète dans le profil des alliances des Tuyuka habitant les communautés en aval de la frontière (Cachoeira Comprida et São Pedro).

Mais la plus grande proportion de mariages entre *Opaya* et Tukano relevée dans la présente étude est due également, et de façon très révélatrice, à autre facteur, qui est le ratio de genre des mariages relevés. En effet, le fait que les données recueillies dans la présente étude concerne en bien plus grande proportion des mariages de femmes donne, à mon sens une idée plus fidèle de la part considérable des intermariages entre *Opaya* et Tukano vis-à-vis de l'ensemble des mariages de ce clan, mais aussi, et surtout, de l'équilibre, au niveau du ratio de genre, existant dans les échanges matrimoniaux entre ces deux groupes linguistiques (équilibre qui, encore une fois, se doit d'être examiné également au niveau des intermariages entre sibs, afin de mieux saisir ce qu'il signifie du point de vue des relations sociales et politiques entre collectifs).

Toujours en ce qui concerne les échanges matrimoniaux des *Opaya* au niveau des groupes linguistiques, on observe (**tableau 21**) que les Desana (4 intermariages) et les Blancs (3 intermariages) apparaissent comme alliés mineurs des *Opaya*, ainsi que les Barasana, Cubeo et Karapanã (un mariage pour chaque groupe). Le déséquilibre dans le ratio homme/femme des mariages aux Desana (3/1) et aux Blancs (0/3) qui ressort des données de la présente étude peut être relativisé au regard des relevés de Cablazar (2009 : 296) qui présentent des ratios de 5/4 et 2/5 respectivement. Enfin, comme il a déjà été commenté au sujet des alliances des *Miño Dokapua*, les *Opaya* comptent un cas de mariage avec endogamie linguistique (mais exogamie clanique), entre un jeune homme *opaya* et une jeune femme *miño*, s'étant produit au début des années 2010. Ces deux clans étant les plus importants démographiquement parmi les clans tuyuka du Tiquié, et habitant des groupes locaux voisins (Cachoeira Comprida et São Pedro), il peut paraître logique, d'un point de vue purement statistique, que ce soit entre eux que se soit produit un mariage.

Passons, à présent, à l'analyse des alliances des *Opaya* au niveau des relations aux sibs tukano (**tableau 20**). Trois clans tukano ressortent comme alliés privilégiés des *Opaya* : les *Bosoaporã*, avec 18 intermariages (soit 19.15 %, autant que la proportion de mariage entre *Opaya* et Bará), les *Buporã* (7 intermariages) et les *Pamoporã* (6 intermariages). Vis à vis de chacun de ces sibs, les alliances apparaissent comme asymétriques du point de vue du ratio homme/femme, qui est respectivement de 11/7, 2/5 et 2/4. Une telle asymétrie au niveau des alliances entre clans est intéressante, car elle tranche avec l'apparente symétrie au niveau des intermariages entre *Opaya* et Tukano dans leur ensemble. De cette nouvelle perspective, les *Opaya* apparaissent tantôt comme preneurs de femmes – vis-à-vis des *Bosoaporã* – tantôt comme donneurs de femmes - vis-à-vis des *Buporã* et des *Pamoporã*. Doit-on déduire que cette asymétrie, tantôt « positive », tantôt « négative », du point de vue des *Opaya*, viendrait du fait qu'il s'agit respectivement d'un clan tukano de « basse hiérarchie » et de deux clans tukano de « haute hiérarchie » ? Pour mieux examiner ces questions, il est nécessaire de se situer non plus au niveau des échanges matrimoniaux entre sibs, mais à un niveau plus rapproché, celui des échanges entre segments localisés du sib *Opaya* (au nombre de cinq, comme on l'a vu) et segments de clans tukano alliés.

Dans l'entretien avec Higinio Tenório (cf. **annexe 5**) - qui fait partie du segment de sib aîné des *Opaya* - sur les mariages de son clan, celui-ci déclare que les « anciens » *opaya* ne se mariaient pas, traditionnellement, aux Bará, ni aux Tukano *Bosoaporã*. Ce sont pourtant, comme on l'a observé, les deux groupes les plus représentés dans les alliances matrimoniales de l'ensemble des *Opaya*, figurant dans le **tableau 20**, qui englobe des mariages sur six générations (aucune donnée n'est disponible quant à l'identité des conjoints pour les deux générations ascendantes G1 et G2).

Pour l'ensemble des hommes *opaya*, le mariage le plus ancien avec une *Bosoaporã* ne remonte qu'à G4, et, qui plus est, il ne s'agit pas du segment de sib d'Higinio. En ce qui concerne le segment de sib d'Higinio, le premier mariage (répertorié) entre un homme *opaya* et une femme Bará a lieu à G6, et le premier mariage (répertorié) avec une *Bosoaporã* à G7, sachant que les informations détaillées sur les mariages commencent à G5. On peut déduire de ces observations qu'elles confirment les propos d'Higinio en ce qui concerne son segment de clan, tout du moins, qui désigne les mariages à ces deux groupes comme un fait récent.

Il faut noter qu'en parlant des mariages de son « clan », Higinio semble avoir voulu désigner, plus particulièrement, son segment de clan et non l'ensemble des *Opaya*, qui est un clan très étendu. Toutefois, les tendances générales au sujet des alliances des *Opaya* évoquées par Higinio, à savoir le mariage aux Bará et les alliances avec des nouveaux affins tukano de plus basse hiérarchie semblent vraisemblablement s'appliquer à l'ensemble du sib, correspondant à deux phénomènes : la migration du Papuri vers le Tiquié et l'installation des *Opaya* sur le haut Tiquié à proximité du territoire occupé par les Bará, d'une part, et le « relâchement » dans les exigences d'alliances matrimoniales selon la « classe » respective des alliés vis-à-vis de leur groupe linguistique.

À ce stade de l'analyse, une remarque complémentaire, d'ordre comparatif, peut être faite au sujet des sibs *Opaya* et des *Miño Dokapwara*, qui sont les plus importants démographiquement sur le Tiquié. En effet, malgré leur « position hiérarchique » distincte (voir **chapitre 4**), les deux sibs en question ont un profil d'alliance assez similaire, hormis une

inversion Bará/Makuna en tant que seconds alliés privilégiés après les Tukano, et le fait que les *Opaya* se marient plus aux Tukano proportionnellement et quantitativement.

De plus, les deux clans ont en commun de compter parmi leurs affins préférentiels deux mêmes clans tukano : les *Bosoaporã* et les *Buporã*. Cette politique d’alliance, de la part des *Miño Dokapwara* – imitant celle de leurs « aînés » en se mariant aux mêmes clans tukano, y compris à des clans de relativement « haute hiérarchie » comme les *Buporã* – peut être interprétée, de même que ce qui a été dit au sujet des *Dasia Pakarã*, comme une recherche de prestige politique et d’inversion de la préséance hiérarchique, ou du moins comme la création d’une relation d’alliance les plaçant au « même niveau » que leurs aînés. Cette idée semble se vérifier, notamment, si l’on se place du point de vue des *Miño Dokapwara* résidant à São Pedro, appartenant à trois segments distincts de ce clan, et dont Feliciano, un homme du segment « intermédiaire », ayant un fort leadership au sein du groupe local dans son ensemble, s’est marié à une femme *Buporã*, tandis que quatre de ses enfants se sont mariés à des conjoints tukano (voir **figure 4** ci-dessous), dont deux à appartenant au clan *Merĩporã* (mariage correspondant à, l’idéal de l’échange de sœurs, voir **figure 9, chapitre 10**)²⁸⁹.

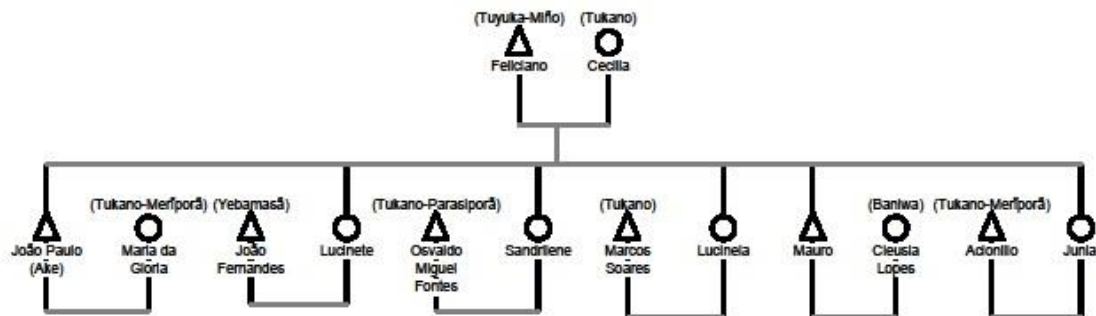


Figure 4 : mariages de Feliciano et de ses enfants

²⁸⁹ Cependant il faut remarquer que ce sont les filles de Feliciano qui se sont mariées à des hommes tukano de façon majoritaire, tandis qu'en ce qui concerne ses fils, les deux ayant passé plusieurs années dans l'armée brésilienne, l'aîné s'est bien marié à une tukano mais le cadet a formé une union non traditionnelle avec une femme baniwa.

2) Alliances des Tuyuka de l'Inambu

Tableau 22 : *Wisetutira*, alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique/clan	Hommes <i>Wisetutira</i> (Tuy)	Femmes <i>Wisetutira</i> (Tuy)	Total
Ameperiporã (Tk)	2	2	4
Bará	1	0	1
Bosoaporã (Tk)	2	1	3
Branco	1	0	1
Desana	4	0	4
<i>Kumarõporã</i> (Tk)	0	1	1
Siriano	1	1	2
Total	11	5	16

Tableau 23 : *Wisetutira*, alliances selon groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique	Hommes <i>Wisetutira</i> (Tuy)	Femmes <i>Wisetutira</i> (Tuy)	Total
Tukano	4	4	8
Desana	4	0	4
Siriano	1	1	2
Bará	1	0	1
Branco	1	0	1

Les *Wisetutira* (« ceux qui construisent les maisons en dessous ») sont le sib tuyuka de plus basse hiérarchie de l'Inambu, occupant la fonction rituelle idéale de « servants » (voir à ce sujet le **chapitre 4** de la présente étude). La plupart des *Wisetutira* dont je connais le lieu de résidence habitent la communauté de Puerto Ibacaba, située sur l'Inambu colombien, en amont de la communauté de Santa Cruz (Brésil). Cabalzar (2009) indique cependant avoir localisé deux segments distincts de ce sib. La population recensée de ce sib pour la présente

étude est de 24 personnes, et le nombre de mariages étudiés est de 16 (11 hommes et 5 femmes).

Au niveau des groupes linguistiques, les alliés les plus importants des *Wisetutira* sont les Tukano (huit intermariages), suivis des Desana (quatre intermariages), des Siriano (deux intermariages) et, enfin, des Bará et des Blancs (un mariage avec chacun de ces deux derniers groupes).

De même que ce qui a pu être observé pour d'autres clans tuyuka, les alliances avec les Tukano apparaissent comme parfaitement équilibrées du point de vue du ratio homme/femme (4/4), malgré le biais de genre marqué des données recueillies. En prenant en compte le biais de genre, on peut inférer qu'à part égale de mariages hommes/femmes, les mariages des *Wisetutira* aux Tukano pourraient donc pencher vers une asymétrie qui placerait les Tukano en position de preneurs de femmes vis-à-vis du clan tuyuka en question, bien qu'il soit impossible de confirmer avec certitude cette hypothèse. En ce qui concerne les Tukano, les échanges matrimoniaux entre *Wisetutira* se font avec deux sibs en particulier, les *Ameperiporã* (quatre intermariages) et les *Bosoaporã* (trois intermariages).

Ameperiporã est le nom d'un sib tukano du Papuri, résidant notamment dans les groupes locaux d'Anchieta, Jandiá et Tucunaré, situés en territoire brésilien (cf. **carte 6**). Ces derniers comptent également parmi les alliés préférentiels des Tuyuka de Santa Cruz do Inambu, comme il sera discuté par la suite. La stricte symétrie dans le ratio genré des alliances et la proximité géographique relative de ce sib tukano renforcent leur position de proches affins vis-à-vis des *Wisetutira*. Les *Bosoaporã* sont un sib tukano installé sur le Tiquié, habitant le groupe local de Caruru Cachoeira, à proximité de São Pedro. On a vu que ces derniers comptaient parmi leurs affins plusieurs sibs tuyuka du Tiquié, parmi lesquels se distinguent les *Opaya* et les *Miño Dokapuara*. Les alliances avec les *Wisetutira*, plus éloignés géographiquement, confirme non seulement le fait que les *Bosoaporã* ont les Tuyuka comme groupe linguistique affin préférentiel, mais aussi que la diversité et l'étendue des alliances entre *Bosoaporã* et groupes de descendance tuyuka (sibs) est très importante, englobant des sibs des bassins hydrographiques du Tiquié et du Papuri.

On notera que le lieu d'habitation des *Wisetutira* est idéalement situé en ce qui concerne les déplacements entre l'Inambu et le Tiquié : une piste à travers la forêt, passant par la communauté hupdah voisine de São Joaquim, permet de rejoindre en cinq heures environ la communauté hupdah de Santa Catalina, aux sources de la rivière Abiyu, affluent du Tiquié. De Santa Catalina, si la rivière n'est pas trop basse, il est possible de rejoindre la communauté tuyuka de Bella Vista en une demi-journée, puis le cours principal du Tiquié.

Dans le cas des alliances avec les Desana, à présent, la nette asymétrie semble placer les *Wisetutira* en position de preneurs de femmes, constat qui doit être également être considéré avec précaution du fait du biais genré. Trois unions concernent des hommes *wisetutira* mariés à des femmes desana de la communauté de Timbó (*estrada de Mitú*, Colombie), et un mariage entre un homme *wisetutira* et une femme desana de la communauté de Tocandira (rio Umari, affluent du Tiquié). On notera qu'il s'agit là d'alliés relativement éloignés (Desana de Timbó) voire éloignés (cas des Desana de Tocandira) géographiquement tout du moins, ce qui, comme de nombreux cas vus jusqu'à présent, irait dans le sens d'une idée de symétrie dans les alliances de moins en moins marquée à mesure qu'il s'agit de relations entre affins « éloignés », idée que l'on retrouve dans l'analyse faite par Århem (1983) au sujet des alliances des Makuna.

Quelques remarques complémentaires peuvent être faites à propos des alliances des *Wisetutira* vis-à-vis des groupes linguistiques. Premièrement, de même que dans le cas des Tuyuka de Santa Cruz qui sera examiné par la suite, le nombre très réduit d'alliances avec les Bará peut surprendre, étant donné que l'Inambu (son cours supérieur plus particulièrement) fait partie des rivières habitées par ce groupe linguistique, et que les Tuyuka des groupes locaux plus en amont (Puerto Esperanza et Belén) comptent les Bará parmi leurs alliés privilégiés. Il pourrait s'agir, ici d'une volonté de différenciation des *Wisetutira* vis-à-vis des groupes tuyuka aînés de l'amont par le moyen d'un réseau d'alliances distinct, ou bien/et également d'un choix de la part des Bará de s'allier de façon préférentielle aux Tuyuka de l'amont, plus proches géographiquement et « de plus haute hiérarchie ».

Deuxièmement, il est intéressant d’observer que malgré la très grande proximité des Hupd’äh du groupe local de São Joaquim (à une heure de marche de leur communauté), les *Wisetutira* ne se marient pas à ces derniers, à la différence des Tuyuka de l’amont (Puerto Esperanza et Belén)²⁹⁰. Troisièmement, enfin, le profil des alliances des *Wisetutira* pourrait être révélateur d’un fait déjà suggéré au sujet d’autres sibs « cadets » parmi les Tuyuka, comme les *Dasia Pakarã* et les *Miño Dokapuarã*, et qui sera également discuté au sujet du sib *Wese Dokapuarã*, à savoir l’entretien d’un réseau d’alliance avec des affins « prestigieux », également alliés des groupes Tuyuka « aînés », par les groupes tuyuka « cadets » dans une perspective visant à « augmenter » en quelque sorte leur statut au sein du groupe linguistique. Cette idée semble particulièrement pertinente du point de vue des *Wisetutira*, vis-à-vis desquels – de même que ce qui a été dit par Dutra (2010) pour les *Wese Dokapuarã* – les sibs aînés devraient – selon la rhétorique du mythe et l’étiquette complexe des « *considérations* » qui m’a été rapportée par un de mes informateurs tuyuka de l’Inambu – adopter des termes d’adresse les désignant comme « chefs » (voir **chapitre 4**).

²⁹⁰ Il semblerait se produire, cependant, de nombreux cas de relations extra-conjugales entre les hommes tuyuka de Puerto Ibacaba et les femmes hupd’äh de São Joaquim, résultant en des naissances d’enfants « illégitimes », phénomène qui semble généralisé entre Tuyuka et Hupd’äh, aussi bien sur le haut Papuri que sur le haut Tiquié.

Tableau 24 : Paikuroparamerã, alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique/sib	Hommes Paikuroparamerã (Tuy)	Femmes Paikuroparamerã (Tuy)	Total
Ameperiporã (Tk)	3	4	7
Baniwa	0	1	1
Bará	2	2	4
Bosoaporã (Tk)	0	1	1
Buporã (Tk)	2	1	3
Branco	0	1	1
Desana	2	0	2
Kumãroporã (Tk)	2	0	2
Mimisipoporã (Tk)	4	5	9
Neroaporã (Tk)	4	0	4
Pamoporã (Tk)	0	1	1
Parasiporã (Tk)	1	0	1
Pira-Tapuya	1	2	3
Sakuroãpora (Tk)	0	2	2
Siriano	0	3	3
Tariano	1	2	3
Tatuyo	1	0	1
Tukano (sib inconnu)	1	0	1
Yebamasã (Mk)	1	0	1
Total	25	25	50

Tableau 25 : Paikuroparamerã : alliances selon groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique	Hommes <i>Paikuroparamerã</i> (Tuy)	Femmes <i>Paikuroparamerã</i> (Tuy)	Total
Tukano	17	14	31
Bará	2	2	4
Pira-Tapuya	1	2	3
Tariano	1	2	3
Siriano	0	3	3
Desana	1	1	2
Baniwa	0	1	1
Branco	0	1	1
Tatuyo	1	0	1

Paikuroparamerã (petits-enfants de Paikuro) est le nom qu'un homme tuyuka du groupe local de Santa Cruz do Inambu a employé pour désigner son propre groupe²⁹¹, qu'il a placé au troisième « rang » des groupes aînés des Tuyuka du Papuri (voir **chapitre 4**). Les Tuyuka de ce groupe résident, au moment de ma recherche de terrain, à la communauté de Santa Cruz do Inambu, à proximité de leur territoire originel sur l'Inambu (voir récit du *capitão* de Santa Cruz, **annexe 1**), mais également à Iauaretê et dans les villes de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel et Barcelos, après avoir connu un processus migratoire important depuis la fin du XXème siècle.

La population totale de ce groupe recensée en 2016-2017 était de 93 personnes, et le corpus des mariages étudiés ici porte sur 50 unions avec un équilibre parfait au niveau du genre (25 mariages d'hommes, 25 mariages de femmes). Les mariages étudiés concernent cinq générations. C'est le collectif tuyuka au sujet duquel je dispose de données,

²⁹¹ Comme on l'a vu dans le **chapitre 4**, il semble que les trois groupes aînés des Tuyuka, à savoir les Ñörõparamerã, les Põrõparamerã et les Paikuroparamerã ne formeraient qu'un seul et même groupe de descendance (sib) et que ces trois sous-ensembles correspondraient donc à des segments de sibs.

démographiques et d'alliances, les plus exhaustives, ce qui rendent les observations qui vont suivre particulièrement pertinentes, vis-à-vis de l'analyse des alliances des collectifs tuyuka de manière globale.

Au niveau des groupes linguistiques, les alliés les plus importants des *Paikuroparamerã* sont, de loin, les Tukano (31 intermariages, soit 62% des alliances), suivis des Bará (quatre intermariages), puis des Pira-Tapuya, Siriano et Tariano (trois intermariages), des Desana (deux intermariages), et, enfin des Baniwa, Blancs et Tatuyo (un intermariage pour chaque). L'équilibre relatif du ratio de genre (17/14) dans les mariages avec les Tukano dans leur ensemble est à relever, de même que le strict équilibre (ratio 2/2) dans les mariages avec les Bará.

Au niveau de l'alliance entre sibs, un sib tukano se distingue clairement comme afflu préférentiel des *Paikuroparamerã*, à savoir les *Mimisipoporã*, avec neuf intermariages (18% du total) et un équilibre relatif dans le ratio de genre (4/5). Les *Mimisipoporã* habitent les groupes locaux voisins de Santa Cruz do Inambu de São Miguel et Melo Franco, situés à proximité de l'embouchure de l'Inambu, respectivement en aval (quasiment à l'embouchure) et en amont (voir **carte 6**), et sont, dans tous les sens du terme et de longue date, des proches affins des *Paikuroparamerã*, ce qui se reflète dans les intermariages sur plusieurs générations.

En seconde position et également en tant qu'alliés préférentiels des *Paikuroparamerã*, on trouve les *Ameperiporã*, avec sept intermariages (14 % du total), et vis à vis desquels on observe, de même que pour le sib évoqué précédemment, un équilibre relatif dans le ratio de genre (3/4). Viennent ensuite les sibs tukano *Neroaporã* (quatre intermariages) et *Buporã* (trois intermariages), que l'on pourrait qualifier d'alliés « secondaires » des *Paikuroparamerã*, et avec lesquels on observe, respectivement, du point de vue du ratio genre, un net déséquilibre (4/0) et un léger déséquilibre – en termes quantitatifs absolus et non en proportion – (1/2) plaçant les *Paikuroparamerã* en position de preneurs de femmes vis-à-vis des *Neroaporã* et de donneurs vis-à-vis des *Buporã*. Comme on l'a vu, les *Buporã* résident sur le Tiquié, à la communauté de Bela Vista (en aval de Pari-Cachoeira) et sont donc

des alliés distants – aussi bien en termes géographiques qu’en termes de l’intensité des échanges matrimoniaux et d’autre nature – pour les *Paikuroparamerã*.

Les *Neroaporã*, quant à eux, habitent la grande communauté-mission d’Akarikwara, située sur le haut Papuri colombien, en amont de l’embouchure de l’Inambu, et sont donc relativement proches géographiquement des *Paikuroparamerã*. En revanche, l’asymétrie existant, au vu des données recueillies, au niveau des alliances entre ces deux derniers collectifs, laisse suggérer qu’ils n’entretiennent pas une relation d’affins proches, caractérisée par la réciprocité. Toutefois, une telle asymétrie peut aussi relever du « biais autochtone », déjà souligné plus haut, qui consiste, chez mes interlocuteurs tuyuka (hommes), à ne citer, quand ils sont interrogés, que les alliances des parents agnatiques masculins, faisant omission des mariages des parentes agnatiques féminines.

On notera, enfin, un point commun dans le profil des alliances des groupes tuyuka de « haute hiérarchie », comme les *Opaya*, sur le Tiquié et les *Paikuroparamerã* sur l’Inambu : une grande majorité de mariages aux Tukano, une proportion de mariage équilibrée selon ratio de genre vis-à-vis des Tukano en général et plus particulièrement avec les clans désignés comme alliés préférentiels, à savoir ceux avec lesquels il y a le plus grand nombre de mariages : *Bosoaporã* pour les *Opaya*, *Ameperiporã* et *Mimisipoporã* pour les *Paikuroparamerã*. On note cependant qu’au vu des données disponibles, pour ces deux groupes tuyuka, il semble y avoir, outre les relations symétriques d’alliances avec des sibs tukano alliés préférentiels, des relations asymétriques avec certains sibs tukano « alliés secondaires », où les collectifs partenaires apparaissent tantôt en tant que preneurs, tantôt en tant que donneurs²⁹².

²⁹² Il est difficile de déterminer si une telle logique, qui se retrouve dans de nombreux cas au niveau des groupes tuyuka, à savoir une symétrie-réciprocité dans les mariages aux sibs tukano alliés préférentiels et une asymétrie dans les mariages à des sibs tukano alliés « secondaires » relève d’une tendance réelle ou simplement d’un manque d’exhaustivité des données relevées, dû notamment au « biais autochtone » de genre signalé plus haut. Toutefois, le cas des *Paikuroparamerã*, pour lesquels les données relevées comportent la plus grande exhaustivité parmi les collectifs tuyuka, et un équilibre genré des mariages, laisse suggérer que la réciprocité est une question qui compte davantage dans les relations matrimoniales aux alliés préférentiels plutôt que dans le cas des relations aux alliés plus moins proches et moins importants. Un autre point soulevé est la question de la

Tableau 26 : *Porõparamerã*, alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique/clan	Hommes <i>Porõparamerã</i> (Tuy)	Femmes <i>Porõparamerã</i> (Tuy)	Total
<i>Ameperiporã</i> (Tk)	1	0	1
Bará	2	4	6
<i>Bosoaporã</i> (Tk)	1	0	1
Branco	1	4	5
Cubeo	2	0	2
Desana	1	0	1
Hupd'äh	1	0	1
<i>Kumãroporã</i> (Tk)	3	2	5
<i>Mimisipoporã</i> (Tk)	2	0	2
<i>Neroaporã</i> (Tk)	1	0	1
Tatuyo	1	0	1
Total	16	10	26

Tableau 27 : *Porõparamerã*, alliances selon ou groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique	Hommes <i>Porõparamerã</i> (Tuy)	Femmes <i>Porõparamerã</i> (Tuy)	Total
Tukano	8	2	10
Bará	2	4	6
Branco	1	4	5
Cubeo	2	0	2
Desana	1	0	1
Hupd'äh	1	0	1
Tatuyo	1	0	1

symétrie ou asymétrie dans les échanges matrimoniaux à d'autres groupes linguistiques comme les Bará, qui se doit d'être examinée de façon plus approfondie en incluant l'identité des sibs bará avec lesquels les sibs tuyuka sont en relation d'affinité, ce qui n'a pas pu être fait dans cette étude faute de renseignements sur ce point.

Porõparamerã est, comme on l'a vu plus haut, le nom donné par le *capitão* de Santa Cruz do Inambu au collectif tuyuka habitant le groupe local de Puerto Esperanza, qui occupe, selon cette même source, le « second rang » au sein de l'ensemble des « aînés des Tuyuka » (voir **chapitre 4**). Les *Porõparamerã* forment un groupe composé de trois segments, répartis entre les groupes locaux de Puerto Esperanza, Puerto Florencia et Los Angeles (Inambu et haut Papuri, Colombie). La population recensée pour la présente étude est de 49 personnes, elle concerne uniquement les segments résidant à Puerto Esperanza et Puerto Florencia, et n'est pas exhaustive. Les mariages analysés sont au nombre de 26 (16 hommes et 10 femmes).

Au niveau des groupes linguistiques (**tableau 27**), les Tukano se distinguent comme alliés préférentiels des *Porõparamerã*, avec dix intermariages (38.46 % du total), suivis des Bará, avec six intermariages (23.08 %) et des Blancs, avec cinq intermariages (19.23 %). Bien que ces statistiques doivent être considérées avec précaution, du fait du nombre réduit de mariages recensés, au vu de la population de l'ensemble des *Porõparamerã* et du fait du biais de genre que comporte le recensement des mariages, plusieurs tendances remarquables semblent se dessiner. Ainsi, on notera premièrement la grande proportion d'intermariages avec les Bará (faisant des *Porõparamerã* le second groupe tuyuka en termes de proportion de mariages avec ce groupe linguistique, après les *Kumumuã*), qui semble correspondre à un donné sociologique propre aux *Porõparamerã* résidant à Puerto Esperanza : les deux collectifs affins sont très proches, étant donné qu'ils sont co-résidents dans le groupe local en question, et que la communauté se situe à proximité du territoire occupé par les Bará sur l'Inambu, à savoir le cours supérieur de la rivière. Deuxièmement, la proportion de mariages entre *Porõparamerã* et « Blancs » (19,23%) est, de loin, la plus importante au niveau de l'ensemble des relevés effectués pour la présente étude concernant les groupes tuyuka, devant les *Dasia Pakarã* (deux intermariages pour 10,5% du total) et des *Opaya* (sept intermariages pour 4.64 % du total).

Troisièmement, au niveau du ratio de genre des intermariages entre groupes linguistiques, les *Porõparamerã* apparaissent nettement en position de « preneurs de femmes » vis-à-vis des Tukano (ratio 8/2), tandis qu'ils apparaissent en position de donneurs

de femmes vis-à-vis des Bará (ratio 2/4) et des Blancs (ratio 1/4). Ces asymétries méritent plusieurs observations. Premièrement, l'asymétrie constatée dans les intermariages aux Tukano en tant que groupe linguistique doit être relativisée pour plusieurs raisons. En plus du biais de genre déjà évoqué, si l'on se place du point de vue des échanges matrimoniaux entre sibs, on observe que les *Porõparamerã* semblent compter parmi les sibs tukano un groupe allié préférentiel, les *Kumãroporã*, sib habitant la communauté de Puerto Limón (haut Papuri colombien) et appartenant au « bloc III a » des Tukano ; sous ensemble de clans tukano, en l'occurrence celui des « spécialistes de chants et de récitation » (Maia et Andrello, 2019), avec lesquels il existe un équilibre relatif dans le ratio de genre des intermariages (3/2).

Par ailleurs, l'asymétrie relevée au niveau des intermariages entre *Porõparamerã* et Tukano en tant que groupe linguistique semble relever d'avantage d'une série d'alliances qui apparaissent – au vu des données collectées – comme « sans retour », contractées avec divers sibs tukano alliés distants (*Ameperiporã*, *Bosoaporã*, *Mimisipoporã*, *Neroaporã*). Cette distance s'exprimerait plus au sens de l'intensité des échanges matrimoniaux que du point de vue géographique, puisque seulement les *Bosoaporã* ne sont pas habitants du Papuri. Il se pourrait qu'à l'image de ce qui a été observé dans le cas d'autres sibs tuyuka, un calcul plus exhaustif et plus équilibré des alliances des *Porõparamerã* aux derniers sibs tukano mentionnés donne un équilibre bien plus important au niveau du ratio genré des alliances, suggérant davantage de réciprocité, notamment vis-à-vis des *Mimisipoporã* qui sont les alliés tukano les plus proches en termes géographique et de la quantité de mariages recensés.

Le cas du déséquilibre relevé dans les intermariages entre *Porõparamerã* et Bará, plaçant les premiers en position de « donneurs de femmes », pose, quant à lui, davantage d'interrogations. Si elle ne peut être attribuée au biais de genre des données relevées (quatre mariages de femmes *porõparamerã* à des hommes bará ont été relevés contre seulement deux mariages d'hommes *porõparamerã* à des femmes bará, alors que l'ensemble des données de mariages du sib tuyuka en question présente un biais masculin dans le total des mariages recensés), cette asymétrie pourrait être due à l'incomplétude des mariages recensés. Dans le cas contraire, si le petit nombre de mariages en question (six intermariages) se révélait représentatif d'une tendance réelle, le cas des *Porõparamerã* apparaîtrait comme

atypique vis-à-vis d'autres sibs tuyuka comme les *Opaya* ou les *Kumumuã*, qui apparaissent comme preneurs de femmes vis-à-vis des Bará, et inverserait la tendance observée par Cabalzar (2013) qui place les Tuyuka, peuple de l'aval, en position de « preneurs de femmes » vis-à-vis des Bará, peuple des sources.

L'asymétrie dans les intermariages entre *Porõparamerã* et Blancs, enfin, est la moins surprenante et semble correspondre à une tendance généralisée chez l'ensemble des sibs tuyuka, fait qui sera discuté en conclusion de cette analyse. On notera, pour l'instant, que le nombre important d'alliances avec les Blancs, y compris d'hommes amérindiens à des femmes blanches, apparaît comme caractéristique de deux des groupes aînés des tuyuka sur l'Inambu et le Tiquié respectivement, à savoir les *Porõparamerã* et les *Opaya*.

Un sib tuyuka dispersé, les *Wese Dokapuara*

Wese Dokapuara (Tuyuka des jardins) est le nom d'un sib tuyuka dispersé, habitant ou ayant habité, notamment, les communautés de Coração de Maria, São Pedro, (Tiquié) et la rivière Yapu (affluent du haut Papuri colombien). Le corpus des *Wese Dokapuara* recueilli pour la présente étude comptabilise un total de 103 personnes, parmi lesquelles 52 sont en vie au moment de la recherche de terrain (2016-2017), et porte sur 58 mariages (28 hommes et 30 femmes). Il concerne majoritairement les *Wese Dokapuara* du Tiquié, moins d'informations ayant été recueillies au sujet des Tuyuka de ce clan habitant sur le Yapu. La population totale du sib en question est donc sans doute plus importante que celle qui a été recensée pour la présente étude. Cabalzar (2009) identifie au sujet des *Wese Dokapuara* un seul segment de sib localisé, et une population de seulement 12 personnes, ce qui semble loin de correspondre à la réalité en termes géographiques, démographiques, ainsi que du point de vue de l'organisation sociale du sib. L'histoire ancienne et récente des *Wese Dokapuara* est narrée dans le travail de Dutra (2010), anthropologue tuyuka appartenant lui-même à ce groupe de descendance.

Tableau 28 : Wese Dokapuara, alliances selon sib et/ou groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique/sib	Hommes <i>Wese Dokapuara</i>	Femmes <i>Wese Dokapuara</i>	Total
Bará	1	3	4
Barasana	2	0	2
Bosoaporã (Tk)	3	2	5
Buberaporã (Tk)	0	3	3
<i>Buporã (Tk)</i>	0	1	1
Branco	1	0	1
Eduria	0	1	1
Desana	1	3	4
<i>Merĩporã (Tk)</i>	0	1	1
<i>Mimisipoporã (Tk)</i>	1	1	2
<i>Kumarõporã (Tk)</i>	0	1	1
<i>Oyeporã (Tk)</i>	0	1	1
<i>Pamõporã (Tk)</i>	1	1	2
<i>Parasiporã (Tk)</i>	1	1	2
Pira-Tapuya	1	0	1
Sakuroãporã (Tk)	1	2	3
Siriano	1	1	2
Tariano	3	0	3
Tatuyo	3	1	4
Tukano (sib inconnu)	1	1	2
Tuoporã (Tk)	2	3	5
Tuyuka	0	1	1
Wanano	2	0	2
Wese Dokapuara (Tuy)	1	1	1
Yebamasã (Mk)	2	1	3
Total	28	30	58

Tableau 29: Wese Dokapuara, alliances selon groupe linguistique du conjoint

Groupe linguistique	Hommes Wese Dokapuara (Tuy)	Femmes Wese Dokapuara (Tuy)	Total
Tukano	10	17	27
Bará	1	3	4
Desana	1	3	4
Tatuyo	3	1	4
Makuna	2	1	3
Tariano	3	0	3
Tuyuka	1	2	3
Barasana	2	0	2
Siriano	1	1	2
Wanano	2	0	2
Branco	1	0	1
Eduria	0	1	1
Pira-Tapuya	1	0	1

Les alliances du sib *Wese Dokapuara* sont remarquables sous plusieurs aspects. Il s'agit, comme on l'a dit, d'un clan très dispersé, et qui présente, qui plus est, la plus grande diversité d'alliances de tous les sibs tuyuka. De plus, les *Wese Dokapuara* sont l'un des deux sibs – avec les *Miño Dokapuara* – pour lequel a été recueillie une plus grande quantité de données de mariages féminins (30) que masculins (28). Il s'agit, en outre, du seul sib tuyuka qui cumule deux mariages endogames, un au sein du groupe linguistique, concernant une femme *wese* et un homme tuyuka de sib inconnu, et un cas, unique à ma connaissance, de mariage entre un homme et une femme tuyuka du même sib (*Wese*), s'agissant plus spécifiquement d'un mariage avunculaire (voir **chapitre 8**).

Le tableau des alliances des Tuyuka *Wese Dokapuara* semble confirmer le point de vue donné par Dutra (2010) à propos de son propre sib : bien qu'il s'agisse d'un clan considéré

comme étant au bas de la hiérarchie vis-à-vis de l'ensemble des Tuyuka, il s'agirait néanmoins d'un clan « chef » (il serait ainsi au sommet de l'organigramme du second ensemble des tuyuka du Tiquié, défini par Cabalzar, 2009, et Dutra, 2010, voir **tableaux 3 et 5** dans le **chapitre 4**). Or, les alliances des *Wese Dokapuara* se font, dans une large majorité, avec des Tukano, et présentent, comme il a déjà été observé, la plus grande diversité en termes de clans tukano alliés, au nombre de onze. Qui plus est, une proportion non négligeable (16 mariages sur 58, soit 27.59 %), des intermariages des *Wese Dokapuara* avec les Tukano se fait avec des conjoints appartenant à des clans de « haute hiérarchie », comme les clans du Papuri *Oyeporã* (bloc 1, des aînés) et *Sakuroaporã* (bloc 2, segment des « jeunes ») ainsi que les clans du Tiquié *Buberaporã* (bloc 2, ensemble des « jeunes »), *Turoporã*²⁹³ (bloc 2, ensemble des « jeunes » et bloc 2, ensemble des « anciens»), *Pamõporã* et *Parasiporã* (bloc 2, ensemble des « anciens »), (voir Maia et Andrello, 2019, pour une proposition de classification des clans tukano).

Un aspect des alliances matrimoniales des *Wese Dokapuara* avec les Tukano dans leur ensemble diffère, cependant, du cas des clans aînés, à savoir qu'il semble y avoir un déséquilibre dans le ratio homme/femme d'alliances avec les Tukano en tant que groupe linguistique (10/17), mettant les *Wese Dokapuara* dans la position de « donneurs de femmes », tandis que dans le cas des groupes tuyuka aînés (*Porõparamerã*, *Paikuroparamerã*, *Opaya*) on note un équilibre dans le ratio homme/femme des alliances, suggérant une réciprocité, voir une position de « preneurs de femmes » de la part des Tuyuka (comme il a déjà été souligné, le biais de genre que comporte plusieurs relevés doit cependant être pris en considération dans l'interprétation des données).

²⁹³ Selon Oliveira (2016) qui cite Moura (2012), le nom de ce sib tukano signifierait « descendants d'une espèce de crapaud venimeux », et est employé par les hommes Tukano du Tiquié en tant que surnom pour les clans *Hausirõ porã* e os *Uremiri porã*, placés respectivement dans les positions 2.3.14 et 2.1.6 du tableau proposé par Maia et Andrello (2019). "*Turõ porã*, que significa literalmente filhos de um tipo de sapo venenoso, é um termo utilizado por homens Tukano do Tiquié como apelido de dois clãs considerados guerreiros e dominadores de poderes xamanísticos maléficis – os *Hausirõ porã* e os *Uremiri porã*" (Oliveira, 2016: 124).

Cependant, si l'on se place au niveau des échanges matrimoniaux entre sibs, deux sibs tukano apparaissent comme alliés préférentiels des *Wese Dokapuara* : les *Bosoaporã* et les *Tuoporã*, avec chacun cinq intermariages et un ratio de genre relativement équilibré, respectivement 3/2 et 2/3. Encore une fois, on observe que vis-à-vis des collectifs d'affins proches, la réciprocité dans les intermariages semble plus marquée que dans le cas de mariages avec des affins « secondaires » comme les *Buberaporã* (trois intermariages), *Buporã* (un mariage), *Merĩporã* (un mariage), *Kumarõporã* (un mariage), *Oyeporã* (un mariage), et *Sakuroãporã* (trois intermariages), vis-à-vis desquels les *Wese Dokapuara* apparaissent, à différents degrés, en position de « donneurs de femmes ». Il s'agit là, toutefois, d'un nombre trop réduit de cas pour établir un constat certain, et il est probable qu'en disposant de données plus complètes, le ratio genre des alliances entre les *Wese Dokapuara* et ces sibs cités comme « alliés secondaires » apparaissent comme équilibré, ce qui se produit d'ailleurs dans le cas de deux autres clans tukano que l'on peut considérer également comme alliés secondaires des *Wese Dokapuara*, à savoir les *Pamõporã* et les *Parasiporã* (deux intermariages, ratio 1/1 pour les deux sibs).

Un autre fait que le **tableau 29** semble révéler à propos des alliances des *Wese Dokapuara* est, qu'outre l'asymétrie dans les échanges matrimoniaux avec les Tukano, on observe le même phénomène dans le cas des échanges matrimoniaux avec les Bará et les Desana, vis-à-vis desquels, les *Wese Dokapuara* apparaissent également en position de « donneurs de femmes », dans un ratio de 1/3. Dans le cas des Tariano et des Tatuyo, enfin, les *Wese Dokapuara* semblent être en position de « preneurs de femmes », dans un ratio de 3/1 et 3/0 respectivement.

D'une manière générale, cependant, au vu du fait qu'il s'agit de données fragmentaires et concernant souvent un nombre relativement réduit d'alliances, les tendances asymétriques dans les alliances se doivent d'être, à mon sens, relativisées. En matière de relations d'alliance, c'est l'impératif d'échange réciproque qui est, il me semble, prévalent, d'autant plus quand il s'agit de collectifs d'affins proches géographiquement et de par leurs relations d'interactions, d'échanges quotidiens et de coopération politique, économique et rituelle. Il n'est pas exclu, toutefois, qu'avec des groupes distants – vis-à-vis de l'ensemble

des aspects évoqués ci-dessus – aient lieu des échanges déséquilibrés, comme dans le cas des Tariano et des Desana qui ne sont pas des affins proches des *Wese Dokapuara*. Le cas des Tatuyo est différent, il s’agit d’un groupe avec lequel les *Wese Dokapuara* sont en relation d’affinité proche et de cohabitation, sur le rio Yapu (haut Papuri colombien,) un territoire distant de celui où j’ai recueilli mes informations (Tiquié), ce qui explique qu’il n’y ait que peu de données concernant le mariage des femmes tuyuka à ce groupe linguistique.

3) Note synthétique sur les alliances des sibs Tuyuka du Tiquié et de l’Inambu dans une perspective diachronique

Une synthèse des phénomènes observés s’impose à ce stade de la réflexion. L’analyse des données d’alliance a permis l’identification de tendances concernant les alliés préférentiels de chaque groupe tuyuka à plusieurs niveaux. Au niveau des groupes linguistiques, premièrement, des tendances générales se dégagent, ainsi que des spécificités. Ainsi, de manière générale, les Tukano apparaissent comme alliés préférentiels de la majorité des sibs tuyuka du Tiquié (*Dasia Pakarã, Miño, Kumumuã, Okokapeaponã, Opaya*), de même que pour les groupes tuyuka du Papuri (*Wisetutiria, Paikuroparamerã* et *Porõparamerã*) ainsi que pour les *Wese Dokapuara*. Les Tukano n’apparaissent comme alliés secondaires que pour le sib « cadet » des Tuyuka (*Dasia Metarã*). Les Bará apparaissent également comme alliés préférentiels (cas des *Kumumuã*, pour lesquels la part des alliances avec les Bará est presque égale à celle avec les Tukano) ou secondaires de la plupart des sibs tuyuka du Tiquié (*Opaya* notamment), et pour les groupes de l’Inambu (*Porõparamerã* notamment). De même, les Makuna, plus particulièrement les Yebamasã, apparaissent en tant qu’alliés préférentiels des *Dasia Metarã* et alliés secondaires pour de nombreux sibs (*Miño* et *Opaya* notamment).

Il est notoire qu’en ce qui concerne les échanges matrimoniaux avec les groupes linguistiques alliés préférentiels, Tukano notamment, mais aussi Makuna, on observe pour de nombreux sibs tuyuka – à plus forte raison quand il n’y a pas ou peu de biais genré au niveau des relevés – une réciprocité (symétrie) au niveau du ratio genré des échanges matrimoniaux. On citera comme exemples les plus pertinents de ce phénomène le cas des alliances Tuyuka-Tukano des *Paikuroparamerã, Opaya*, et des *Miño* ; les alliances Tuyuka-Makuna des *Miño* et

des *Dasia Metarã* ; et les alliances Tuyuka-Bará des *Paikuroparamerã*. Cette donnée est, à mon sens, un des aspects les plus importants et nouveaux de l'alliance des sibs tuyuka du Tiquié révélés par la présente étude, car elle montre que, de manière globale, quand il y a un équilibre dans le décompte des mariages selon le genre, un équilibre apparaît également au niveau du ratio genré des échanges matrimoniaux entre alliés préférentiels. Et c'est sur ce dernier point que l'on peut établir un lien avec l'observation des alliances au niveau des échanges entre sibs.

Toujours au niveau des relations d'alliance vis-à-vis des groupes linguistiques, on observera, également, deux tendances globales intéressantes. Premièrement, au niveau des groupes tuyuka, le fait que d'une manière générale, les alliances entre Tuyuka et Tukano, de même que les alliances entre Tuyuka et Makuna, semblent plus équilibrées du point de vue du ratio genré que les alliances entre Tuyuka et Bará. Cela est confirmé pour le cas Tuyuka-Tukano et Tuyuka-Bará par le tableau général des alliances tuyuka (**voir tableau 30**). Deuxièmement, que les groupes aînés, tels que les *Opaya* sur le Tiquié et les *Paikuroparamerã* sur l'Inambu, semblent présenter un profil similaire d'alliances : celles-ci se font, de façon largement prédominante, avec les Tukano et présentent, qui plus est, une forte symétrie du point de vue du ratio genré. Ce phénomène irait dans le sens d'une idée de politique d'alliance plus « prestigieuse » pour ces collectifs, qui se confirme au niveau des intermariages entre sibs, comme il sera abordé plus loin.

Cependant, le cas de certains groupes semble contredire cette tendance. Ainsi, des groupes aînés, tels que les *Porõparamerã* sur l'Inambu, semblent, au vu des données, ne présenter ni une forte préférence ni une symétrie au niveau des intermariages avec les Tukano. De plus, des sibs « intermédiaires » comme les *Okokapeaponã* ou « cadets », tels que les *Dasia Pakarã*, , les *Wisetutiria* et les *Wese* présentent un profil d'alliance où les Tukano sont de loin les alliés majoritaires – bien que dans une situation d'apparente asymétrie – et d'autres sibs cadets tels que les *Miño* comptent les Tukano parmi leurs affins préférentiels et présentent, qui plus est un équilibre au niveau du ratio genré des alliances. Comme il a été suggéré, plusieurs facteurs semblent pouvoir expliquer ces contre tendances.

Tout d'abord, d'un point de vue statistique, le biais important du corpus pour certains sibs – en termes d'exhaustivité et de recensement généré – semble souvent être à l'origine d'une apparente asymétrie dans les alliances (cas des *Porõparamerã*). Ensuite, d'un point de vue sociologique et politique, le profil des alliances de certains sibs semble pouvoir dénoter le fait que – en vertu de la vision relationnelle et situationnelle de la notion émique de séniorité ou de préséance – ces collectifs ont beau être des « cadets » vis-à-vis de l'organigramme global des Tuyuka, ils sont aussi des « chefs » ou des « aînés », que ce soit, politiquement, vis-à-vis d'un ensemble de sibs cadets où ils occupent la position de « tête » (*Wese Dokapuara*), ou bien vis-à-vis d'un segment de sib cadet dont ils sont les aînés (*Dasia Pakarã* vis-à-vis des *Dasia Metarã* ; *Okokapeaponã* vis-à-vis des *Kumumuã*), ou encore, selon la logique réversible contenue dans le mythe qui fait, en quelque sorte, que les « derniers » sont les « premiers » (*Wisetutira*) (voir à ce sujet le **chapitre 4** de la présente thèse).

C'est, deuxièmement, au niveau des alliances entre sibs ou segments de sibs, que se révèle, à mon sens, tout l'intérêt et la nouveauté des données étudiées dans le présent chapitre. En effet, cette tentative d'analyse à l'échelle de collectifs (les sibs) qui – comme il a été souligné plus haut (**chapitres 4 et 8**) – semblent revêtir la plus forte signification sociologique et politique pour les populations tukano oriental, a révélé plusieurs observations intéressantes.

Il a été possible, d'abord, d'obtenir un panorama plus nuancé et plus détaillé des spécificités des alliances de chaque sib tuyuka et de l'équilibre existant dans les échanges matrimoniaux avec chacun des partenaires, plus particulièrement en ce qui concerne les alliances entre sibs ou segments de sibs tuyuka et sibs ou segments de sibs tukano. Caractérisant une tendance déjà observée au niveau des relations entre groupes linguistiques, il a été observé, en effet, que dans le cas de nombreux sibs tuyuka, les sibs tukano alliés préférentiels étaient ceux avec lesquels les alliances apparaissaient comme les plus équilibrées du point de vue du ratio généré. À l'inverse, les sibs tukano alliés secondaires, et à plus forte raison les sibs alliés minoritaires, présentent souvent un ratio généré asymétrique au niveau des alliances avec les sibs tuyuka. Encore une fois, cette tendance

semble plus vérifiable dans le cas d'un grand nombre d'alliances recensées et d'un équilibre au niveau du genre des mariés concernés. Plusieurs facteurs limitent, dans les autres cas, la validité et la véracité de ce constat au niveau des alliances entre sibs, à savoir le nombre réduit de mariages analysés et le biais généré que comportent les données.

Mais au-delà de la question de l'équilibre des alliances, l'analyse des échanges matrimoniaux au niveau des sibs a présenté des dynamiques très révélatrices en lien avec la place de chaque groupe tuyuka au niveau du groupe linguistique dans son ensemble. En effet, en analysant les alliances à cette échelle, il est apparu que chaque sib ou segment de sib tuyuka semble avoir une « ligne d'alliance » qui lui est propre, définissant ainsi ses « *considérations* », pour reprendre les termes employés par mes interlocuteurs, bien que cette ligne évolue dans le temps au fil des déplacements et des transformations dans les relations diplomatiques entre collectifs. Dans plusieurs cas, notamment en ce qui concerne les *Dasia Metarã* vis-à-vis des *Dasia Pakarã*, et en ce qui concerne les *Kumumuã* vis-à-vis des *Okokapeaponã*, les réseaux d'alliances des sibs cadets diffèrent grandement de ceux des sibs aînés. Ainsi, si les « cadets » s'allient, respectivement, aux Makuna et aux Bará en grande proportion, et ont, par ailleurs, des sibs tukano alliés dispersés, les « aînés » s'allient davantage aux Tukano et entretiennent des alliances avec certains sibs tukano qui se distinguent nettement comme alliés préférentiels.

Il semblerait donc qu'au niveau des relations entre sibs, de même que ce qu'on a constaté au niveau des relations entre groupes linguistiques, une même logique de « prestige de l'alliance », caractéristique des sibs « aînés » des Tuyuka, comme les *Opaya* – se manifestant par des alliances équilibrées avec certains sibs tukano préférentiels sélectionnés, à plus forte raison des sibs tukano « aînés » – serait donc suivie par des sibs ne faisant pas partie des « aînés » des Tuyuka comme les *Okokapeaponã*, les *Dasia Pakarã*, ou encore par les *Miño Dokapwara*, ces derniers, plus particulièrement exprimant ainsi une vitalité du point de vue démographique et politique. Les alliances, au niveau des relations entre sibs, semblent donc être une voie pour les groupes cadets de gagner du prestige, l'affinité pouvant jouer sur – ou être le reflet de – l'équilibre des forces au sein d'un groupe linguistique.

Alliances des Tuyuka : continuité et transformations

Tableau 30 : Alliances des Tuyuka par groupes linguistiques

Groupe linguistique	Hommes	femmes	Total
Tukano	127	128	255 (53.5%)
Bará	44	27	71 (14.9%)
Makuna	30	18	48 (10%)
Desana	14	8	22 (4.6%)
Branco	3	12	15 (3.1%)
Siriano	3	6	9 (1.9%)
Pira-Tapuya	3	5	8 (1.7%)
Tariano	5	3	8 (1.7%)
Tatuyo	6	1	7 (1.5%)
Tuyuka	3	3	6 (1.3%)
Barasana	5	0	5 (1%)
Hupd'äh	5	0	5 (1%)
Baré	1	2	3 (0.6%)
Baniwa	2	1	3 (0.6%)
Wanano	2	1	3 (0.6%)
Cubeo	3	0	3 (0.6%)
Eduria	0	1	1 (0.2%)
Curripaco	1	0	1 (0.2%)
Juruti	1	0	1 (0.2%)
Letuana	1	0	1 (0.2%)
Yuhupd'ëh	1	0	1 (0.2%)
Total	260	216	476

Finalement, au vu du tableau ci-dessus, quelques remarques supplémentaires peuvent être faites quant à l'évolution dans le profil des alliances de Tuyuka de façon globale et au niveau des sibs. Les dynamiques de transformation des alliances des sibs « aînés » et « cadets » sont liées à des phénomènes historiques de migrations, de changements dans la composition des groupes locaux et de changements dans l'état diplomatique des relations d'affinité et dans les « règles » définissant le choix des alliances. D'une manière générale, cependant, certaines constantes semblent dénoter une continuité du point de vue des alliances.

En effet, le tableau ci-dessus montre bien que, globalement, les alliances des Tuyuka au moment de l'enquête (sur une période couvrant environ un siècle) restent très homogènes, avec trois groupes affins qui se distinguent : Tukano, Makuna et Bará, qui représentent à eux trois 78% des intermariages. De manière globale, les Tukano, en plus d'être de loin les alliés préférentiels (53.5% des alliances) des Tuyuka, sont les affins avec lesquels l'équilibre dans le ratio genré des intermariages est le plus prononcé, tandis que dans le cas des Bará et des Makuna, une asymétrie semble se révéler, plaçant les Tuyuka en position de donneurs de femmes. On a vu, cependant, que si la symétrie dans les alliances entre Tuyuka et Tukano, aussi bien que l'asymétrie dans les intermariages entre Tuyuka et Bará semblent se vérifier dans la plupart des cas à l'échelle des mariages entre sibs, certains cas présentent une tendance inverse.

Les intermariages entre Tuyuka et Makuna apparaissent, quant à eux, bien plus symétriques si l'on se place à l'échelle des intermariages de chaque sib, hormis dans le cas des *Opaya*, qui apparaissent clairement en tant que preneurs de femmes vis-à-vis de ces derniers. Par ailleurs, les alliances des sibs tuyuka semblent suivre de moins en moins la règle des « classes de génération », à plus forte raison en ce qui concerne les clans aînés, comme les *Opaya*, qui semblent se marier de moins en moins à des sibs tukano de « haute hiérarchie » et davantage aux « peuples des sources », notamment les Bará. Ce fait est confirmé par le discours de mes interlocuteurs tuyuka, qui considèrent pour la plupart que

de nos jours les « classes » respectives des conjoints n'est plus un critère dans les choix matrimoniaux.

En ce qui concerne les indices de transformations des alliances, un fait majeur sur lequel nous nous pencherons à présent, et qui apparaît au niveau des Tuyuka dans leur ensemble, est la proportion croissante d'intermariages à des alliés prohibés ou « incorrects ». Deux ensembles d'alliés « incorrects » se distinguent. D'une part, les alliés prohibés en vertu de la rhétorique mythique et sociologique du fait qu'ils sont trop proches : les personnes du même groupe linguistique et les « fils-de-mère » (*pakomã*). D'autre part, les alliés trop lointains, ceux qui se situent en dehors de la sphère de parenté – celle qui définit les « frères », les « beaux-frères » et les « fils de mère » – car étant caractérisés par une trop grande altérité : les « ennemis », les « esclaves » et les *pekasã* (Blancs). Seront examinées, dans un premier temps, les alliances aux *pakomã*²⁹⁴. Puis, ce sera le tour des alliances aux alliés « trop lointains », qui se répartissent en deux sous-ensembles : les collectifs situés originellement au-delà (Blancs, Baniwa/Curripaco, Cubeo) ou en deçà (Hupd'äh /Yuhupdëh) de l'horizon de la parenté. Enfin, seront abordés les mariages endogames au niveau du groupe linguistique. Réunies, ces trois catégories représentent une proportion considérable de 73 alliances sur 476, soit 15,3%. Comme il apparaîtra au fil de la réflexion, l'ordre dans lequel sont commentés ces catégories d'alliances « incorrectes » semble correspondre à une gradation allant du mieux accepté vers le plus condamné.

Au vu des données disponibles, les mariages avec les *pakomã* (Desana, Pira-Tapuya²⁹⁵, Tariano et Juruti) représentent la catégorie d'alliances « non traditionnelle » la plus importante, avec 39 alliances sur 476, soit 8,2% des intermariages des Tuyuka. Ces alliances peuvent être considérées comme « incorrectes » car elles touchent au pôle du « trop

²⁹⁴ Au sujet des *pakomã* et de la question des catégories cosmologiques et sociologiques définissant les collectifs et leurs relations du point de vue des Tuyuka voir les **chapitre 2** de la présente thèse, et plus particulièrement le **tableau 3** qui est présenté, ainsi que les **chapitres 3** et **8**.

²⁹⁵ Les Pira-Tapuya, pour des raisons évoquées dans le **chapitre 2** (voir **note 78**) sembleraient bien pouvoir être identifiés en tant que « fils-de-mère » des Tuyuka. Cette interprétation doit néanmoins être prise avec précaution, et appelle une vérification sur le terrain.

proche » : elles sont réalisées avec des personnes appartenant à des collectifs considérés traditionnellement comme frères. Il s'agit là d'un phénomène qui concerne les sibs tuyuka dans leur ensemble, et qui a été souligné par mes interlocuteurs, aussi bien Tuyuka que Tukano, comme changement majeur dans la forme des alliances de leur peuple. Vis-à-vis des Desana, qui sont les alliés les plus importants dans cette catégorie originellement prohibée, on note qu'au vu des données disponibles, les Tuyuka semblent se placer globalement en position de « preneurs de femmes » (ratio de 14/8). Mais cette asymétrie ne saurait être considérée sans prendre en compte le fait qu'au niveau des intermariages entre sibs, l'équilibre des alliances aux Desana présente différents cas de figures. À cette échelle, il existe, en effet, dans certains cas, une symétrie dans les alliances entre Tuyuka et Desana (*Kumumuã, Miño, Paikurõparamerã*), dans d'autres cas une asymétrie plaçant les Tuyuka en position de preneurs de femmes (*Opaya, Porõparamerã* et *Wisetutiria*), ou encore dans une position de donneurs de femmes (cas des *Wese Dokapuara*). De tous les cas d'alliances « incorrectes », les alliances entre *pakomã* me semblent, en ce qui concerne les Tuyuka tout du moins, être celles qui ont lieu depuis plus longue date et qui sont les mieux acceptées, étant pratiquement passées du côté des alliances « correctes »²⁹⁶.

Une autre transformation importante concerne des alliances avec des alliés qui occupent, cette fois, le pôle des « trop distants », que l'on a désigné comme « alliances aux groupes situés originellement au-delà ou en deçà de l'horizon de la parenté ». Une explication du choix d'une telle catégorie s'impose. Cette catégorie n'est pas le fait d'un concept émique, mais me semble avoir du sens anthropologiquement, du fait qu'elle réunit trois ensembles de collectifs étrangers à la sphère de parenté, chacun pour des motifs distincts. Il s'agit ici d'un phénomène, souligné par mes interlocuteurs amérindiens, de mariages avec des personnes issues de collectifs se situant nettement en dehors de la sphère de la parenté « traditionnelle », caractérisés par une altérité radicale, du fait qu'ils sont ou étaient, respectivement, des ennemis (Baniwa, Curripaco, Cubeo), des « esclaves » (Hupd'äh et

²⁹⁶ Ce qui pourrait expliquer, toujours dans le cas des Pira-Tapuya, que ces derniers ne semblent pas être considérés explicitement comme des partenaires d'alliance prohibés par les Tuyuka du Tiquié et du Papuri au moment de mes recherches.

Yuhupd'ëh) et des *pekasã*, c'est-à-dire non-amérindiens (Blancs). Comme on le verra à présent, l'analyse des dynamiques d'intermariages avec chacun de ces différents collectifs d'affins étrangers, caractérisées par distinctes formes d'asymétries, semble révéler des aspects importants du rapport des Tuyuka à ces différentes figures de l'altérité.

Premièrement, donc, parmi les groupes situés « au-delà », se trouvent des collectifs que l'on peut désigner en tant qu'« ennemis traditionnels » des Tuyuka, à savoir les Arawak (Baniwa et Curripaco) et les Cubeo, qui représentent une proportion encore réduite des alliances, avec sept cas (1,5%, chiffre qui tend néanmoins à être plus important si l'on prend en compte les données relevées par Cabalzar). Ce type d'alliance est récent et en augmentation, comme il est apparu dans le discours de mes interlocuteurs et a été confirmé au vu de l'observation des alliances, concernant les générations les plus jeunes. Vis-à-vis de ces trois collectifs, les intermariages apparaissent comme présentant une nette asymétrie, plaçant les Tuyuka en position de « preneurs de femmes », particulièrement vis-à-vis des Cubeo (ratio 3/0), mais aussi vis-à-vis des Baniwa (ratio 2/1) et des Curripaco (ratio 1/0).

Doit-on concevoir cette asymétrie comme une sorte de « vengeance matrimoniale » de la part des Tuyuka, vis-à-vis de collectifs qui, dans le récit des parents et grands-parents des Tuyuka les plus âgés au moment de mon enquête, ont été décrits comme ayant un passé belliqueux, pratiquant des raids sur le Tiquié et le Papuri, se soldant sur le rapt de jeunes tuyuka et la pratique du cannibalisme sur les prisonniers²⁹⁷ ? Ou ce déséquilibre apparent proviendrait-il du biais genré, à savoir du déficit de données concernant les mariages des femmes tuyuka ?

Toujours est-il que la méfiance voire une franche antipathie vis-à-vis de ces collectifs reste encore, au moment de ma recherche, l'attitude la plus répandue chez les Tuyuka du haut Tiquié et de l'Inambu. Les alliances à des personnes provenant de ces collectifs sont souvent conçues, du point de vue des Tuyuka et des Tukano, comme source de danger et de conflit pour les conjoints et pour le groupe local où ils se trouvent. De fait, deux cas m'ont

²⁹⁷ Au sujet des pratiques guerrières, de rapt et d'anthropophagie chez les Curripaco, voir Journet, 1995.

confirmé le potentiel conflictuel de telles unions. Le premier est un mariage entre un jeune homme tuyuka de São Pedro appartenant au sib *Miño* et une femme baniwa, qui provoque au sein du couple et de la communauté de fréquents conflits, en raison de la « jalousie » qu'il semble susciter chez les épouses des autres hommes tuyuka de la communauté.

J'ai été frappé, par ailleurs, d'observer la barrière linguistique que présente la situation de cette jeune femme vis-à-vis de sa belle-famille et du groupe local dans son ensemble : celle-ci, mariée depuis plus d'un an au moment de ma présence sur le terrain (2016-2017) et ne parlant ni tuyuka ni tukano, se trouvait obligée de communiquer en portugais avec son mari, sa belle-famille et les autres habitants de São Pedro. Dans le second cas il s'agit d'un homme tukano du haut Papuri s'étant marié à une femme cubeo, et ayant trouvé la mort à la suite d'une dispute avec ses beaux-frères à la ville colombienne de Mitú, lieu de résidence de la famille de son épouse, où il s'était installé depuis son mariage. Ce cas amène une dernière remarque intéressante concernant les alliances avec certains de ces collectifs « ennemis traditionnels », en particulier les Cubeo, à savoir une tendance à l'uxorilocalité. Ce fait m'est apparu notamment dans le cas d'un homme tuyuka du sib *Opaya* résidant à Bella Vista (rivière Abiyu, haut Tiquié Colombien), dont plusieurs fils se sont mariés à des femmes cubeo et ont établi résidence dans le groupe local de leur épouse.

Deuxièmement, les mariages avec les non-amérindiens (« Blancs ») – que l'on peut également qualifier comme étant au-delà de l'horizon de la parenté tukano oriental – et qui constituent la seconde catégorie d'alliances la plus importante du point de vue statistique (15 mariages soit 3.1% du total). Ces alliances concernent les clans « aînés » autant que les clans « cadets », avec, en apparence, une proportion plus importante de mariages d'hommes tuyuka à des femmes blanches dans le cas des groupes aînés (voir notamment le cas des *Opaya* et des *Porōparamerã*). D'une manière globale, cependant, les intermariages entre Tuyuka et Blancs sont nettement caractérisées par une asymétrie plaçant les Tuyuka en position de « donneurs de femmes » vis-à-vis des Blancs (ratio 3/12), fait qui peut être observé de façon encore plus marquée au vu des alliances recensées pour les Tukano du haut Tiquié et Papuri (ratio 1/8, voir **tableau 31** ci-dessous).

Une telle asymétrie confirme le sentiment d'« injustice » exprimé par les hommes tuyuka face à cette non réciprocité dans les échanges matrimoniaux avec les Blancs (voir, à ce sujet le chapitre précédant de la présente étude). Dans le discours des hommes tuyuka, le mariage des femmes tuyuka à des hommes blancs semble être un phénomène perçu négativement, puisque les enfants nés de ces unions sont considérés comme pris dans un processus de « devenir blanc », se manifestant notamment par l'abandon de la langue maternelle et par une « façon de penser » non amérindienne (voir **chapitre 8** et **annexe 5**). Mais le même discours est tenu par beaucoup de mes interlocuteurs tuyuka à propos des enfants issus de l'union d'un homme tuyuka à une femme blanche, bien que ce type de mariage soit souvent l'objet d'envie de la part des hommes amérindiens. Le mariage des femmes amérindiennes à des hommes blancs est, cependant, une garantie d'accès plus aisé à la ville et à ses marchandises pour les parents et les frères de la mariée, comme l'a bien montré Lasmar (2005). En ce sens, les alliances avec les Blancs peuvent être conçues sous le prisme de l'« ascension sociale » et sembleraient être pour cela, sous certains aspects, mieux acceptées que les mariages avec les Nadehup, que l'on examinera à présent.

Troisièmement, nous aborderons donc les alliances avec les Hupd'äh et Yuhup'dëh, appartenant à la famille linguistique Nadehup (anciennement Maku). Les alliances avec les Nadehup ont été placées dans la catégorie des alliances « incorrectes » du fait qu'elles concernent des alliés caractérisés comme « en-deçà » de l'horizon de la parenté, idée qui se justifie en suivant les conceptions tukano oriental des populations Nadehup. En effet, ces derniers – plus particulièrement les Hupd'äh du point de vue des Tuyuka – sont vus comme des collectifs « étranges et, en un certain sens, inférieurs » (Cabalzar, 2009 : 137), notamment du fait d'un critère déterminant, à savoir leur endogamie locale, pensée comme incestueuse, et qui les différencie des autres collectifs descendants des *pamuri masã* (gens de la transformation), qui eux suivent la règle d'exogamie linguistique.

C'est bien ce critère moral et sociologique²⁹⁸, qui est à l'origine de « la prohibition explicite des mariages avec eux » (*idem*) formulée par les Tuyuka du Tiquié vis-à-vis des Hupd'äh, mis à part dans le cas des *Dasia*. En observant les données disponibles, on constate que, de manière globale, les alliances entre Tuyuka et Nadehup représentent six intermariages comptabilisés (cinq pour les premiers, un seul pour les seconds), soit 1,3% du total des alliances des Tuyuka. L'asymétrie est ici totale, puisqu'aucun cas de mariage de femmes tuyuka à un homme hupd'äh ne s'est encore produit à ma connaissance. Les mariages avec les Hupd'äh concernent davantage les clans « cadets » *Dasia Pakara* et surtout *Dasia Metarã*, sur le Tiquié (3 cas), mais aussi le groupe « aîné » *Porõparamerã* sur l'Inambu (un seul cas).

Une même logique semble déterminer le profil des alliances entre Blancs et Tuyuka et celle existant entre Tuyuka et Nadehup, bien qu'étant plus fortement marquée dans le dernier cas : l'asymétrie dans les alliances peut être conçue comme le reflet d'une position « dominante » des preneurs de femmes vis-à-vis des donneurs de femmes (Blancs vis-à-vis des Tuyuka, Tuyuka vis-à-vis des Nadehup), qui correspond à des relations politiques sociales et économiques marquées par une même asymétrie. Comme il est visible en se référant au tableau des alliances des Tukano (**tableau 31**), cette même logique semble exister chez ces derniers. Dans le discours de mes interlocuteurs tuyuka, les alliances avec les Hupd'äh sont

²⁹⁸ Selon Cabalzar, « les Tuyuka n'apprécient pas l'endogamie locale et la constante transformation dans la constitution des groupes locaux maku, et de plus la pratique de certains mariages incestueux, qui suggère une absence de règles définies de mariage ; ils disent aussi que les Maku n'ont pas d'hygiène, ne se lavent pas ni ne se peignent les cheveux et s'habillent avec de vieux vêtements sales ». Cette vision a comme conséquence « la stigmatisation de ceux qui ont une ascendance maku, que ce soit du côté paternel ou maternel » (Cabalzar, 2009 : 137). L'auteur ajoute : « les Maku forment une catégorie bien particulière, dans la mesure où ils se différencient autant des affins (ils ne sont pas mariables et pas assimilés du point de vue terminologique) que de toutes les autres catégories (parents de même descendance ou « fils de mère »). À l'extrême, ils sont alliés des Tuyuka de niveau hiérarchique plus bas. Représentant une référence centrale dans le système conceptuel tuyuka, les Maku sont associés aux catégories hiérarchiques les plus basses et, en ce sens, constituent un modèle pour penser cette relation et pour différencier et déterminer des sous-groupes parmi les Tuyuka eux-mêmes – ou, en généralisant, au sein d'un groupe de descendance exogamique – en se basant sur la position hiérarchique. Le jeu hiérarchique se configure au moyen de paires conceptuelles comme : rivière/forêt ; grande rivière/igarapé ; références territoriales constantes/itinérance ; groupes sociaux stables/fluidité sociale ; maloca/tapiri ; et ainsi de suite. » (*idem* : 138-139).

conçues, de même qu'en ce qui concerne les alliances avec les « ennemis », comme un phénomène récent. Il m'a paru, cependant, que des intermariages entre tukano oriental et Hupd'äh ont pu avoir lieu à des générations plus ascendantes qu'en ce qui concerne le cas des alliances aux « ennemis ».

Les mariages avec les Nadehup ont été décrits par certains de mes interlocuteurs, Tuyuka et Tukano, comme menant à la naissance d'enfants qui ne sont ni Tukano oriental, ni Nadehup, mais en quelque sorte mélangés : certains hommes ont ainsi qualifié les enfants d'un homme desana et d'une femme hupd'äh de « Desahup ». Il y aurait donc, de même que dans le cas des mariages avec les Blancs, une idée de processus de « perte d'authenticité » pour les descendants de telles unions, qui ne seraient plus de « vrais Tuyuka » ou de « vrais Tukano », selon beaucoup de mes informateurs. Cette catégorie d'alliances semble être, toujours au vu du discours de mes interlocuteurs, la plus fortement condamnée parmi les alliances « incorrectes », après le cas des alliances entre personnes de même groupe linguistique, qui sera abordé à présent.

La dernière catégorie d'alliances « incorrectes » qui sera évoquée est, sans aucun doute, la catégorie de mariage la plus prohibée et la moins acceptée, du fait qu'elle est l'expression extrême du mariage « trop proche », touchant à l'inceste, à savoir le mariage au sein du même groupe linguistique (mariage entre Tuyuka). C'est aussi la catégorie qui, à égalité avec les intermariages Tuyuka-Nadehup, représente la plus faible proportion des alliances « incorrectes » avec six Tuyuka (1.3%) s'étant mariés entre eux (seulement trois mariages)²⁹⁹. Il n'est donc pas surprenant, en un sens, que ce soient les formes de mariage les moins acceptées qui soient également les moins pratiquées.

Cependant, les mariages entre Tuyuka, bien que rares, peuvent avoir de lourdes conséquences, du point de vue personnel, mais aussi à l'échelle des groupes domestiques,

²⁹⁹ Comme on peut l'observer dans le **tableau 30**, le nombre de Tuyuka s'étant mariés à un conjoint tuyuka représente 1.3% du total des options matrimoniales comptabilisées, à savoir 6 sur 476. Cependant, si l'on cherche à calculer la proportion des mariages entre Tuyuka sur l'ensemble des mariages répertoriés, celle-ci est bien moindre : elle représente 3 mariages sur 473, soit 0.6%.

des groupes locaux voire d'ensembles plus étendus. C'est ce qui a été observé au travers des conséquences d'un mariage entre un jeune homme *Opaya* et une jeune femme *Miño*, sur le Tiquié, ayant mené à des ruptures dramatiques au sein de la communauté de São Pedro (voir **chapitre 1**). On notera que la fréquence de ce type d'alliance pourrait avoir tendance à augmenter chez les Tuyuka, hypothèse qui semble vraisemblable au vu des discours des Tuyuka des jeunes générations, qui considèrent, de moins en moins, ce type d'union comme illégitimes, mais également au vu du modèle d'alliance des Tukano, chez lesquels les mariages endogames sont plus fréquents, représentant 7.5 % des alliances recensées (voir **tableau 31** ci-dessous). Les mariages endogames, chez les Tukano, ont lieu depuis plusieurs décennies, et semblent avoir débuté sous l'influence des missionnaires catholiques dans les internats, dans les années 1980. La réflexion portera à présent sur la vision des Tuyuka sur le mariage et la conjugalité (**chapitre 10**), avant d'aborder le lien entre les changements dans les formes d'alliances et la question de la transformation des *considérations* (**chapitre 11**).

Tableau 31 : Alliances Tukano (haut Tiquié et haut Papuri) par groupe linguistique

Groupe linguistique	hommes tukano	femmes tukano	total
Tuyuka	128	127	255 (59.9%)
Desana	37	22	59 (13.9 %)
Tukano	16	16	32 (7.5%)
Pira-Tapuya	6	11	17 (4%)
Tariano	5	9	14 (3.3%)
Siriano	5	6	11 (2.6%)
Branco	1	8	9 (2.1%)
Hupdah	6	0	6 (1.4%)
Cubeo	2	2	4 (0.9%)
Makuna	2	2	4 (0.9%)
Bará	1	2	3 (0.7 %)
Karapanã	3	0	3 (0.7 %)
Baniwa	1	1	2 (0.5%)
Miriti-Tapuya	1	1	2 (0.5%)
Arapaso	1	0	1 (0.2%)
Baré	0	1	1 (0.2%)
Cabocla	1	0	1 (0.2%)
Wanano	1	0	1 (0.2%)
Yanomami	1	0	1 (0.2%)
Total	218	208	426

Chapitre 10 : mariage, genre, conjugalité

Le "mariage" n'a pas de nom indo-européen. On dit seulement – et ceci dans des expressions souvent renouvelées dans les langues particulières – de l'homme, qu'il "conduit" (chez lui) une femme qu'un autre homme lui "donne".

Emile Benveniste³⁰⁰

Le moment-clé a donc été celui où j'ai compris que le choix était une structure sociologique, et non une propriété de l'acte même du choix.

Eva Illouz³⁰¹

Définition de l'objet

Pour aborder le thème des mariages, seront analysés, dans un premier temps des récits de mariages (**annexe 8**) et dans un deuxième temps des extraits d'entretiens (**annexes 9 et 10**). Les récits de mariage sont organisés selon l'issue du mariage : mariages « réussis », (cf. **annexe 8**) puis mariages « incorrects » ou mésalliances. La discussion et les réflexions qui portent sur ces récits sont basées sur le discours de mes interlocuteurs, l'objectif étant de comprendre, autant que faire se peut, la façon dont les auteurs et acteurs des récits et des commentaires pensent le « mariage », terme que j'ai choisi d'employer pour désigner une constellation de concepts et de faits socio-culturels complexe qui, du point de vue natif, ne saurait être résumé à ce simple terme, et ce pour plusieurs raisons.

En effet, avant d'aborder les récits, il est indispensable de définir l'objet que l'on se propose ici de penser, à travers le matériel ethnographique. Qu'est-ce que le « mariage » du point de vue des Tuyuka et des collectifs amérindiens avec lesquels ils se marient ? Ou plutôt, le concept de « mariage » a-t-il un sens de leur point de vue, et si oui à quoi correspond-il ? Comment pourrait-il être traduit, sans le sortir de son contexte ontologique d'origine ? L'inadéquation entre le concept occidental/anthropologique de mariage et la pensée

³⁰⁰ Vocabulaire des institutions Européennes, tome I page 239.

³⁰¹ (Carnevali, B. ; Coccia E. ; Illouz, E. ; 2013 : 117).

amérindienne – tuyuka en l'occurrence – semble, à première vue, et sous de nombreux aspects, flagrante.

Premièrement, si l'on se place du point de vue des études ethnologiques, du moins en ce qui concerne les basses terres d'Amérique du sud, le mariage a été longtemps été considéré par de nombreux auteurs comme un non-objet anthropologique. Ainsi, S. Hugh-Jones, dans son analyse des rôles masculins et féminins au sein des rituels barasana, reprend, dans une note, l'argument de Rivière (1971) selon lequel « le mariage en tant qu'objet d'étude isolable est une illusion trompeuse » (1979 : 113)³⁰². L'argument intervient dans une discussion sur les rituels *Fruit House* et *He House* liés au cycle d'initiation masculin, qui sont le théâtre de la relation entre le jeune initié et sa *henyerio*³⁰³, comparée par les Barasana à une relation entre frère et sœur, dépourvue de connotation sexuelle. Selon S. Hugh-Jones, cette relation « introduit les initiés à une forme générale de relation socialement approuvée et reconnue entre hommes et femmes, dont le mariage est un cas particulier » (*idem*).

L'idée de Rivière est reprise à l'identique par Århem, un auteur qui s'est pourtant intéressé aux « formes de mariage chez les Makuna » (1981 : 147), mais qui insiste sur le fait que l'attention de son analyse est portée « sur la relation affinale entre des groupes agnatiques plutôt que sur le contenu culturel des rôles dans la relation conjugale », cette

³⁰² S. Hugh-Jones, alors qu'il mentionne pour la première fois le thème du mariage chez les barasana, prend pourtant la peine de signaler au lecteur, en note de bas de page, que ce thème est « traité de façon complète par Christine Hugh-Jones (1979) » (1979 : 112).

³⁰³ La *henyerio* est une marraine rituelle pour les jeunes hommes initiés, qui peut être recrutée aussi bien parmi les groupes affins qu'au sein du groupe exogamique et même du propre sib de l'homme. Le rite de « prendre une *henyerio* » est réalisé lors de la danse de la « maison contenant la cassave », festivité qui met en scène « un partenariat d'échange entre les initiés et les femmes qui les ont peints qui se poursuit au long de leur vie adulte » (S. Hugh-Jones : 112). Ces échanges sont principalement de vannerie ainsi que, « de nos jours », de marchandises obtenues en Colombie, complétés par des dons fréquents de poisson ou de viande crus offerts par l'homme à sa *henyerio* pour qu'elle le cuisine, en rétribution desquels cette dernière offre des pigments rouges, des gourdes, des bracelets de cheville et occasionnellement de la nourriture. L'auteur observe à propos de ces échanges que le don de vannerie aux femmes de la part des hommes est typique de la relation entre affins, en particulier du gendre à sa belle-mère, mais aussi de la relation conjugale dans laquelle « les hommes donnent de la vannerie aux femmes en échange du travail impliqué par la transformation du manioc en cassave » (*idem*). Le don de poisson et de viande par l'homme et l'acte de les cuisiner réalisé par la femme caractérisent la relation maritale.

dernière étant pensée comme « un cas particulier de la relation générale entre hommes et femmes propre à une société en particulier » (*idem* : 146). La position ambivalente de ces auteurs vis-à-vis de la question du mariage en tant qu'objet d'étude anthropologique – et plus spécifiquement en tant qu'objet d'étude dans le contexte des populations amérindiennes d'Amazonie – pose question en même temps qu'elle semble être révélatrice de certaines réalités ethnographiques mises en lumière par les auteurs qui leur ont succédé et qui peuvent être observées directement par un chercheur contemporain. En ce qui concerne les interrogations que ce point de vue anthropologique sur le mariage chez les Amérindiens soulève, on peut citer deux grandes questions.

Deuxièmement, si le « mariage » – reste à définir ce que l'on entend par là – n'est pas un objet valide pour les anthropologues, pourquoi et comment se fait-il qu'il soit l'objet de nombreuses études d'auteurs dénonçant eux-mêmes sa caducité (C. Hugh-Jones, 1979 citée par S. Hugh-Jones ; K. Århem, 1981) ? Troisièmement, et c'est là à mon sens une question fondamentale, le fait que ce qui est désigné par « mariage » ne soit selon S. Hugh-Jones qu'« un cas particulier de la relation générale entre hommes et femmes propre à une société en particulier » en fait-il un objet indigne d'intérêt ? Ou plutôt, si le mariage est une manifestation des relations entre hommes et femmes propres à une société spécifique – et certainement une des manifestations les plus importantes – n'est-il pas, en cela, un objet digne d'intérêt pour une anthropologie sensible aux relations de genre ? Son étude n'est-elle pas une voie privilégiée pour atteindre la compréhension de certains aspects des relations de genre dans une société donnée, et en cela une voie de compréhension d'un des pans importants de la relationnalité, permettant d'entrevoir les façons de concevoir et d'agir les rapports humains dans un collectif donné ?

Mais ces questions ne font que nous ramener à la question de départ, à savoir si le fait de parler de mariage a du sens du point de vue autochtone, et si oui lequel. En effet, si les chercheurs s'étant penchés sur les populations amérindiennes d'Amazonie ont toujours ressenti un malaise dans le fait de parler de « mariage », ce n'est pas sans raison. L'occultation du mariage en tant qu'événement, au profit d'autres domaines relationnels, sociologiques et cosmologiques que sont l'alliance et les relations d'affinité semble ethnographiquement et

ethnologiquement justifié, si l'on suit les observations et réflexions d'auteurs ayant travaillé sur ces thèmes dans le contexte du haut Rio Negro (Goldman, 1963 ; C. Hugh-Jones, 1979 ; Àrhem, 1981 ; Jackson, 1983 ; Chernela, 1993 ; Jounet, 1995), ainsi que si l'on se place du point de vue des théories fondamentales ayant permis de comprendre l'importance des relations d'affinité dans l'horizon social et cosmopolitique des peuples amérindiens d'Amazonie (Viveiros de Castro, 1993, 2002, 2008). En effet, comme l'ont montré les auteurs travaillant sur les populations amérindiennes du haut Rio Negro, le mariage en tant qu'événement n'est pas un sujet d'intérêt ni de discussion du point de vue natif, tandis que les relations d'affinité sont au centre des rapports sociaux et politiques au sein des collectifs et entre collectifs.

Du point de vue ethnographique, à présent, si l'on considère les Tuyuka – mais c'est aussi le cas dans la plupart des populations d'Amazonie – il semble évident que le mariage tel que nous le concevons³⁰⁴ – notamment en tant qu'événement impliquant une cérémonie –

³⁰⁴ Le mot français « mariage » renvoie étymologiquement à l'« acte du mari » : « mariage » viendrait des racines "mari" et "agere", de l'indo-européen "mas" ou "maris" signifiant mâle" et du latin "agere" signifiant "faire, acte, agir". Le mot "mari" proviendrait de l'indo européen "mari", "le héros" et du sanskrit "Marya" le "conquérant", qui donnera le mot Hittite "Maryannu" désignant un être jeune. (source : <https://sites.google.com/site/etymologielatingrec/home/m/mariage>). L'étymologie de mariage, « action du jeune-homme » ou du « mari » bien qu'elle soit assez générique, renvoie néanmoins à l'idée que c'est avant tout l'homme, le futur mari, qui prendrait l'initiative du mariage, qu'il choisirait et/ou prendrait lui-même sa compagne (ou en ferait la demande). Les idées de choix du conjoint par le sujet et d'amour sont, comme l'ont montré des auteurs comme Illouz (1997, 2006) et Viveiros de Castro et Benzaquem (1977) des caractéristiques de la société du XXème siècle dite « moderne », intimement liés à la construction du soi et du sujet dans le contexte de l'économie capitaliste. Or, il apparaîtra dans les récits des Tuyuka et de leurs affins qu'une telle vision du mariage – où c'est l'intéressé qui choisit lui-même sa future épouse et va la prendre ou la demander en mariage – caractériserait, justement une nouvelle forme de mariage qui s'opposerait au modèle du mariage des anciens, où le choix et la demande ou capture de la future épouse se faisait par une « équipée » masculine, composée le plus souvent du père du futur marié et de parents agnatiques (oncle paternel), avec selon les cas plus ou moins de complicité de personnes (hommes, mais aussi et surtout de femmes) du « camp adverse » (affins). Un autre aspect central du mariage dans la vision occidentale – qui s'oppose radicalement au contexte amérindien – réside dans le fait qu'il est conçu avant tout en tant qu'événement qui se doit d'être commémoré. Le mariage occidental implique des cérémonies et des actes symboliques qui varient selon les époques et les cultures. De nos jours, il se traduit notamment par une cérémonie civile et/ou religieuse avec remise d'alliance et port de la robe de mariée, par la noce (aspect festif) et la lune de miel qui lui succède. Dans d'autres langues latines, le terme portugais « *casamento* » renvoie avant tout au mariage au sens de la création d'un foyer conjugal, impliquant des « devoirs » pour les époux : la maison est le centre de la vie domestique,

dirigé par le « chef de famille », régi et organisé par la « maitresse de maison » (*dona de casa*), expression qui, comme on le verra plus loin, apparaît dans le discours de mes interlocuteurs tuyuka, mais avec un sens bien spécifique, distinct de l'idée de « ménagère » qui ressort de l'expression telle qu'elle existe dans les langues latines. Le terme espagnol « *matrimonio* » renvoie, quant à lui, à la vie conjugale et à la famille, avec encore une fois le rôle féminin (matri : mère) comme au centre du mariage, non plus en tant que régisseuse de l'ordre domestique mais en tant que génitrice de la descendance du couple. En Russe, le terme « *brak* » (брак) désigne le mariage et son étymologie renverrait à l'action de « modifier ». En outre, en Russe, « se marier » se dit, pour un homme « *zhenit'sya na* » (жениться на) (« prendre femme »), et pour une femme « *vyyti zamuzh za* » (выйти замуж за) (« sortir pour un mari ») (source : dictionnaire en ligne *reverso*). L'étymologie du mot russe *zhena* (жена), qui veut dire femme, renvoie directement à la fonction de génitrice. De telles expressions traduisent la centralité du foyer au sens de famille nucléaire en tant que pilier des valeurs sociales indo-européennes. Il me semble que l'on puisse étendre à l'ensemble des Amérindiens d'Amazonie, l'idée – à l'image de ce que Lima déduit de l'« expérience des Yudjá » – que dans la composition d'un collectif amérindien, la « plus petite unité est un homme et sa famille, basiquement le couple conjugal » (Lima, 2005 : 90 citée par Kelly & Matos, 2019 : 400). Il n'empêche que les relations de parenté amérindiennes – basées sur la cosubstantialisation et la construction mutuelle des corps – semblent délimiter un univers bien plus inclusif que celui défini, dans la pensée et la pratique sociale occidentale par les liens du sang et de l'alliance. En cela, la conception occidentale du mariage et de la filiation apparaît comme diamétralement opposée à la socialité et aux relations de parenté amérindiennes. Une des preuves tragiques de ce choc culturel s'est traduit par la violence de l'entreprise de « civilisation » menée dans le nord-ouest amazonien par les missionnaires catholiques visant à mettre fin à l'habitat dans les grandes maisons – rassemblant plusieurs familles nucléaires formant un collectif uni – considérées comme antres de promiscuité et du pêché. Un dernier aspect fondamental du mariage, qui ressort notamment de ce vocable tel qu'il existe dans la langue française – et qui renvoie à une conception du mariage que l'on pourrait qualifier de « traditionnelle » – est l'idée qu'en unissant un « mari » et son épouse, le mariage constituerait un contrat. Il y a là une conception juridique du mariage qui porte sur les personnes : la femme, en particulier en tant que partenaire sexuelle, et les enfants, sont propriétés du chef de famille qu'est le mari. L'idée que le mariage constitue un contrat qui ne peut (ou ne devrait pas, idéalement) être rompu car il est fait devant Dieu ou devant un représentant de l'État en fait, dans les sociétés occidentales contemporaines, une institution liée à famille mais aussi à l'État et à la religion. L'idée de mariage en tant que contrat, régi par la loi ressort d'ailleurs du mot allemand pour mariage, « *ehe* », issu du moyen haut-allemand *ēwe*, de l'ancien haut-allemand *ēwa*, du proto-allemand *aiwō*, *aiwaz* «loi, coutume», du proto-indo-européen *hóyu - hyéws* (source : Wiktionary). De façon révélatrice, on trouve, en allemand, à l'entrée « *ehe* » la définition suivante : « mariage, état de personnes mariées, institution du mariage ». Et comme exemple : « Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutze der staatl. Ordnung » (Grundgesetz Artike 6.) « Le mariage et la famille sont sous la protection particulière de l'État » (Constitution, article 6) (source : Wiktionnaire). Si l'idée de contrat devant Dieu ou devant l'État n'aurait pas de sens en tant que définition du mariage chez les sociétés amérindiennes, du moins avant le contact, il m'a semblé néanmoins qu'il existait, chez les Tuyuka, l'idée de l'union fertile et durable d'un homme et d'une femme comme relation hautement valorisée, basée sur la complémentarité, productrice de personnes, d'aliments, de socialité, qui ne peut et ne doit être rompue, sous peine de désordre sociologique (au niveau de la cohabitation et des bonnes relations au sein du groupe local) et politique (au niveau des relations entre groupes affins). Ainsi, comme il apparaîtra plus loin dans le discours de mes interlocuteurs amérindiens, la séparation est conçue par les Tuyuka comme un fait nouveau, provenant de la société des « Blancs ».

est un grand absent de l'horizon amérindien, non seulement du point de vue conceptuel mais aussi du point de vue des pratiques. Ainsi, chez les Tuyuka, jusqu'à l'arrivée des missionnaires, le mariage n'est ni fait, ni même dit ou pensé. Comme dans de nombreux peuples amérindiens d'Amazonie³⁰⁵, chez les Tuyuka la concrétisation d'un mariage se traduit avant tout par le transfert, d'une maison à une autre d'un des conjoints, qui se fait de manière brève et discrète, se résumant à l'acte de l'épouse qui attache son hamac dans la maison de son époux (voir **figure 5** ci-dessous), plus spécifiquement, dans un premier temps, dans la maison de ses beaux-parents. Il n'existe pas de cérémonie célébrant le début de la vie conjugale d'un homme et d'une femme, et pas non plus de terme désignant ce fait³⁰⁶.

³⁰⁵ Une spécificité du cas tuyuka et de manière plus ample des peuples du nord-ouest amazonien vis-à-vis de la majorité des peuples d'Amazonie, où l'uxorilocalité est le plus souvent de mise, est cependant le fait que c'est l'épouse – provenant d'un groupe linguistique et idéalement d'un groupe local distinct de son conjoint – qui vient s'installer chez son époux (virilocalité).

³⁰⁶ Il existe cependant, de nos jours, dans certains peuples amérindiens des basses terres d'Amérique du Sud, d'imposantes cérémonies célébrant certains mariages. C'est le cas, par exemple, chez les Kaingang où, selon Paola Gilbram, qui réalise son doctorat chez cette population, des cérémonies grandioses sont réalisées dans le cas de mariages respectant l'exogamie des moitiés. Selon les mots de l'auteure: « A cerimônia de casamento nas TIs kaingang do Alto Uruguai, por sua vez, é impressionante, um verdadeiro *potlatch* jê meridional, em que as partes do noivo e da noiva disputam quem fornece mais comida, bebida, e principalmente quem queima mais foguetes. Essas festas grandiosas só saem quando se *casa bem*, ou seja, quando o casamento respeita a exogamia das metades *kamé* e *kanhru* e a devida distância genealógica » (Gilbram, 2021, thèse de doctorat *Cantando políticas indígenas: vozes kaingang em movimento*, Universidade de São Paulo, titre provisoire).

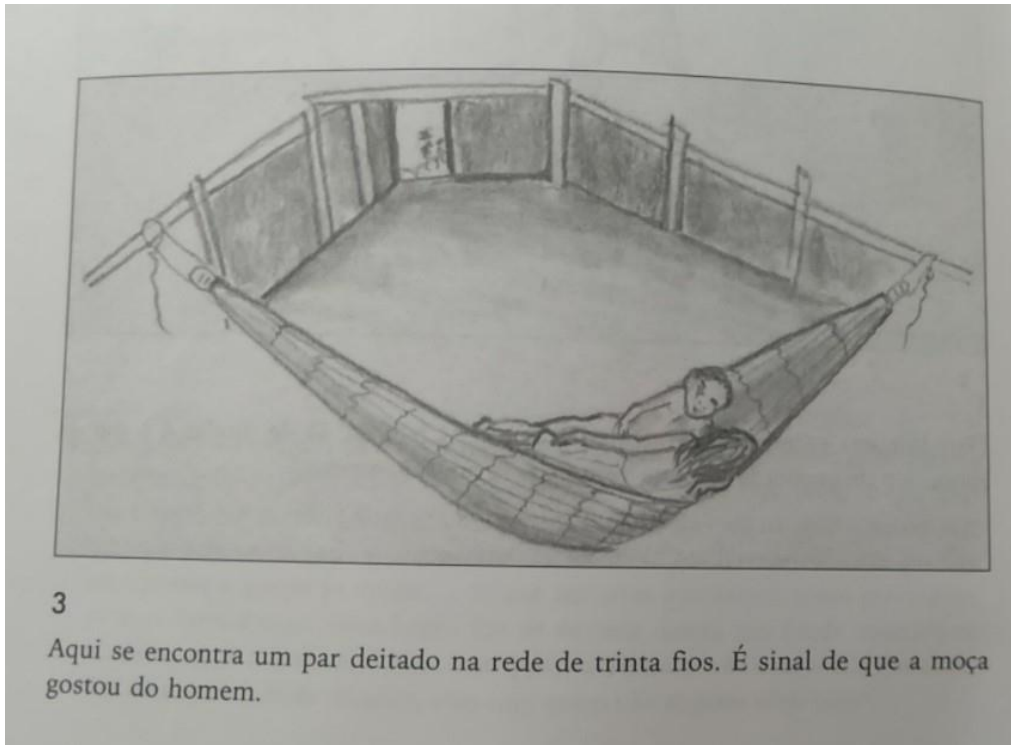


Figure 5 : dessin de F. Lana. « Un couple est ici représenté allongé dans un hamac en fibres de buriti. C'est le signal que le jeune homme a plu à la jeune femme » (Lasmar, 2005 : 134).

Lors d'une discussion avec un homme de Santa Cruz do Inambu, j'ai cependant pu recueillir un bref lexique tuyuka du « mariage », retranscrit ci-dessous³⁰⁷ :

- *Wamo siare: casamento* (« mariage », littéralement « attacher ou joindre les mains »).
- *Y# wamo si#d#tia: vou fazer casamento* (« je vais me marier », littéralement, je vais joindre ma main).
- *Y# wamo siarig# niã: sou casado* (« je suis marié », littéralement j'ai joint ma main).
- *Y# n#mo kutig# niã: eu tenho mulher* (« j'ai une femme »).
- *M# deroti buari m# n#more?: Como você conseguiu sua mulher?* (Comment as-tu « obtenu » ta femme ?)
- *Y# pey#r# siniri b#reko kore buaw#*: *eu consegui no dia de caxiri*. (je l'ai « obtenue » un jour de *caxiri*³⁰⁸, voir **figure 6** ci-dessous).

³⁰⁷ Les termes en portugais sont issus de la traduction native. Les expressions relatives au mariage énoncées par mon interlocuteur de Santa Cruz tuyuka de São Pedro, basées sur la formule *wamo siare*, semblent constituer une alternative à l'expression plus couramment employée sur le Tiquié pour évoquer le mariage : *n#moti*. Dans l'expression *n#moti*, plus simple, il semble que l'idée est de « prendre femme » (*n#mo* : femme (au sens d'épouse), *ti* : forme verbale), tandis que l'expression *wamo siare* semble correspondre à l'idée d'« attacher la main » (*wamo* : main, *siare* dériverait de *siã*, attacher). Dans le dictionnaire bilingue Tuyuka-Espagnol, on trouve *wamosiare* pour mariage, mais on trouve aussi *wedear#* avec deux sens : « converser, dialoguer, discuter » ou « proposer un mariage ». On trouve également les expressions *n#mic#*, pour « donner sa fille en mariage », et *n#misãĩ*, pour « demander son époux/épouse » (en mariage). En revanche, *n#moti* n'y figure pas, ce qui suggère que l'expression serait bien propre au Tiquié, ou bien qu'elle viendrait de la langue tukano.

³⁰⁸ On remarquera ici, en écho vis-à-vis de ce qui a été souligné à propos des fêtes (**partie II**), que le lexique tuyuka du mariage présenté ici lie de façon claire l'union matrimoniale d'un homme et d'une femme au contexte de la fête et de la danse. Ainsi, l'idée de « joindre les mains » que mon interlocuteur relie au mariage évoque explicitement le geste des danseurs hommes et femmes lors des fêtes, notamment lors des rondes de flûtes de pan (*cariço*), voir **figure 6** ci-dessous. L'exemple choisi par mon interlocuteur pour illustrer l'expression « obtenir sa femme » définit, de plus, le cadre de la fête de boisson (*caxiri*) en tant que lieu par excellence où les unions se trament. À ce sujet, alors que je présentais le sujet de ma recherche à l'occasion du séminaire du NEAI (Núcleo de Estudos da Amazonia Indígena) de l'UFAM (Universidade Federal do Amazonas) à Manaus, un anthropologue tukano me faisait remarquer qu'afin d'en apprendre plus sur les modalités de mariage chez les peuples du haut Rio Negro, je devais être attentif, à l'occasion des fêtes, à des pincements pratiqués par les femmes sur la main de leurs partenaires de danse, et qui signifieraient leur intérêt pour engager une relation matrimoniale avec ces derniers.

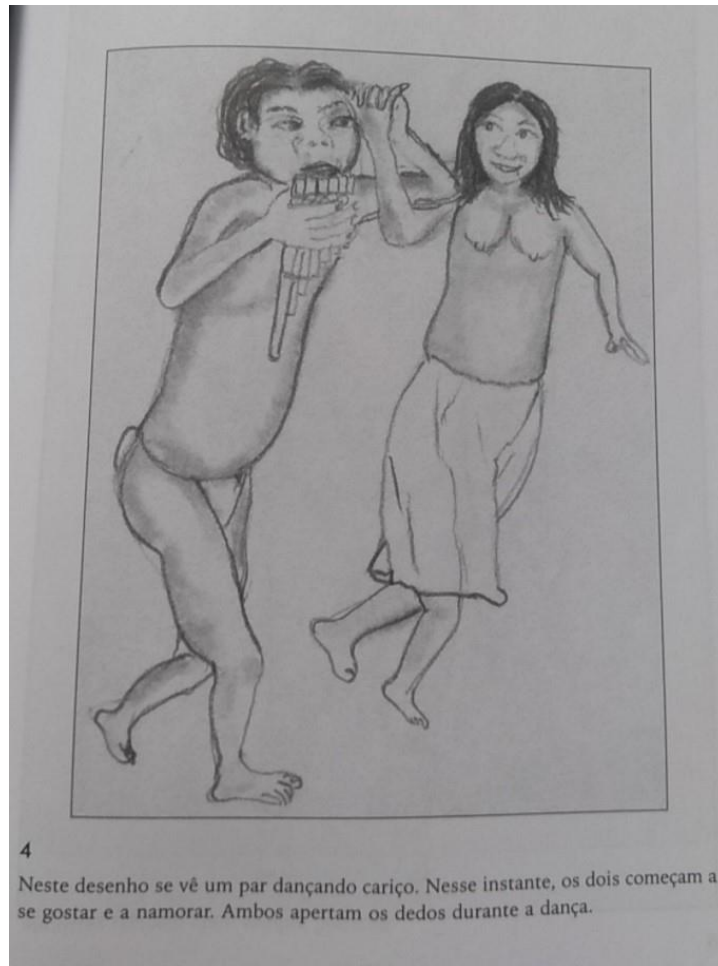


Figure 6 : dessin de F. Lana. « Dans ce dessin on voit un couple qui danse le cariço. À cet instant, les deux commencent à se plaire et à tomber amoureux. Ils se serrent les doigts pendant la danse » (Lasmar, 2005 : 135).

Il demeure que ces traductions natives de l'idée du mariage ne signifient en rien que ce concept ait quelque pertinence du point de vue des Tuyuka : l'absence conceptuelle et en pratique du mariage, en tant qu'événement – chez ces derniers comme chez de nombreux peuples d'Amazonie – est « bonne à penser » du point de vue anthropologique, et mérite réflexion.

Ces « preuves » anthropologiques et ethnographiques que le mariage, tel que nous le concevons – c'est-à-dire en tant que cérémonie célébrant, en plus d'une alliance entre deux familles, celle d'un contrat juridique unissant deux conjoints qui formeront une famille nucléaire – n'existerait pas et n'aurait pas de pertinence si l'on se place du point de vue des modes de pensée et d'agir autochtones veulent-elles pour autant dire que l'on doit éclipser

le mariage de notre recherche sur les Tuyuka ? Ne peut-on pas, comme l'ont fait d'autres auteurs avant nous, continuer à parler de mariage tout en étant conscient des spécificités socio-culturelles et cosmopolitiques, de l'ontologie des personnes dont il est question, et ce en donnant au concept de mariage une définition plus large et ouverte, laissant la place nécessaire à ce que les idées et théories autochtones de ce que serait ce soi-disant mariage puissent germer ? Pour ce faire, le mariage sera préalablement délimité comme il suit et on entendra par « mariage » une constellation d'événements, de pensées, de processus et de relations :

1- le point de vue, le ressenti et le vécu d'hommes et de femmes amérindiens vis-à-vis du processus menant à la vie conjugale et à la vie conjugale elle-même, qui inclut la rencontre, la mise ensemble et la vie en commun avec le conjoint (ainsi que la séparation, la non rencontre et la non vie conjugale) et ce que ces relations et processus nous disent des relations de genre et d'autres aspects (socio-culturels, cosmologiques) propres aux modes de pensée et d'agir des personnes et collectifs en question. Le « mariage » ou plutôt la conjugalité est ici pensée comme un enjeu de la relation d'affinité qui se traduit, au niveau des relations interindividuelles entre deux conjoints par des processus de transformation et de familiarisation. Ce point est au cœur de la réflexion menée dans le présent chapitre.

2- les relations de parenté que le « mariage » met en jeu, à différentes échelles, et leurs implications politiques. Il s'agit ici de l'alliance et des relations d'affinité pensée du point de vue des collectifs, thème classique de l'ethnologie. Cet aspect de la question a été abordé dans le dans les **chapitres 8 et 9** à partir de l'étude des discours natifs ainsi que des données d'alliance recueillies chez les Tuyuka du Tiquié et de l'Inambu.

3- les transformations dans les formes de ce que l'on a désigné par « mariage » et leur articulation avec les transformations vécues par les Tuyuka dans d'autres domaines de leur pensée et vécu social et cosmopolitique. Ce troisième aspect de la question constitue l'horizon de la réflexion sur le thème du mariage, de la conjugalité, de l'affinité et des *considérations*, dans une visée diachronique, au centre des **chapitres 8, 9, 10 et 11** de la présente thèse.

1) Etudes de cas

Nous aborderons à présent l'étude de récits qui m'ont été rapportés par des hommes et des femmes tuyuka et tukano, relatant leur propre mariage, celui de leurs ascendants ou de leurs descendants (**annexe 8**). En nous penchant sur ces récits, l'objectif sera de saisir le ressenti des narrateurs vis-à-vis des mariages en question, et de comprendre les valeurs, les idéaux associés par mes interlocuteurs aux différentes formes et aspects de ces mariages s'étant déroulés sur plusieurs générations. Dans un premier temps, seront examinés des récits de mariages que l'on a qualifié de « réussis » (**annexe 8**), dans le sens où ils correspondent aux valeurs associées aux unions matrimoniales « correctes », de la part du narrateur aussi bien que des collectifs concernés par ces alliances. Dans un deuxième temps, seront évoqués des cas de mariages « incorrects » ou de « mésalliances » – au sens de mariages qui ont été scellés mais qui contreviennent aux normes et aux idéaux des mariages « corrects ». Dans la suite du chapitre, ce sont précisément ces normes, idéaux et valeurs que l'on s'efforcera de questionner et de saisir plus en profondeur, à partir de l'analyse des discours autochtones, dans une perspective diachronique.

Mariages « réussis »

Nous commenterons à présent trois récits de mariage faits du point de vue de femmes tukano et tuyuka, retranscrits en **annexe 8**. Les trois mariages concernent des conjoints originaires du haut Tiquié.

Le premier mariage est celui de Raimunda, une femme tukano de Caruru Cachoeira qui s'est mariée à Casimiro, homme tuyuka de Puerto Colombia (communauté aussi appelée Pupunha, située sur le haut Tiquié colombien) aujourd'hui décédé. Dans le récit de Raimunda, plusieurs éléments intéressants peuvent être relevés. Premièrement, Raimunda semble insister sur trois aspects importants : la naissance et le lieu de naissance de chacun de ses enfants, les déplacements individuels et de la famille pour divers motifs (ressources halieutiques, événements démographiques marquants dans le groupe local habité, etc.) et l'intégration de Raimunda au groupe de son époux Casimiro (elle mentionne notamment les

cousins de ce dernier et ses « sœurs » Tuyuka). Ces différents éléments sont révélateurs quant au point de vue féminin sur le mariage, la vie conjugale et le rôle en tant qu'épouse. En effet, le parcours de Raimunda, celui de son époux Casimiro puis celui du couple et de leurs enfants est fait de liens à des lieux et à des collectifs qui sont pris dans des dynamiques d'éloignement et de rapprochement, marqués par des événements tels que la naissance, le mariage, les déplacements.

Deuxièmement, on peut noter que dans le récit de Raimunda, le mariage avec Casimiro semble conçu moins comme un récit personnel que comme un événement « diplomatique », mettant en relation des familles et des collectifs et impliquant un processus de familiarisation de la part de la famille et du groupe de l'époux vis-à-vis de la jeune épouse qui, au fur et à mesure de la vie conjugale et de la naissance de ses enfants, devient une sœur et une mère vis-à-vis du groupe de Casimiro. Le statut du groupe de son époux (frères aînés du Tiquié) au sein des Tuyuka, ainsi que les connaissances chamaniques de Casimiro sont également mis en exergue par Raimunda.

Un point commun au récit de Raimunda et à une grande majorité des récits de mariage est que le narrateur ou la narratrice évoque systématiquement, au sujet des parents et des beaux-parents, à quel groupe ils appartenaient, quelle est la position de ce groupe (frères aînés ou cadets, relations aux groupes voisins...), la trajectoire de ces groupes et quels étaient les rôles de spécialistes masculins et féminins des ancêtres. En continuité à la récitation de cette identité cosmopolitique des ancêtres, on évoque celle de son propre groupe, de celui de son époux/épouse, notamment la spécialité rituelle (en particulier du point de vue des femmes qui parlent de leur époux et de leurs parents, beaux-parents, grands-parents) ainsi que la position du collectif en question (sib) vis-à-vis des autres collectifs (sibs) appartenant au groupe linguistique.

Les récits de mariage individuels sont donc, de même que les récits relatant la trajectoire des ancêtres, toujours des narrations qui, plus que de simples autobiographies, traitent de la trajectoire cosmopolitique des personnes et des collectifs, c'est-à-dire de la définition de l'identité et de la place d'un collectif vis-à-vis de figures d'altérité qui ont leur

origine dans le processus de création et de différenciation des groupes humains. Toute alliance matrimoniale constitue en effet une étape dans le parcours de formation et de transformation des collectifs initié depuis l'origine – plus particulièrement depuis la maison de transformation de *Diawi* qui est le point de départ des alliances entre collectifs affins, à la suite de l'apparition des différents langages – et a des conséquences vis-à-vis des relations au sein des collectifs et entre collectifs (groupes locaux, sibs ou segments de sibs). Ainsi, à la manière de la liste des « maisons » récitées dans les histoires des anciens (*butoa kiti*) ou dans les récits portant sur la vie des ancêtres (voir à ce sujet le récit du *capitão* de Santa Cruz do Inambu, **annexe 1**) – la liste des alliances matrimoniales a sa place dans des processus qui définissent et redéfinissent les relations de parenté entre personnes et collectifs, les liens politiques et de prestige rituel qui se construisent, se renforcent ou s'affaiblissent à la mesure que se font et se défont les alliances.

Le second récit est celui de Cecilia, une femme tuyuka de Puerto Colombia (haut Tiquié colombien), mariée à Agostino, un homme tukano de Bela Vista (haut Tiquié brésilien). Plusieurs aspects importants de l'alliance matrimoniale et des relations d'affinité ressortent de ce récit fait du point de vue féminin. Premièrement – en contraste avec l'idée de fatalité et d'imposition des mariages du point de vue des femmes – le fait que face à un mariage qui ne lui convient pas, en raison notamment des relations avec les beaux-parents et avec la belle-mère en particulier, Cecilia se voit dans l'impossibilité de retourner auprès de sa famille d'origine, mais parvient, grâce au soutien d'une parente agnatique vivant à proximité, à rester vivre à Bela Vista puis à conclure un mariage avec un homme qu'elle connaît déjà et qui lui plaît. Deuxièmement, l'importance de la situation des parents d'un homme – en particulier du père, quand son épouse est décédée ou bien dans les cas où les parents n'ont pas de filles ou ces dernières sont déjà toutes mariées – est déterminante dans le choix de ce dernier de chercher une épouse et de vivre pendant un temps avec ses parents, en vue d'apporter un soutien dans les activités productives auxquelles son épouse contribuera.

Le troisième récit de mariage est celui de Maria Estefania, sœur de Cecilia, et de Flavio, cousin (FBS) d'Agostino. Plusieurs éléments très intéressants ressortent du récit de Maria Estefania. Premièrement, le fait le plus marquant est qu'il s'agit d'une jeune femme (35 ans

au moment de l'entretien) dont le mariage s'est fait, « formellement » pour le moins, à travers un rapt, lors d'une fête de boisson. D'une manière caractéristique à sa génération, le mariage de Maria Estefania semble en réalité correspondre à une forme intermédiaire entre le rapt « à la mode des anciens » (*numiäyere*)³⁰⁹ et le phénomène récent des « vols de femme » lors des fêtes de boisson (voir à ce sujet la **partie II** de la présente thèse, et principalement le **chapitre 5** ainsi que le **chapitre 8**).

En effet, le mariage de Maria Estefania comporte des éléments communs à ces deux idéal-types de mariage. D'une part, le rapt de la jeune femme se place dans la continuité du modèle des anciens car il est planifié et réalisé par une « expédition » composée d'agnats proches de Flavio : c'est Aparicio, le cousin germain de Flavio qui repère la jeune femme, et c'est un collectif auquel la narratrice se réfère en tant que sa « famille » qui passe à l'action lors de la fête, profitant de l'état d'ébriété de Maria Estefania. Un aspect très révélateur de la scène du rapt et de sa préparation est le rôle joué par Cecilia, sœur aînée de Maria Estefania, qui se désigne elle-même comme complice de la capture, position qui la fait être la cible de l'ire de la famille de la jeune femme après l'enlèvement. Comme j'ai pu l'observer dans d'autres cas de mariage, le rôle déterminant de Cecilia, parente agnatique proche de la femme enlevée, est l'illustration d'un aspect primordial de beaucoup d'alliances matrimoniales, à savoir le rôle de femmes en tant qu'initiatrices et arrangeuses de mariages.

Un tel protagonisme féminin dans l'arrangement et la concrétisation des mariages révèle, à mon sens, deux faits importants. Le premier, si l'on se place au niveau des personnes, consiste en la recherche, de la part des femmes mariées, d'attirer des proches parentes agnatiques afin qu'elles viennent vivre à leurs côtés, dans la communauté où elles se sont mariées, réduisant ainsi l'inconfort émotionnel lié à la séparation de leur communauté d'origine, et renforçant les liens de solidarité féminine au sein de la communauté où elles se sont mariées. Le second, lié au premier, consiste, du point de vue des relations entre collectifs, à voir dans le rôle de ces femmes arrangeuses de mariage des

³⁰⁹Au sujet des modèles idéaux opposés du rapt, associé au temps des anciens et du « *namoro* », associé au temps des Blancs, voir ma recherche de mémoire (Richard, 2012), ainsi que les commentaires sur l'entretien avec Geraldino dans le **chapitre 8** de la présente thèse.

figures féminines au centre du processus d'intégration des nouvelles épouses à la communauté où elles se sont mariées – contribuant ainsi à la bonne socialité du groupe local – rôle magnifié dans la figure de la « maitresse de maison » (*dona da casa*) qui sera évoquée plus loin.

D'autre part, le cadre du rapt et les relations entre les deux « parties » (la famille de Flavio et celle de Maria Estefania) fait qu'il se rapproche des formes de « vol de femme » caractérisant – selon les dires de nombreux hommes et femmes amérindiens interrogés à ce sujet dans le cadre de mon enquête – le mariage de beaucoup de jeunes au moment de mon enquête. En effet, l'enlèvement de la jeune femme se fait lors d'une fête de boisson (et non pendant la nuit lorsque la femme dort dans la grande maison ou bien à l'aube quand elle se rend au jardin comme dans le cas du rapt des anciens, cf. **chapitre 8**) et les « preneurs de femmes » sont des affins proches (géographiquement et de par le réseau d'alliance qui les relie) de la famille de l'épouse enlevée.

Le caractère plus ou moins mis en scène de l'enlèvement, la participation d'une parente agnatique proche de la jeune femme à son organisation et réalisation, ainsi que l'aspect théâtral de la réaction de « révolte » des parents de cette dernière rendent compte de la frontière poreuse du mariage en tant qu'événement violent et guerrier d'une part, et en tant qu'alliance pacifique et réciproque, entre familles d'affins proches, d'autre part. En effet, la forme brutale dont se fait le mariage semble constituer une réelle agression vis-à-vis de la famille de la femme enlevée, ainsi qu'une performance où s'exprime la virilité du groupe des preneurs de femme et par extension du futur mari. Toutefois, le mariage est scellé entre des familles qui se connaissent et entre des collectifs d'affins proches. Cette ambiguïté entre négociation et capture, déjà relevée par Lasmar (2005 : 111) comme caractéristique de l'alliance matrimoniale sur le Vaupés (voir **chapitre 8**), révèle le caractère toujours conflictuel et « dangereux » des relations d'affinité basés sur des échanges toujours « conditionnels » (Journet, 1995).

Mais, au-delà de la question de l'enlèvement en tant que mise en scène ou mode d'action pragmatique, le récit du mariage de Maria Estefania met en lumière un aspect

fondamental de l'alliance matrimoniale chez les Tuyuka et leurs voisins qui révèle une continuité entre la « mode des anciens » et les formes actuelles de « vol de femme », à savoir le fait que le mariage est de façon générale un événement qui se doit d'être – formellement du moins – brutal et soudain, comportant un aspect de prédation, bien que l'épouse soit souvent en réalité une affine très proche (dans le cas de Maria Estefania, celle-ci se trouve être la sœur de l'épouse du cousin germain de Flavio).

Deuxièmement, le récit de Maria Estefania est révélateur du point de vue féminin vis-à-vis de ce mode de mariage « brutal ». En effet, Maria Estefania pourrait être pensée comme « victime passive » de l'événement. En analysant le discours de la jeune femme, il semble toutefois ressortir que l'expérience de l'enlèvement et du mariage soit pensée avant tout sous l'angle du succès ou non de la vie conjugale qui s'annonce : « est-ce que ça va marcher ? », et constitue un événement difficile avant tout du fait qu'il représente une rupture avec la famille (parents) vis-à-vis de laquelle la jeune épouse ressent, pendant une certaine période, de la peur.

Dans le cas de Maria Estefania, comme dans le cas de nombreux récits que j'ai eu l'occasion de recueillir, le mariage se fait à l'occasion d'une fête de *caxiri*, où le futur mari profite pour prendre son épouse. On remarque également le rôle important de la sœur de la future épouse en tant qu'intermédiaire entre cette dernière et son prétendant. Le récit révèle également le point de vue de la jeune femme emmenée de force : il est indéniable que le mariage lui est imposé, cependant elle exprime son acceptation de la vie conjugale, non sans des regrets apparents.

Les récits analysés ici semblent indiquer que si le rapt – sous la forme « idéalisée » de l'expédition à caractère guerrier menée par les « anciens », correspondant en langue tuyuka au concept de *numiãyere* (voir **chapitre 8**) – aurait bien disparu – point sur lequel les Tuyuka insistent pour opposer les mariages actuels à ceux des anciens et à qualifier les premiers de « civilisés » – on peut encore déceler, à l'époque de mes recherches, des modes d'arrangement et de concrétisation des mariages qui se placeraient dans la continuité des formes de mariages anciennes. Une telle idée s'exprime d'ailleurs dans le champ sémantique

employé par les Amérindiens pour parler de mariages récents : les expressions « *tirar* » et « *entregar* », qui se rapportent, respectivement à l'action du futur époux, seul ou accompagné de parents, d'emporter sa future épouse et le geste des parents (père en particulier) de céder sa fille (voir également à ce sujet l'entretien avec Mandu sur le thème du mariage des anciens et à l'époque actuelle, retranscrit en **annexe 3**).

Comme l'a bien exprimé un homme yebamasã de São Pedro, malgré ce qu'ils aiment à penser, les Amérindiens ne seraient donc pas capables de « *namorar* » comme les Blancs. Mais aucun des deux tableaux n'est bien sûr exact, tous correspondent à des idéaux, distinct d'une réalité où se côtoient différentes « tendances », dans la rencontre et le mariage des hommes et des femmes autochtones des années 2000/2010. Ainsi, pour certains couples, encore une minorité certainement, mais de plus en plus nombreux, il semble que l'on puisse réellement parler d'une phase de « *namoro* » qui a souvent eu lieu en ville, ou même dans la communauté, et qui se solde par un mariage³¹⁰.

Pour la plupart, cependant, le mariage se fait encore très rapidement et brusquement, il se décide immédiatement à la suite d'une aventure à l'occasion d'une fête, suivie de la demande faite aux parents et de l'établissement du jeune couple auprès des parents du jeune homme dans un premier temps, puis dans leur propre maison. Dans beaucoup de cas, c'est encore le rôle décisif d'entremetteurs joué par des « parents » du jeune homme et de la jeune femme, plus ou moins éloignés, hommes ou/et femmes, qui est à l'origine des mariages.

Et c'est là ce qui donne, à mon sens, à l'horizon des alliances matrimoniales des Tuyuka et de leurs voisins, au moment de ma recherche, son caractère composite. En effet, les mariages sont encore fortement imprégnés des modes et des structures du mariage « des anciens », car souvent instigués par l'initiative de parents proches s'appuyant sur des liens d'affinités anciennes ou récentes entre les familles et les groupes, dans un cadre où les jeunes hommes sont encore très « timides », de par leur éducation et les normes sociales et culturelles en vigueur dans les relations entre familles et entre groupes, qui limitent leur

³¹⁰ Voir à ce sujet les cas de mariages décrits dans mon mémoire (Richard, 2012).

initiative et le courage d'entrer en relation avec une jeune femme et sa famille (et vice-versa pour les femmes), ce qui requiert une assurance dans la façon de parler, de se présenter au sein de son propre groupe et chez les affins qu'il est rare d'observer chez les jeunes.

Certains aspects du parcours de vie des hommes et des femmes Tuyuka des dernières décennies, comme les études, la carrière militaire ou de professeur, offrent l'assurance et le statut donnant à la personne le courage nécessaire à établir une telle démarche. Dans les cas où les jeunes sont particulièrement extrovertis ou se trouvent pour des périodes prolongées éloignés de leur famille et de leur communauté, les opportunités et l'initiative de poursuivre une relation et de se marier de leur propre chef à une personne de leur choix semble plus probable.

Cependant, comme l'ont exprimé mes interlocuteurs et comme j'ai pu l'observer, même les alliances qui se trament dans le cadre urbain ou des grandes communautés de la région suivent très souvent des logiques liées aux relations de parenté, aux *considérations*, et sont même parfois mises en scènes à la façon de la communauté, comme dans le cas d'un homme tuyuka vivant aujourd'hui à São Pedro qui, alors qu'il était en ville et avait été « forcé » par des parents à le faire, avait dû acheter du poisson et l'amener à sa future épouse, en espérant qu'elle accepte de le cuisiner, signe qu'elle approuvait le mariage.

L'analyse que fait Lasmar des critères retenus par les hommes et les femmes amérindiens du Vaupés pour choisir leur futur conjoint révèle bien l'aspect composite et la complexité des variables qui débouchent sur une union matrimoniale :

Les critères de préférence pour le choix du conjoint peuvent renvoyer à la position du candidat dans la structure de prestige. Des variables comme le *sib* auquel il appartient, la communauté de résidence et la position qu'il y occupe, le revenu mensuel et le niveau de scolarité influencent la décision matrimoniale. [...] Pour les jeunes, l'attraction physique est un critère à prendre en compte pour le choix du conjoint, et représente un facteur important pour le succès d'un mariage dans les phases initiales. (Lasmar, 2005 : 114).

Comme le montre bien Lasmar (*idem*), en se basant sur les travaux de Goldman chez les Cubeo (1963), le critère de l'attrait physique et les « rituels de séduction » sont loin d'être des aspects nouveaux du processus de négociation matrimonial », marqué

traditionnellement par une série de signes émis par la jeune femme envers le jeune homme pour lui indiquer son intérêt.

Lors d'entretiens réalisés avec des jeunes tuyuka et tukano à São Pedro (voir l'entretien avec Amarildo retranscrit en **annexe 11**), alors que je les questionnais sur la façon dont ils choisiraient leur futur conjoint, ceux-ci, garçons et filles, ont mis en avant l'importance de l'attraction physique et du goût esthétique : c'est-à-dire du fait que leur partenaire leur plaise, et qu'eux-mêmes plaisent à leur partenaire, qu'ils se « trouvent beaux » respectivement. Selon certains jeunes que j'ai interrogés, il n'y aurait d'ailleurs pas de problème à se marier à une personne du même groupe linguistique, tant que celle-ci soit à son goût, ce qui expliquerait la proportion de plus en plus importante de telles unions « incorrectes » chez les jeunes générations, en particulier chez les Tukano (voir la discussion sur la transformation des *considérations* dans le chapitre suivant).

De tels points de vue sur le choix du conjoint – où ce qui compte avant tout semble être l'attrait physique et le sentiment réciproque éprouvé par les partenaires, qui éclipserait les normes traditionnelles – sembleraient renvoyer à la notion de choix et à celle d'amour, qui serait caractéristique d'une nouvelle forme de relationnalité liée au contact à la société brésilienne et à l'Etat, constituant une rupture des formes traditionnelles de socialité amérindienne, basée sur les relations de parenté. Selon Illouz (Carnevali, B ; Coccia E. ; Illouz, E. ; 2013: 117), la question du choix du partenaire sexuel et amoureux est un domaine qui pose « les enjeux moraux de la société moderne ». Toujours selon Illouz (1997, 2012), le passage du XIXème au XXème siècle a été marqué par l'apparition du choix du conjoint par l'individu, intimement lié à la définition du soi et du sujet moderne, dans un processus où :

Quand la contrainte, les tabous sur le choix du conjoint sont levés, il y a tout à coup un grand nombre de choix sexuels. [...] La rencontre amoureuse va donc se vivre de plus en plus comme un choix. Le sujet doit identifier la personne qui lui convient parmi un grand nombre de choix possibles, et il doit comprendre les raisons même de son choix, les justifier, les légitimer. (Carnevali, B. ; Coccia E. ; Illouz, E. ; 2013 : 118).

Cependant, selon Illouz, il ne faut pas confondre la question du choix et celle des libertés, et le passage à ce que l'on pourrait appeler « paradigme de l'amour » est loin de

signifier l'absence de la société et de l'Etat dans le choix du conjoint, selon les mots de l'auteure :

La transformation de la notion de choix ne veut pas dire que la norme de l'émancipation ou de la liberté soit à l'œuvre. L'historien Edward Shorter, par exemple, a avancé l'idée – reprise par d'autres – que le capitalisme a libéré les acteurs du joug de l'autorité parentale, leur permettant ainsi de choisir des conjoints selon leurs sentiments (1975, 1976). Désormais déchargés de la contrainte économique et sociale que représente l'économie prémoderne, qui les forçait à suivre l'autorité parentale pour pouvoir hériter d'eux ou bien qui les forçait à choisir un époux de la même classe sociale, les hommes et les femmes modernes peuvent désormais s'aimer « librement. » Dans cette perspective, le choix du conjoint est vu comme le droit au choix, comme une libération de ces contraintes économiques et sociales. Le choix devient ici une expression du mouvement glorieux de la liberté. Il apparaît comme une force irrésistible balayant sur son passage tout impératif économique et social. La perspective que j'offre est différente : si pour le philosophe la liberté est une valeur morale, pour le sociologue elle est une pratique organisée et institutionnalisée. Comme Foucault l'a très bien montré, dans le passage d'une société traditionnelle à une société moderne, il n'y a pas de passage de la contrainte à la liberté, mais plutôt une réorganisation du rapport entre contrainte et liberté. La liberté est un dispositif social, organisé dans des institutions, des règles et des lois. (Carnevali, B. ; Coccia, E. ; Illouz, E. ; 2013 : 118).

Dans une perspective comparable, Viveiros de Castro et Benzaquem de Araujo dans un texte intitulé *Romeu e Julieta e a origem do estado* (1977) partent de la pièce de Shakespeare pour réfléchir sur la notion d'amour. Les auteurs pensent la notion d'amour comme issue de la société et des formes de pensée occidentales, et comme intimement liée aux notions d'individualisme et de pouvoir. L'idée d'amour est ainsi liée par les auteurs à la formation même de l'Etat. Les auteurs opposent ainsi une « vision de la société comme *societas* – ensemble d'individus autonomes qui s'unissent par contrat – [et dans laquelle] le pouvoir et l'amour sont justement les deux notions de *mana* qui fondent cette vision du monde » et « ce qui apparaît comme "anomalie" ou "primitif" [la] conception "holistique" où le pouvoir et l'amour sont soumis à une architecture cosmico-sociale qui transcende l'individu et le détermine ». (1977 : 166).

La question du choix du conjoint – et de ses répercussions sur la vie sociale au sein du groupe local – apparaît de façon dramatique dans le cas des mariages « incorrects » qui sera évoqué à présent.

Mariages « incorrects » (mésalliances)

Mariage de la fille de Cecilia et Agostino (Tukano-Tukano)

Cecilia et Agostino, lors d'un entretien réalisé dans la cour à l'avant de leur maison à Bela Vista, ont fait, à ma demande, le récit du mariage de leurs enfants. Ils m'ont ainsi relaté le mariage de leur seconde fille, Rosilene, qui s'est unie à un jeune homme du même groupe linguistique (Tukano) du nom de Dario. Les événements ayant mené à ce mariage « interdit » se sont déroulés alors que la jeune fille étudiait à Pari-Cachoeira, sans que les parents aient connaissance, initialement, de la rencontre et de la romance des deux jeunes. Avertis par une connaissance du fait qu'elle s'était mise avec le jeune homme, les parents décidèrent d'aller la chercher. Après avoir pris connaissance des faits par eux-mêmes, ainsi que de la décision de leur fille, les parents acceptèrent l'union et donnèrent le conseil suivant à Dario : « nous voulons seulement que tu ne l'abandonnes pas ». Le père, Agostino, dans une métaphore de la vie conjugale me rapporte avoir alors comparé sa fille à un meuble : il accepta de céder cette dernière au jeune prétendant, à condition qu'il prenne bien soin d'elle et ne l'abandonne pas³¹¹. Quand elle a terminé ses études (*ensino médio*), Rosilene s'est mariée avec le jeune homme. Ce dernier étudiait la cinégraphie.

³¹¹ La comparaison que fait Agostino, en s'adressant à son futur gendre, entre sa fille et un meuble peut paraître surprenante, voire choquante d'un point de vue occidental, c'est-à-dire d'une pensée où la distinction sujet-objet est centrale, mais elle est, il me semble, révélatrice à bien des égards de la philosophie de la parenté amérindienne. Tout d'abord, elle révèle un aspect récurrent du discours des hommes (et des femmes) en tant que beaux-parents, quand il s'agit du mariage de leur fille : un souci et un « conseil » envers leur gendre, celui de bien traiter leur fille, d'en prendre soin, ce qui inclut le processus de bien la nourrir (d'où les commentaires fréquents au sein d'une communauté sur l'aspect physique des femmes, révélateur du rôle de bon pêcheur, nourricier de leur époux), mais aussi l'aide au travail de la femme, la capacité de ne pas être jaloux envers elle et de ne pas faire acte de violence domestique. L'ensemble de ces préceptes moraux, s'ils ne sont pas mis en œuvre par le gendre, deviennent des motifs, pour la belle-famille – qui les apprend au gré des paroles qui circulent entre les communautés par l'intermédiaire de voyageurs suivant les lignes de parenté entre les groupes – de médire et de maudire leur gendre, de pratiquer éventuellement la sorcellerie (*sopro*) ou de faire appel à un sorcier, ciblant plus spécifiquement la descendance de leur fille, qui appartient au gendre et à son groupe. Pour revenir à la question de la comparaison de la jeune fille à un meuble, celle-ci semble également révéler plus particulièrement une idée que l'on retrouve dans la pensée de nombreux groupes amérindiens d'Amazonie et qui a trait à la relationnalité entre « parents », ici dans la relation conjugale, à savoir le lien entre l'acte et la posture de « prendre soin » qui se manifeste avant tout par le fait de nourrir quelqu'un, le processus de familiarisation (qui se produit ici entre époux) et une notion d'« appartenance » entre celui/celle qui nourrit et celui/celle qui est nourri (voir

Je questionne ensuite les parents sur la façon dont les familles de la communauté et de Pari-Cachoeira ont accueilli ce mariage entre Tukano. Ils m'expliquent qu'à la suite de cette union, des conflits ont éclatés dans la famille de leur gendre. Le père de Dario, Pedro, était professeur, et lorsque le maire l'a envoyé travailler à Pari-Cachoeira, ses frères se disputèrent avec lui en raison du mariage de son fils. Ils ont même voulu en venir aux mains. Pedro a alors fait une lettre de démission et a dû quitter son poste. J'interroge alors Cecilia et Agostino sur les problèmes que peuvent poser, selon eux, un mariage entre Tukano. Ils me répondent qu'eux-mêmes, quand ils ont eu vent de cette union, étaient décidés dans un premier temps à aller récupérer leur fille pour empêcher le mariage. Selon eux, ce genre d'histoire peut engendrer des graves disputes au sein des familles et des communautés, et aboutissent même parfois à la mort par suicide.

Julião, présent lors de l'entretien, commente à propos d'un autre problème que pose ce type d'union : dans le cas où le mariage est refusé par les parents du jeune homme ou de la jeune femme, cette dernière, si elle attend un enfant, risque de se retrouver mère célibataire. C'est d'ailleurs en partie pour cette raison qu'Agostino et Cecilia me disent avoir décidé finalement d'accepter l'union leur fille avec le jeune homme tukano. Cependant, ce genre de situation débouche presque toujours sur des médisances proférées par les voisins, qui critiquent, par exemple le fait que le jeune se soit marié « à sa propre sœur ».

Ce type de mariage, selon les mots de mon interlocuteur (Julião), provoque une rupture du « cadre de la parenté » (« *rompe o quadro de parentesco* »). Julião ajoute que c'est ce qui est arrivé à son propre beau-frère, qui s'est marié à une parente : le beau-père s'est vu obligé

Costa, 2017 au sujet des Kanamari). Dans un tel cadre conceptuel, ou la distinction sujet/objet est loin d'être évidente (voir par exemple le cas des ornements de danse évoqué dans la **partie II** de la présente thèse) la métaphore du meuble n'a rien de choquant : elle exprime que la femme est pour son époux, autant que l'homme est pour son épouse, un sujet étranger, distant, dont il faut prendre soin et avec lequel il faut (se) familiariser. Dans le cas de la relation conjugale tukano oriental, il est évident que cette relation est de complémentarité et va dans les deux sens (l'homme nourrit sa femme et ses enfants de poisson/gibier et celle-ci les nourrit de manioc/*caxiri*). La relation de soin mutuel et de protection s'exprime également dans le domaine des incantations (*basese*) liées au cycle vital et reproductif, que l'homme doit pratiquer pour assurer la santé et la fertilité de son épouse et la pérennité de leur progéniture.

d'appeler sa bru « petite-fille ». Dans la majorité des cas, les parents préfèrent « éviter les problèmes », et finissent par accepter l'union, bien que ce choix implique pour ces derniers de devoir faire face aux médisances des autres lors des jours de *caxiri*, et aux discriminations dont ils seront la cible au sein de la communauté, voire au niveau local. Cet ensemble de faits liés aux mariages considérés comme « incorrects » au vu de la règle d'exogamie linguistique est, selon Julião, lié directement au phénomène de pendaisons en série qui ont lieu parmi les jeunes les jours de boisson, mal qui sévit dans la région depuis plusieurs années.

Autres cas de mésalliances et leurs répercussions

Outre les deux cas évoqués ci-dessus, je citerai brièvement quelques cas de mariages de mésalliances que j'ai pu observer ou qui m'ont été rapportés. Hormis le cas de mariage entre Tuyuka s'étant produit entre un jeune homme *opaya* de Cachoeira-Comprida et une jeune fille *miño* de São Pedro, sur lequel nous reviendrons plus loin, j'évoquerais notamment un cas rare et particulièrement déviant de mésalliance, celui du mariage entre l'oncle (FB) de Maria Auxiliadora – une femme tukano du sib *Wese Dokapuara* mariée à un homme tukano de Bela Vista – et la nièce (BD) de ce dernier. Le caractère illicite de cette alliance doublement incestueuse – il s'agit non seulement d'un mariage entre Tuyuka, mais qui plus est de Tuyuka du même sib (*Wese Dokapuara*) et ayant un lien de parenté très proche, malgré l'écart générationnel – a été souligné par Maria Auxiliadora.

Ernesto, un homme tuyuka de São Pedro, m'a également parlé du mariage des enfants de sa sœur, Isabel, mariée à un homme tukano de Bela Vista. Le troisième fils du couple a conclu une alliance endogame en se mariant à une femme tukano, le couple ayant déjà une fille. Dans le cas de ce dernier (mariage entre Tukano), de façon semblable au cas de la fille de Cecilia et Agostino relaté ci-dessus, Ernesto m'explique que le père ne souhaitait pas que son fils se marie à une femme tukano, mais qu'il a laissé le mariage se faire, car les deux jeunes s'aimaient et avaient déjà une relation d'« amitié » auparavant. Ernesto commente que le père ne peut pas être trop exigeant pour le mariage de ses enfants.

En écho avec les dires de Julião, je relève que beaucoup de familles où il y a un ou plusieurs mariages « incorrects » à la génération des parents ou des enfants sont aussi les

familles où il y a des suicides des jeunes ou des parents, parfois en série. C'est le cas dans la famille de la sœur d'Ernesto, dont le second enfant s'est pendu. C'est le cas également, de façon encore plus frappante, de la belle-famille d'Armando, un homme tuyuka de Santa Cruz do Inambu. L'épouse de ce dernier, Anastacia, est une Tukano de la communauté d'Anchieta (Papuri). La mère de cette dernière, qui était une femme Tariana, de la communauté de Nova Esperança, en aval de Iauaretê, est décédée alors qu'elle était encore jeune. À la suite du décès de son épouse, le père d'Anastacia s'est remarié à une femme tukano (mariage endogame entre Tukano), de la communauté de Tucunaré (Papuri), avec laquelle il eut deux filles. La seconde épouse du père d'Anastacia s'est suicidée en ingérant du poison, et à la suite du décès de sa mère, de tristesse, la fille cadette du couple s'est pendue.

De telles séries tragiques, dans le cas de familles où se sont produits des mariages « incorrects », sont loin d'être isolées. Si, dans les deux cas relatés ci-dessus, mes interlocuteurs n'ont pas établi explicitement de lien entre les suicides et la pression sociale résultant de médisances proférées par l'entourage des groupes domestiques en question, une telle causalité m'a été rapportée dans de nombreux autres cas similaires. Ces récits, et les discours de mes interlocuteurs au sujet des mariages « incorrects », comme nous le verrons à présent, laissent suggérer que la question est loin d'être anodine, et donnent un sens littéral à l'expression employée par le père Justino (Tuyuka) au sujet des mariages entre personnes de même groupe linguistique : ceux-ci signifieraient, selon ce dernier, la « mort » des peuples amérindiens de la région.

2) Points de vue tuyuka sur le mariage

Marcos : récit de mariages sur trois générations et commentaires sur les mariages « incorrects »

Lors de l'entretien, dont un extrait est retranscrit en **annexe 9**, réalisé à São Pedro devant chez lui, Marcos fait le récit de son parcours de vie, celui d'un enfant sans père, élevé par ses grands-parents maternels puis adopté en tant que fils d'Adão (Yebamasã). Au moment de l'entretien (2016) Marcos a 27 ans, son épouse, Luz Sanaida en a 18, elle est Tuyuka de Bella Vista (*igarapé* Abiu, haut Tiquié colombien). Le couple a un enfant. Marcos

est le fils d'Helena, Tuyuka, fille d'Emilio, sœur de Raimundo, appartenant selon mon interlocuteur au clan *Okokapeaponã*.

Marcos raconte ses études et l'obtention du poste de professeur, ainsi que les mariages de trois générations : celui de sa grand-mère, qui a été capturée par la « bande » de son grand-père pour la donner en mariage à ce dernier, celui de sa mère, emmenée par un groupe d'hommes composé de ses propres frères et de parents de son futur mari, Adão, puis enfin son propre mariage. Marcos fait ensuite des commentaires sur son propre mariage et sur les « règles du mariage » amérindien. Le récit et les commentaires de mon interlocuteur feront à présent l'objet d'une discussion.

Marcos évoque le mariage de ses oncles et tantes maternels (cf. **figure 7**). La première fille de ses grands-parents maternels, Terezinha, s'est mariée à un homme desana de la communauté de São Sebastião. Marcos m'explique qu'elle a été mariée à cet homme en guise d'échange (*troca*), selon la « règle des Indigènes » : en épousant son cousin (MBS), le mariage de Terezinha équilibre celui de sa mère (cf. **figure 8**). La seconde est Maria Clélia, le troisième Raimundo, puis vient Raimunda, « belle-mère d'Ake³¹² » (cf. **figure 9**), puis vient la mère de Marcos, Helena, puis Bibiana, « belle-mère de Geraldino » (cf. **figure 10**) puis Elza et Mateus, tous deux mariés à des conjoints tukano, et enfin Gorete, mariée à un Pira-Tapuyua. Rafael (fils de Raimundo) lui a raconté que leur tante Bibiana, qui est devenue professeure, se promenait toujours à Caruru et qu'elle « flirtait » avec Durvalino, un homme tukano de cette communauté. C'est ainsi qu'elle s'est mariée à ce dernier.

³¹² « Singe » (capucin brun, *Cebus apella*), surnom d'un homme tuyuka de São Pedro, du sib *Miño*.

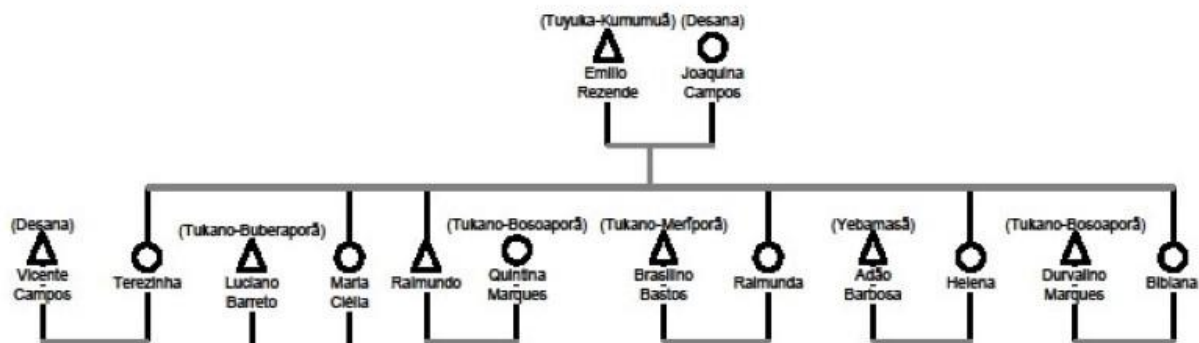


Figure 7 : Mariages des enfants d’Emilio

Les mariages des enfants d’Emilio sont assez représentatifs des mariages des Tuyuka de São Pedro : la majorité (6 sur 9, soit les deux tiers) ont eu lieu avec des conjoints tukano, issus pour la plupart des sibs tukano du haut Tiquié : *Buberaporã* (São Domingos), *Meriporã* (São Paulo), *Bosoaporã* (Caruru), ces derniers comptant pour deux unions. Les trois autres mariages ont eu lieu entre des filles d’Emilio et un Desana, un Yebamasã et un Pira-Tapuya. Les descendants des filles de Raimundo sont des conjoints pour plusieurs hommes et femmes tuyuka de São Pedro (voir **figures 8 et 9**).

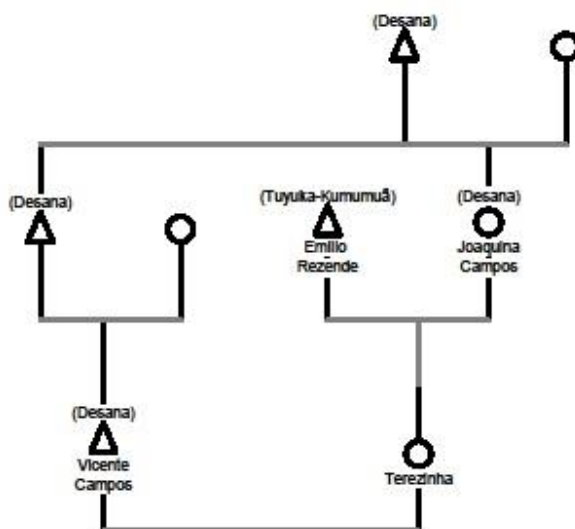


Figure 8 : Mariage de Terezinha

Mariage entre cousins croisés (*teñu* et *teño*), en accord avec la « règle de l’Indigène » définie par Marcos.

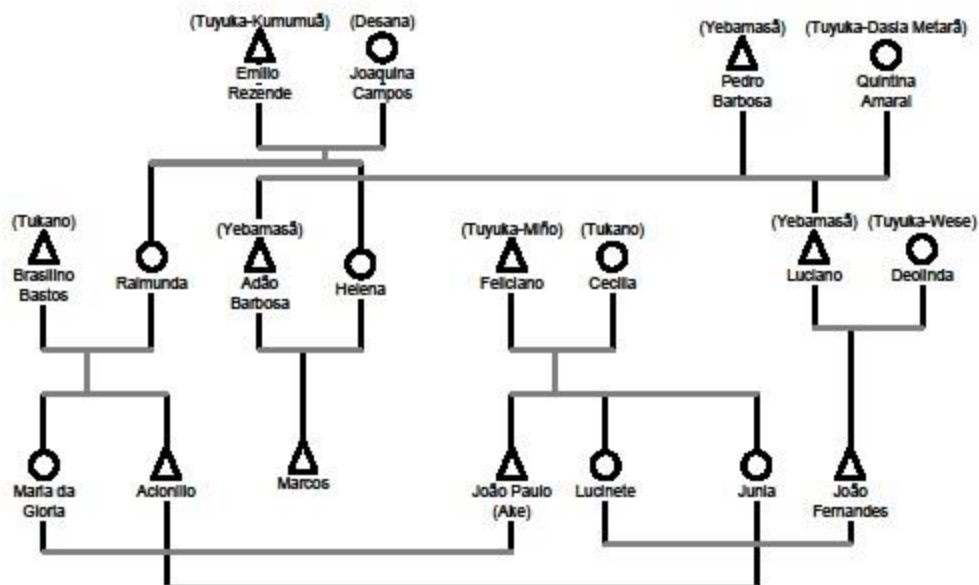


Figure 9 : mariages des enfants de Raimunda

Les mariages entre les enfants de Feliciano et ceux de Raimunda sont également caractéristiques d'une forme de mariage préférentielle chez les Tukano orientaux : l'échange de sœurs. D'autre part, on observe les Tukano du haut Tiquié et les Yebamasã (descendants de Pedro Barbosa, résidant à São Pedro) constituent les alliés préférentiels des Tuyuka de São Pedro, notamment pour les sibs *Kumumuã* (descendants d'Emilio) et *Miño* (enfants de Feliciano).

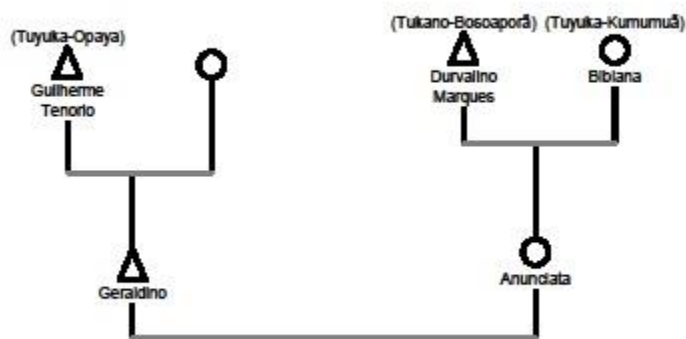


Figure 10 : mariages de Bibiana et de sa fille Anunciata

Les mariages de Bibiana et de sa fille, Anunciata, ainsi que les mariages observés ci-dessus (**figure 7**) expriment bien le fait que les Tukano de Caruru (sib *Bosoaporã*) sont des affins préférentiels pour les

Tuyuka de São Pedro, réalisant des alliances avec divers sibs tuyuka présents sur le haut Tiquié (*Opaya, Miño, Kumumuã, Dasia Pakara*) y compris les *Opaya*, ainés des Tuyuka du Tiquié (voir **chapitre 9**).

Alors que l'entretien se poursuit, l'enregistrement se termine sans que je m'en aperçoive (l'enregistreur s'est éteint). Marcos parle ensuite de la famille de son épouse, de la mort du père à Mitú, du remariage de la mère, du mariage des frères et sœurs. Puis mon interlocuteur parle des « règles de mariage » des Tuyuka, de son propre mariage dans les règles, de l'interdiction du mariage entre Tuyuka et des conséquences désastreuses qui en résulteraient. Marcos m'explique ainsi que dans la langue tuyuka, il considère la femme avec qui il s'est marié comme « *y# teño* », terme qui renvoie à une femme dans la catégorie de mariage prescrit. Le terme est parfois traduit par mes interlocuteurs par le portugais « *minha prima verdadeira/legítima* » (ma cousine véritable, légitime), et correspond alors à la cousine croisée patrilinéaire ou matrilinéaire (FZD-MBD).

Marcos explique que dans le système des « *considérations* », sa mère considère le père de son épouse en tant que frère, ce qui fait de son épouse une « *teño* ». En réalité, dans le cas de Marcos, le mariage a lieu non pas avec une « cousine véritable » au sens strict (généalogique), mais plutôt la fille d'un cousin parallèle patrilatéral de la mère (MFBSD) qui est une fille de frère classificatoire de la mère, et qui se trouve par conséquent, de même que dans le cas de la cousine croisée matrilatérale (MBD) dans la catégorie *teño*, affine préférentielle (voir **figure 11** ci-dessous).

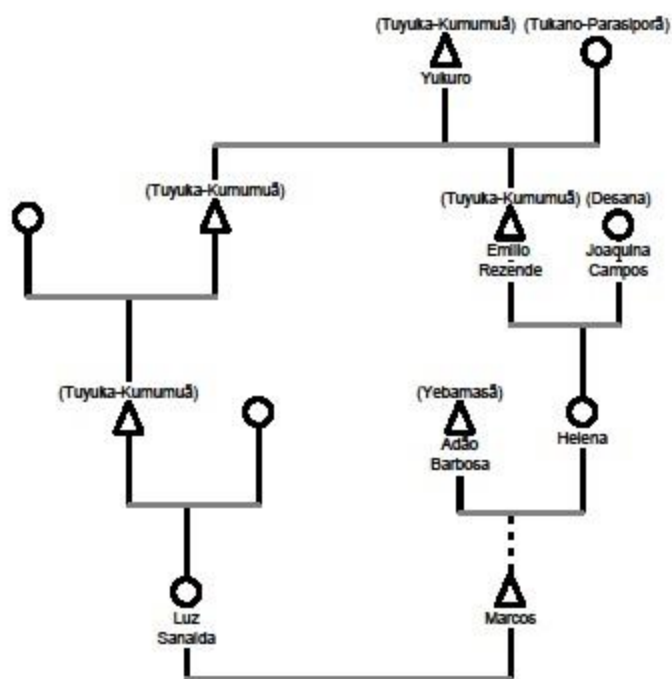


Figure 11 : Mariage de Marcos

Marcos donne un exemple comparatif pour illustrer le caractère « correct » ou « légitime » de son mariage : c’est la même chose que si un fils d’Adão (époux de sa mère) se mariait à la fille de Raimundo (frère de sa mère). C’est ce que Marcos définit comme « la règle du Tuyuka ». La qualité qui définit ce système d’alliances est, selon Marcos, l’idée de « *cambiar* » (échanger en espagnol). En revanche, dans le cas du mariage d’un homme et d’une femme tuyuka, sur lequel je le questionne, Marcos qualifie ce type d’union de « très laid » (*muito feio*). Ce type de mariage est, selon ses mots, une « bêtise » (*besteira*), et a comme conséquence le « gâchis/mauvais sort/désordre » (*estraga*). Par le terme « gâcher » ou « maudire » (*estragar*, verbe qui, en portugais, est également employé par les Tuyuka pour désigner la réalisation d’un acte de sorcellerie), Marcos exprime la conséquence sur la vie des conjoints s’étant mariés de la sorte et sur les relations de parenté. Ainsi, selon lui, ce type de mariage « met en péril les *considérations* » et « gâche la vie » des époux. “*Casar Tuyuka com Tuyuka é muito feio. É uma besteira. Estraga. Não tem mais consideração. Estraga a vida deles*”.

Commentaires sur le récit de Marcos et sur les trois mariages

Bien qu'il ne soit pas relevé par Marcos, un fait marquant dans son récit (cf. **annexe 9**) est qu'on y retrouve des points communs entre le mariage de sa grand-mère et celui de sa mère. Le motif du rapt, pour sa grand-mère, est décrit comme à la mode « des anciens », avec une capture par une expédition presque guerrière, dans la *maloca*, à l'âge des premières menstrues de la jeune fille, où les acteurs principaux sont le père du futur marié et sa « bande ». Ce motif se retrouve sous certains aspects dans le cas de sa mère où la capture, bien qu'elle ne soit pas désignée comme telle, se déroule selon un même schéma. Dans ce dernier cas, c'est au sein d'une seule et même communauté cette fois, et lors d'une fête de boisson, qu'un groupe d'hommes, composé des frères du futur marié et de « certains parents à lui » va « prendre » la femme et la remet à son futur mari, sans qu'aucun des deux intéressés ne semble avoir été consulté au préalable.

L'accent est mis par Marcos sur la différence entre son propre mariage et celui des générations ascendantes, et sur les événements qui l'ont précédé : la difficulté de se marier qu'il attribue à la condition partagée par les hommes de sa génération et plus jeunes, semble liée avant tout au fait qu'il doive lui-même trouver son épouse et surtout de faire lui-même la demande aux beaux-parents, exigence à laquelle il échappe en choisissant une très jeune femme (adolescente), orpheline de père, et en faisant valoir, sans doute, son poste de professeur. Mais ce sont aussi les nombreuses aventures amoureuses liées aux déplacements pour son travail, dont il ne manque pas de se vanter, et dont l'une d'elle résulte en un enfant hors mariage, qui semblent caractériser, de son point de vue, les relations entre hommes et femmes de sa génération, bien plus instables et moins durables que celle de ses parents et grands-parents.

Cependant, il faut noter que son mariage – et c'est là un point commun avec celui des générations antérieures – a lieu après qu'un « parent » ait insisté et influencé la décision du jeune homme, en l'occurrence le père Justino qui, à l'occasion d'une « fête traditionnelle », incite Marcos à se marier avec une de ses « cousines » tuyuka. Le rôle de ce religieux tuyuka – dont la fonction en fait un « marieur » officiel, mais qui est de façon plus générale une figure

de leader ayant une influence importante dans les affaires des communautés (principalement sa communauté d'origine, Asunção ainsi que São Pedro) et conseillant les jeunes, notamment en ce qui concerne leur mariage, dans la lignée du rôle traditionnel du chef tuyuka – est à relever, particulièrement dans le cas du mariage de Marcos.

Le récit que fait Marcos de son propre mariage révèle également le lien entre études, travail et mariage pour les hommes de sa génération : le statut et le prestige que confèrent les études et le travail rémunéré permettent au jeune homme de sortir avec beaucoup de femmes, y compris des Blanches, et il est aujourd'hui une condition décisive pour capter l'intérêt des jeunes femmes autochtones en vue d'un mariage. L'importance des nombreux déplacements, des voyages distants où il a connu de nombreuses communautés, est également mis en avant, ce qui fait un lien entre son parcours et celui des jeunes au sortir de l'initiation décrit par Århem (1981) chez les Makuna : ces derniers allaient rendre visite à de nombreuses communautés, à l'occasion des fêtes notamment, afin de faire des rencontres amoureuses, ce qui participait de l'affirmation de leur virilité et était un préambule au mariage.

Un autre aspect très important (qui relie également les mariages « anciens » à ceux des jeunes) – en plus du fait déjà évoqué que les futurs époux sont des conjoints préférentiels – est le rôle joué par la mère de Marcos, Helena, en tant que future belle-mère, dans lequel l'alimentation et la boisson sont au centre de la concrétisation du mariage de son fils. On observe ainsi, en 2010, une première rencontre où Helena offre à manger à sa future bru, après l'invitation du jeune homme, puis, en 2014, un épisode où Helena prépare le *caxiri* en présence de la jeune femme, à l'occasion d'une fête lors de laquelle sera réalisée la demande en mariage. Comme il apparaîtra dans le cas d'autres mariages, la préparation de la nourriture et du *caxiri* sont des activités féminines au centre de deux processus centraux du point de vue du mariage et de la conjugalité : d'une part la familiarisation entre la belle-mère et la bru qui passe par la préparation et l'offrande de nourriture et de bière de manioc réciproque, preuve du succès de la relation ; d'autre part la consanguinisation entre les époux qui passe par l'offrande de poisson et de gibier de la part de l'homme et par la préparation

et l'offrande de nourriture et de bière de manioc de la part de la femme (voir la discussion et les **figures 12 et 13** *infra*).

Une autre remarque qui peut être faite au vu du récit de Marcos concerne l'importance du regard dans le rapprochement et le futur mariage entre les époux. Ainsi, comme dans d'autres récits (celui d'Agostino et Cecilia, par exemple), le futur couple s'est repéré dès l'adolescence au cours de visites à leurs communautés respectives où ils se sont observés. Ils savent déjà qu'ils se plaisent l'un l'autre, mais attendent l'opportunité pour pouvoir se rapprocher : une fête, la participation décisive de parents proches qui auront un rôle direct ou indirect dans la concrétisation du mariage.

En résumé, après une phase d'approche, suivie d'une phase où le couple semble maintenir une relation amoureuse sans se marier, le mariage proprement dit de Marcos et de Luz Sanaida se réalise en deux étapes : la première consiste en une demande et une « mise ensemble » officielle du couple à l'occasion de la fête traditionnelle, puis une deuxième étape est marquée par le mariage religieux à l'occasion de la fête patronale. En écho à ce qui a été dit dans la **partie II** de la présente étude, le mariage de Marcos, mais aussi de sa mère, à l'image de nombreux mariages déjà évoqués, sont intimement liés au contexte de la fête, lieu décisif pour faire connaissance, séduire, se connaître, puis faire la demande, et/ou réaliser le passage à l'acte pour prendre l'épouse, événement dont le protagoniste est le futur marié lui-même ou/et bien souvent des parents proches, hommes et femmes.

Dans le cas de Marcos, il est intéressant de noter que différents types de fêtes apparaissent des lieux propices à une étape et une mise en scène le mariage spécifique. En effet, la « fête traditionnelle » apparaît comme le lieu où, à la suite de l'influence d'un parent (le père Justino), Marcos fait la demande et se marie, pourrait-on dire, « à la mode amérindienne », c'est-à-dire sans cérémonie, en « emportant » simplement son épouse et en débutant la vie conjugale avec elle. Puis, la fête patronale apparaît comme lieu où le mariage est célébré de façon cérémonielle, à savoir par le mariage catholique réalisé par un prêtre.

Geraldino : récit de son propre mariage et commentaires sur le thème du mariage et de ses transformations

Lors de l'entretien retranscrit en **annexe 10**, Geraldino, un homme tuyuka du sib *Opaya*, fils de l'aîné des Tuyuka du Tiquié, étant le seul homme de son clan vivant à São Pedro au moment de ma recherche, raconte son propre mariage, en insistant notamment sur les composants affectifs qui caractérisent les relations de parenté et en mentionnant ce que l'on pourrait qualifier de « morale » du mariage tuyuka. Il évoque, ensuite, la question des transformations dans la forme des mariages et dans les valeurs qui y sont associées. Le récit et les commentaires faits par Geraldino touchent à des questions centrales du point de vue du mariage, de la relation conjugale, de la relation d'affinité et de leur transformation dans le temps, ainsi que de leur articulation au contexte politique et à l'organisation sociale, question qui a été traitée plus en détail dans le **chapitre 8**.

Plusieurs observations et questions sur le discours de Geraldino peuvent être faites, dans un premier temps. Un des motifs intéressants qui ressort de son discours est celui de la relation à la sœur, qui est mis en parallèle à la relation à la cousine croisée. Ainsi, en se basant sur le discours « des anciens » et plus particulièrement de son grand-père, la sœur – si l'on se place du point de vue du frère, ou bien la fille, si l'on se place du point de vue du père – est présentée par Geraldino comme une personne qui, si elle devait rester à sa communauté d'origine, « poserait des problèmes » à la famille et à la communauté, et qui, pour cette raison, doit être donnée en mariage aux hommes d'autres ethnies, idéalement dès l'âge de ses premières règles.

La vision de la sœur énoncée par Geraldino en tant que personne « posant des problèmes » peut être cependant pondérée – en restant toujours dans le thème de l'alliance matrimoniale – si l'on considère que la sœur, après son mariage et la naissance de ses enfants, devient la personne par excellence pouvant « fournir » des épouses (ses filles) aux enfants son frère. Les « cousines » patrilatérales de ces derniers sont en effet les épouses

potentielles idéales (voir **chapitre 8**)³¹³, bien que dans le discours de Geraldino il semble qu'il puisse s'agir autant de la cousine croisée patrilatérale (FZD) que de la cousine croisée matrilatérale (MBD), toutes deux appelées *teño*.

On remarquera également que Geraldino semble mettre, de façon surprenante, dans « le même panier » les sœurs et les cousines croisées, qui sont désignées comme des personnes de l'entourage proche d'un homme, auprès desquelles celui-ci se doit de garder ses distances, ce qui explique dans le cas de l'intéressé, le peu d'intimité entre lui et sa future épouse, Anunciata, pourtant une « cousine » tukano de la très proche de communauté de Caruru, issue d'un groupe avec lequel les Tuyuka de São Pedro entretiennent des liens étroits (politiques et matrimoniaux, rituels, économiques). Evidemment, les raisons de la distance vis-à-vis de la sœur semblent différer de celle vis-à-vis de la cousine croisée, qui est une épouse potentielle. Ainsi, dans le cas de la sœur, celle-ci est gardée à distance car c'est une parente vouée à « passer dans le camp » des affins, tandis que dans le cas de la cousine croisée, c'est l'inverse, une affine qui potentiellement passera « dans le camp » des parents consanguins. Dans le cas du mariage de Geraldino, celui-ci met toutefois en valeur une

³¹³ À propos de la préférence pour le mariage avec la cousine croisée patrilatérale dans le cas des Tuyuka, Cabalzar souligne que « selon la terminologie de parenté tuyuka, le mariage prescrit est celui avec la cousine croisée. Plusieurs auteurs ont souligné une préférence spéciale pour la cousine croisée patrilatérale. Jean Jackson (1977 : 88) et C. Hugh-Jones (1979 : 82-7) observent que pour les Bará et Barasana respectivement, la cousine croisée patrilatérale (assimilée à la bilatérale) est distinguée terminologiquement de la cousine croisée matrilatérale. Kaj Århem (1981 : 186) affirme qu'il n'y a ni distinction terminologique ni préférence pour un type particulier de cousine croisée chez les Makuna ; il ne prend pas en compte, ainsi, la possibilité évidente de distinguer les cousines croisées au moyen de termes descriptifs qui, soit dit en passant, est la manière qu'emploient pour ce faire les Bará, Barasana, Tuyuka etc. C. Hugh-Jones (1979 : 82) montre que, pour les Barasana, le même terme est employé pour la cousine aussi bien patri que bilatérale, mais qu'il existe un "idéal que la compagne soit une fille de la sœur véritable du père, classée dans la sous-catégorie *mekaho mako*" (*ibidem* : 85). L'auteure signale également un idéal d'échange de sœurs et, dans ce cas, la situation se présenterait comme un échange de cousines bilatérales généalogiques. Les Tuyuka justifient la préférence pour la cousine croisée patrilatérale en disant qu'elle a été élevée par la sœur du père et, pour cela, peut être considérée comme une personne plus familière et de confiance, avec qui l'on a plus de choses en commun » (2009 : 288-289). À la suite de cette explication, Cabalzar présente un tableau intitulé « catégories terminologiques de provenance des femmes mariées à des hommes tuyuka » du haut Tiquié (*idem*), où sont répertoriés 36 mariages, qui semble confirmer le fait que parmi les alliances prescrites, les mariages avec la cousine patri ou bilatérale seraient en proportion nettement plus importante (47%) en comparaison des mariages avec la cousine croisée matrilatérale (11%).

certaine forme de proximité avec cette cousine qu'il « connaît bien », même s'ils ne sont pas intimes. En opposant deux termes (se connaître et être intime ou s'aimer), Geraldino énonce une dichotomie entre deux types de relations, la première, sans affects, implique un respect, lié à la *considération*, c'est-à-dire à la conscience et à l'application de l'étiquette des relations de parenté tandis que la seconde inclut l'affect.

Mais quels seraient les risques, les dangers d'une trop grande intimité entre cousins, et de façon plus générale entre jeunes hommes et femmes ? Geraldino n'insinue-t-il pas, en employant ces termes, que dans le cas de São Pedro et Caruru, les cousins et cousines – croisés mais aussi parallèles, dans un contexte où les jeunes « ne connaissent plus les *considérations* » – seraient trop proches, trop intimes ? Ces relations de trop grande intimité mèneraient ainsi à des relations amoureuses (« *namoros* ») à la mode des Blancs qui, si elles se déroulent entre « cousins légitimes » ne poseraient a priori pas problèmes, mais qui bien souvent ont lieu entre des partenaires dans une relation « incorrecte » voire « incestueuse ». La réserve que « les anciens » s'efforçaient de faire respecter dans les relations entre jeunes hommes et femmes, d'une manière générale – qui s'accompagne d'une grande timidité³¹⁴ dans l'expression des affects entre hommes et femmes encore très marquée au moment de mon enquête – ne viserait-elle pas, avant tout, à limiter le risque de mésalliances pouvant déboucher sur de graves conflits, et à assurer que les alliances matrimoniales soient supervisées par les « parents » au sens large ?

Sur l'autre versant des relations *cross-sex* mis en exergue par Geraldino, à savoir la relation frère-sœur, les dangers d'une trop grande intimité semblent plus évidents. En effet, l'idée que des sœurs qui resteraient à la communauté auprès de leurs frères, au lieu de se

³¹⁴ Cette timidité attire facilement l'attention d'un observateur extérieur à la culture tuyuka, mais est parfois également commentée par les hommes et les femmes tuyuka eux-mêmes, comme dans le discours de Geraldino retranscrit et commenté plus loin (**chapitre 11**). Du point de vue des valeurs et des normes propres à la socialité autochtone, celle-ci ne doit cependant pas, à mon sens, être conçue comme une particularité individuelle, ni comme un défaut. Au contraire, elle est à mon sens l'expression comportementale de la « honte », une composante importante des relations de parenté chez de nombreux peuples amérindiens des basses terres d'Amérique du Sud, valorisée dans le sens où elle correspond au respect d'une certaine réserve et d'un respect entre personnes liées par affinité (notamment beau-père – gendre, belle-mère – bru, voir, par exemple, De Vienne, 2012).

marier à l'extérieur comme menace à l'équilibre des relations de parenté au sein du collectif a un écho particulier dans le contexte de São Pedro, communauté où, lors de ma recherche de terrain (2016-2017), j'ai pu observer de grandes tensions se manifestant sous la forme de conflits violents lors des fêtes. Or, ces conflits entre femmes provoqués par la jalousie, semblent survenir dans de nombreux cas entre des femmes tuyuka mariées à la communauté avec des hommes yebamasã, affins co-résidents et leurs belles-sœurs, et des femmes d'ethnies non tuyuka mariées à leurs frères. La permanence des sœurs à la communauté se révélerait donc d'un potentiel conflictuel entre frères et sœurs, non pas par des conflits directs, mais par des conflits interposés impliquant notamment les sœurs et leurs belles-sœurs.

Dans le discours de Geraldino, le concept de *apemasõ*, femme d'un autre groupe linguistique, est conçu comme équivalent du concept de *teño* (cousine croisée, affine potentielle), mettant en évidence que ce qui importe avant tout dans la « règle de mariage » tuyuka n'est pas de se marier à une femme dans une position généalogique spécifique mais de se marier à une femme qui, de par son appartenance à un groupe « étranger », peut être considérée en tant que cousine, c'est-à-dire affine potentielle. Cette idée est très bien traduite dans l'échange qui suit, où Geraldino suggère « cousine » comme traduction de *apemasõ*.

Par ailleurs, un aspect révélateur du discours de Geraldino réside dans l'explication qu'il donne de l'existence potentielle de mariages entre Tuyuka. La probabilité que de telles alliances se produisent repose, selon Geraldino, sur la distance – au sens hiérarchique mais aussi au sens relationnel, celui de la qualité et de l'intensité des liens qui les unissent – existant entre deux sibs tuyuka, ainés et cadets, qui cohabitent au sein d'un même groupe local ou qui habitent des groupes locaux voisins. On touche ici au sens profond de la *considération* entre deux sibs « frères », qui idéalement implique une relation de proximité, l'intimité, et qui, dans le cas où elle est absente, ouvrirait la voie à la distanciation et l'affinisation du sib « frère », qui devient, à la limite, affin potentiel.

Dans le cas du haut Tiquié, c'est ce type de relation de distance entre sibs tuyuka qui aurait mené un mariage entre un jeune homme *Opaya* et une jeune femme *Miño*. Ce mariage apparaît, en effet, dans un scénario où des segments de sib d'un groupe dispersé, de « basse hiérarchie » (*Miño*) et n'ayant pas, en apparence, de relation historique de coopération rituelle ou économique vis-à-vis du sib de « haute hiérarchie » dominant ce territoire (*Opaya*), à la différence d'autres groupes comme les *Dasia*.

Geraldino exprime, ainsi, une sorte de théorie native de la relationnalité, qui tourne autour des concepts de « *considération* » et d'intimité « *intimidade* »³¹⁵. En effet, l'idée est ici que le risque de mariage endogame est fort quand il y a cohabitation entre sibs ou segments de sibs distincts d'un même groupe linguistique qui ont des relations distantes, allant à l'encontre de l'idéal de solidarité et de cohésion entre frères.

Ainsi, une situation où des personnes de clans distincts et distants du point de vue de la séniorité ou de la préséance ne sont pas liés par une forte solidarité agnatique induirait l'apparition de mariages endogames, de par un processus d'affinisation des consanguins. Ce nouveau type d'alliances matrimoniales, entre personnes du même groupe linguistique mais appartenant à des clans séparés par une grande distance « hiérarchique » correspond à l'idée de mariage des sibs aînés à leurs « grands-pères », qui a été évoquée dans les chapitres précédents (**chapitres 8 et 9**).

³¹⁵ Je n'ai pas eu l'occasion de questionner mon interlocuteur sur la traduction de ce concept en langue tuyuka, ce qui pourrait apporter de nouveaux éléments à la réflexion.

3) Relation conjugale et relations de genre

La relation conjugale comme processus de familiarisation et de consanguinisation : alimentation, boisson et langue

Dans la troisième partie du présent chapitre, il sera question de la relation conjugale, composante importante de l'univers que nous avons défini comme celui du mariage. La conjugalité est un thème peu présent dans les ethnographies sur les peuples amérindiens³¹⁶, malgré l'importance que cet univers relationnel représente vis-à-vis de la compréhension des relations de genre, mais aussi des relations d'affinité, du processus de familiarisation, et donc d'une relationnalité caractéristique du mode de pensée et de vie amérindien. Dans un article récent, Kelly et Matos soulignent que « l'analyse de Gow sur les relations conjugales chez les Piro du bas Urubamba est, sinon la première, du moins une des plus claires et fines descriptions de cette relation [la relation conjugale] en termes de considération réciproque, ou d'un "penser à l'autre" : les actes d'un époux ou d'une épouse sont fréquemment décrits comme dirigés envers le conjoint, comme s'ils étaient exécutés parce que l'agent était en train de penser à sa compagne ou à son compagnon » (Gow, 1991, cité par Kelly et Matos, 2019 : 394). On verra plus loin que chez les Tuyuka, la relation de « prendre soin », d'attention réciproque propre à la conjugalité, caractérisée, selon Kelly, par le fait de « prendre le conjoint comme cause de l'action » (Kelly et Matos, 2019 : 394) se manifeste notamment par la pratique des incantations (*basese*) protectrices et de guérison de l'homme envers son épouse.

Dans son ouvrage, Lasmar aborde la question de la conjugalité chez les peuples du Vaupés. L'auteure limite cependant son approche à la question de la division sexuelle du travail, qui selon elle, fournit, chez les populations amérindiennes, « la matrice symbolique pour la constitution des identités sexuelles » (Lasmar, 2005 : 115). Selon Lasmar, « un des signes les plus éloquents de la bonne relation entre un mari et son épouse est la disposition

³¹⁶ Certains auteurs ont néanmoins produit des analyses fines de la relation conjugale dans le contexte des populations amérindiennes, notamment Gow (1991) chez les Piro et Taylor (2000) chez les Achuar. D'autres auteurs ont traité de façon remarquable la question des relations conjugales entre humains (chamanes) et non-humains (esprits) chez les populations amérindiennes d'Amazonie (Daillant, 1998, au sujet des Chimane) et dans une approche comparative (cas des Shipibo d'Amazonie péruvienne et des Inuit du Nunavut canadien, voir Saladin d'Anglure & Morin, 1998).

de chacun à remplir son rôle dans la division des tâches » (*idem*). Celles-ci consistent principalement, en ce qui concerne les femmes, aux activités de plantation, récolte et traitement du manioc amer pour faire du *beiju*, de la farine et du *caxiri*, qui, selon Goldman (1963 : 58), pourraient occuper une femme pendant neuf heures par jour.

Toujours selon Lasmar, « devenir femme sur le Vaupés signifie avant tout devenir la maitresse d'un jardin de manioc amer », la « mère de ses plantations » et il existe une « connexion pleine entre la cultivation du manioc et l'identité féminine », comme l'exprime le récit d'une femme tuyuka du nom de Catarina Borges, présenté et traduit par Flora Cabalzar, que Lasmar reproduit dans son ouvrage (*idem* : 116-118).

Les activités conçues comme exclusivement masculines sont la chasse et la pêche. Traditionnellement, les hommes sont également responsables de l'abattage des arbres et le brûlis des jardins récemment ouverts, ainsi que de la plantation du maïs, de la coca, du tabac, du poison de pêche et du *caapi*. En ce qui concerne la confection d'artisanat, traditionnellement, les femmes se dédient à la manufacture de la céramique et au tissage des fibres de *tucum*, tandis que les hommes confectionnent la vannerie, les objets en bois (pirogues notamment) et les ornements cérémoniels.

Lasmar poursuit au sujet de la construction de l'identité masculine et féminine, qui semble être intimement liée non seulement à des activités productives propres à chaque sexe, mais aussi à une vision du monde, une relationnalité et une socialité distincte selon le genre :

« Hommes et femmes ont des formes distinctes d'"être au monde" ; comme le suggère la phrase du récit de Catarina Borges : "eux, les hommes, ne sont pas comme nous, les femmes, nous avons des cœurs différents". Cela ne signifie pas seulement qu'ils ne réalisent pas les mêmes activités productives, mais aussi qu'ils ne ressentent pas les mêmes sentiments envers la vie. Préparée dès le plus jeune âge à vivre loin de ses parents, la femme a dans les jardins, dans le mariage et dans les enfants sa source de plaisir et d'estime de soi » (Lasmar, 2005 : 118-119).

Comme d'autres auteurs (C. Hugh-Jones, 1979, Chernela, 1993, Cabalzar, 2009) Lasmar souligne l'aspect fondamental de la relation entre la belle-mère et sa bru, qui très souvent, lors de la période initiale du mariage où la jeune femme réside chez ses beaux-parents,

comporte un fort potentiel de conflit, ce qui influence le couple à s'établir dans leur propre maison et à ouvrir leurs propres jardins. Lasmar conclue que :

« La division sexuelle du travail et les significations culturelles dont elle est imprégnée occupent, donc, un espace privilégié dans la forme dont sont structurées les relations entre mari et femmes sur le Vaupés, depuis le début du mariage jusqu'à sa stabilisation. [...] La nature de la relation conjugale sur le Vaupés a été ici caractérisée principalement par la complémentarité et par l'interdépendance entre les époux. [...] Quelque chose qui relève d'une "éthique silencieuse de complicité" constitue le socle des interactions entre le mari et sa femme dans la sphère publique³¹⁷ » (Lasmar, 2005 : 120-122).

Dans la lignée de Lasmar, la présente réflexion sur la conjugalité chez les Tuyula sera sensible à la question de la division sexuelle du travail, dans une perspective diachronique. Cependant, d'autres aspects apparaîtront comme centraux dans la relation conjugale, comme les soins mutuels et le processus de familiarisation entre les époux.

Plusieurs éléments propres à la vie conjugale sont déjà apparus dans les récits de mariage et les commentaires autochtones à ce sujet commentés jusqu'à présent. Ainsi, dans les événements menant au mariage tels qu'ils ont été narrés par mes interlocuteurs, on a noté l'importance de moments de « tests », lors desquels le succès potentiel de l'union et de la vie en commun de l'homme et de la femme ayant l'intention de se marier est déterminé par des actions de soins mutuels, ainsi que d'offrande, de préparation d'aliments et de boisson venant de la femme autant que de l'homme. La préparation et l'offrande d'aliments et de boisson, en particulier les aliments à base de poisson (*quinhãpira*, *mujeca*) et les aliments issus du manioc (*beiju*, farine de manioc), la bière de manioc mais aussi le *mingau* et la *manicuera* de la part de la femme envers son futur époux sont peut-être les marques les plus importantes du succès de la nouvelle union et de la vie conjugale qui débute (voir **figures 12** et **13** ci-dessous).

³¹⁷ Cette formulation choisie par Lasmar pour caractériser l'attitude des couples mariés en public renvoie au « comportement discret des couples » observé par l'auteure : « mari et femme n'échangent pas de caresses, se touchent rarement. Ils ont l'habitude de s'asseoir séparément lors des événements collectifs, et quand ils vont ensemble aux jardins, ils ne marchent pas côte à côte mais en file indienne » (Lasmar, 2005 : 122).

Un autre acte que l'on pourrait identifier en quelque sorte comme l'unique manifestation cérémonielle du mariage, préalable à ces échanges venant de la femme et dirigés à l'homme, est l'offrande par l'homme de poisson ou de gibier à la femme avec laquelle il souhaite se marier (voir la **figure 12** ci-dessous et le récit de la vie de l'oncle João, *infra*). Cette offrande de poisson est tout à la fois preuve de la qualité de bon pêcheur et de futur pourvoyeur de protéines animales du mari envers sa femme et ses enfants – de même que la femme prouve ses qualités de « travailleuse » et de bonne cuisinière par les offrandes d'alimentation (voir **figure 13** ci-dessous) et de boisson, cités ci-dessus – et acte visant à obtenir de la femme une réponse quant à son intention d'accepter la future vie conjugale.

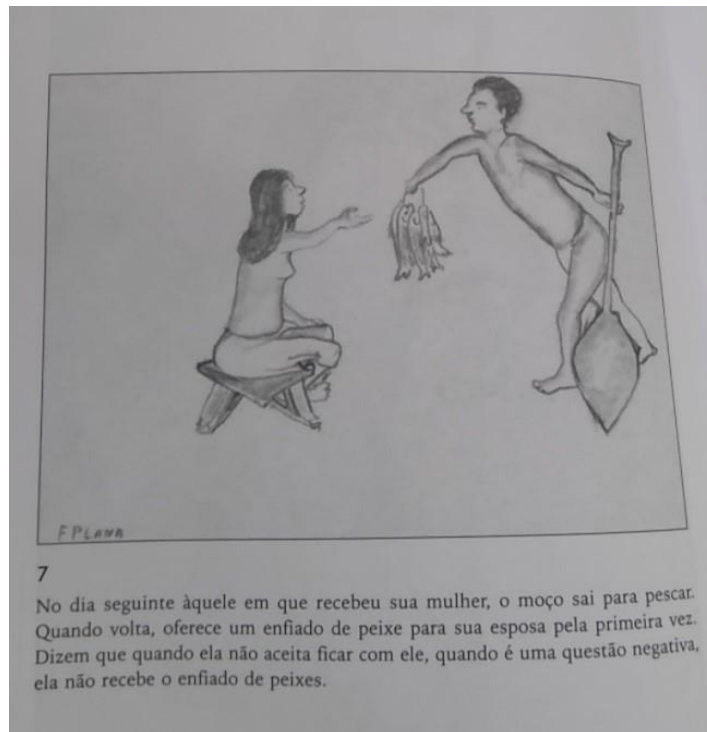


Figure 12 : dessin de F. Lana. « Le jour suivant celui où il a reçu sa femme, le jeune homme part à la pêche. Au retour, il offre un lot de poisson à son épouse pour la première fois. On dit que quand elle n'accepte pas de se marier avec lui, elle refuse le poisson » (Lasmar, 2005 : 138).

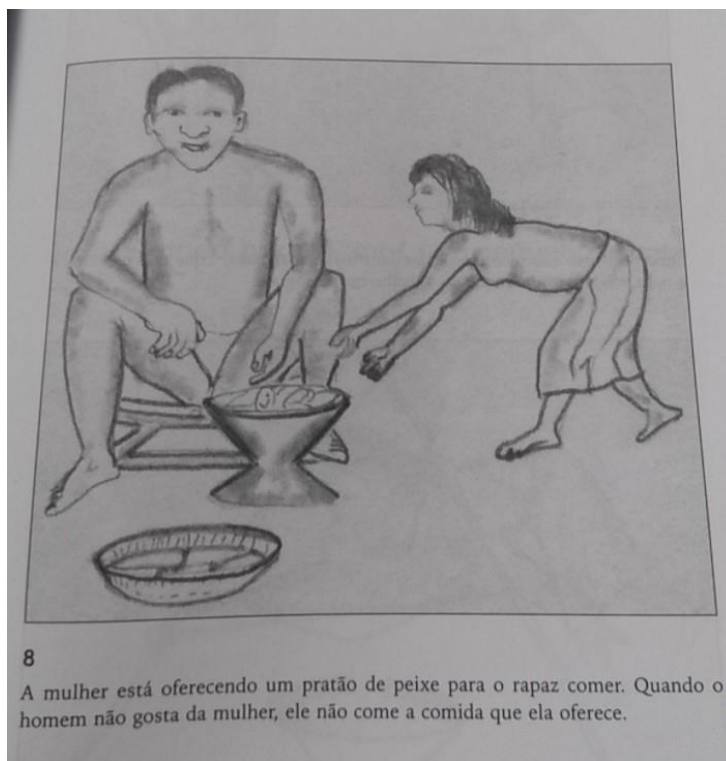


Figure 13 (ci-dessus) : dessin de F. Lana. « La femme offre un grand plat de poisson à manger au jeune homme. Quand la jeune femme ne plait pas au jeune homme, ce dernier refuse la nourriture qu'elle lui offre » (Lasmar, 2005 : 138).

En effet, l'offrande de poisson de l'homme à la femme est apparue dans de nombreux récits de mariages anciens et récents, même dans le cadre urbain³¹⁸, comme un moment décisif scellant la future union, dans le cas où la jeune femme accepte l'offrande de poisson et le cuisine. Les soins mutuels, comme le fait pour la femme de laver le linge de son futur époux et, du côté masculin, la réalisation d'incantations (*basese*) visant à protéger l'intégrité physique et spirituelle de son épouse, à garantir sa santé et sa fertilité, ou au contraire à interrompre cette dernière provisoirement ou définitivement, sont d'autres aspects relationnels qui marquent la conjugalité.

Un autre point fondamental, au centre de la relation conjugale propre aux peuples tukano oriental – à plus forte raison entre personnes issues de groupes linguistiques distants, du point de vue géographique et de la langue – mais aussi, d'un point de vue politique, pour toute relation conjugale où la règle d'exogamie linguistique a été suivie, concerne la question

³¹⁸ Voir à ce sujet le récit de mariage d'Alexandre dans mon travail de mémoire (Richard, 2012).

de la langue. En effet, la relation conjugale – en tant qu’une des formes de la relation d’affinité et en tant que relation de familiarisation et d’apprivoisement mutuel – passe par un apprentissage progressif de la langue de son époux par l’épouse, et vice-versa, participant d’un rapprochement entre les époux au moyen d’une communication processuelle, s’établissant au cours des années, dans une forme de consubstantialisation qui n’implique pas seulement l’échange d’aliments et de substances, mais aussi l’échange linguistique.

Ce n’est pas par hasard si, comme l’exprime une forme d’humour récurrente chez les Tuyuka³¹⁹, l’idée de « mordre la langue d’une femme » signifie tout à la fois un contact érotique, un échange de salive et un échange linguistique permettant à un homme d’apprendre la langue de femmes d’autres groupes linguistiques. Dans le contexte de peuples où le domaine du « souffle », lié au contact de la bouche et au son produit, est au centre d’actions rituelles, cosmologiques et chamaniques fondamentales : jouer des flûtes sacrées ou d’autres instruments comme la flûte de pan, « souffler » en tant qu’acte de sorcellerie des chamanes, le motif mythique du souffle/son originel produit par le « grand-père de l’univers » en tant qu’acte de création ; il n’est pas étonnant que l’idée du contact des langues – sous sa forme la plus physique et matérielle (échange de salive) aussi bien que sous sa forme d’apprentissage linguistique réciproque, composante centrale des relations d’affinité – soit au cœur de la relation conjugale.

Cette dernière est en quelque sorte l’expression et le lieu où se jouent ces univers relationnels et cosmologiques primordiaux, dans un corps à corps où l’enjeu est le succès de la création d’une nouvelle génération, tout autant que le succès d’une nouvelle alliance cosmopolitique entre collectifs ou de la continuité d’une alliance déjà existante, et dans lequel l’intégrité physique de l’homme, de la femme, de leurs enfants et par extension consubstancielle de collectifs entiers est en jeu, car toujours sous la menace d’attaques ou

³¹⁹ Par exemple, lors d’une fête de boisson, des hommes tuyuka de São Pedro m’ont expliqué, au sujet d’un homme yebamasã de la communauté, que ce dernier savait parler hupd’ah parce qu’il avait « mordu la langue » d’une femme de cette ethnie. Dans le même esprit, lors d’une conversation où mes interlocuteurs tuyuka me questionnaient sur mes progrès dans l’apprentissage du tuyuka et que je leurs disais n’être encore qu’un débutant, ceux-ci m’ont affirmé qu’il suffisait que je « morde la langue » d’une femme tuyuka pour que j’apprenne leur langage.

de vengeance liées au « caractère conditionnel » (Journet, 1995) de la contribution des affins à la reproduction du couple et du collectif. La question de la langue – de l'apprentissage mutuel des époux de leurs langages respectifs et de leur communication ainsi que de la transmission de la langue paternelle et maternelle aux enfants – au-delà du fait qu'elle est tout à la fois une règle, un défi, une preuve et un objectif de la relation conjugale et qu'elle articule cette relation à un univers plus ample, qui se manifeste dans le rituel et du point de vue sociologique, est aussi un enjeu politique central des relations d'affinité, comme nous l'avons vu dans le **chapitre 8**.

Mais reprenons à présent le cours de nos observations et commentaires sur la relation conjugale. L'objectif sera ici de déceler – outre les éléments constitutifs de la relation conjugale qui viennent d'être mis en lumière (échanges d'alimentation, de boisson, de substances et linguistiques constitutifs, au niveau du couple et de ses enfants, des corps, des personnes, et de l'unité sociologique et cosmologique qu'ils forment de façon processuelle) – les aspects de la conjugalité qui ressortent du vécu et du discours natif, à travers l'analyse d'observations et d'entretiens réalisés sur le terrain. On abordera notamment les thèmes de la fertilité et des savoirs rituels masculins, de la division sexuelle du travail au sein du couple, et de la « morale conjugale » des Tuyuka.

Conjugalité, apprentissage et pratique des savoirs rituels masculins

Parmi les éléments caractérisant mariage et relation conjugale à toutes les époques, une question est apparue lors de nombreux entretiens, à savoir l'enjeu de la transmission des connaissances masculines (du père au fils, ou du beau-père au gendre) après le mariage d'un homme, les implications que les exigences de cet apprentissage ont sur la relation entre spécialiste rituel (*kumu*, *baseg#* ou *baya*) et son épouse, ainsi que l'importance que l'apprentissage et la pratique de telles connaissances peuvent avoir sur la vie conjugale dans la mesure où ils concernent la fertilité, la santé du couple et de ces enfants, et où les savoirs rituels d'un homme sont aussi l'affaire de son épouse, dont le comportement et la participation sont indispensables au bon apprentissage et à la bonne pratique rituelle de son conjoint.

Lors d'un entretien avec Cecilia, celle-ci parle de son père, et de la transmission des savoirs entre père et fils. Elle me confie ses impressions, en tant que femme, vis-à-vis des savoirs rituels masculins et des processus liés à leur apprentissage. Lorsqu'elle était jeune (années 1970), elle a vu son père prendre le *caapi*. Elle a vu des hommes devenir fous à la suite de la prise de *caapi*, car ils n'avaient pas respecté le jeûne. Elle affirme que l'homme qui souhaite apprendre doit suivre les règles, faire le jeûne, il devient alors maigre, et ainsi il valorise ce qu'il a appris. Cecilia m'explique que le père transmettait ses savoirs seulement à son fils, car il avait souffert pour acquérir ces connaissances. Elle poursuit en insistant sur le fait que l'homme qui apprend et pratique ce type de savoirs doit « oublier qu'il a une femme », et son épouse, de son côté doit comprendre et accepter que le *basegu* doive se comporter ainsi.

Julião, présent au moment de l'entretien confirme les propos de Cecilia et ajoute que la femme doit valoriser ces savoirs, et accepter les périodes où le sexe est interdit. Cecilia me relate ensuite comment le beau-père d'Agostino (père de Cecilia) a invité son gendre à boire le *caapi*. Agostino y est allé, et il a eu des visions. Selon les mots de Cecilia, c'était le beau-père qui supervisait/contrôlait (*controlava*) la prise du *caapi*³²⁰. La vision qu'a reçu Agostino était celle d'une gourde d'*ipadu*, mais un homme présent lors de la prise de la boisson hallucinogène, « celui qui s'était assis en dernier », s'est emparé de la gourde, et il a été *kumu*,

³²⁰ Le récit de Cecilia révèle un aspect intéressant de la relation beau-père-gendre. Comme on l'a vu dans le récit de mariages d'hommes Tuyuka, il est possible d'identifier une composante uxori locale du mariage se traduisant par des périodes de résidence du gendre chez le beau-père au cours desquels il est de coutume que ce dernier participe à des expéditions de pêche avec ce dernier et avec ses beaux-frères. Dans le cas d'Agostino, à savoir celui d'un homme tukano marié à une femme tuyuka, il est intéressant d'observer la figure du beau-père tuyuka en tant que personne réalisant la transmission de savoirs et savoir-faire rituels pour son gendre, et en tant qu'organisateur de la prise de *caapi* qui révèle, par des visions, la spécialité rituelle qui sera le propre de chaque participant. L'apprentissage de tels connaissances a également lieu entre gendres tuyuka et beaux-pères tukano ou d'autres groupes linguistiques (yebamasã, bará, desana), sur le haut Tiquié tout comme sur le haut Papuri.

tandis qu'Agostino a reçu, quant à lui, une « petite gourde » et a donc appris à faire les incantations (*benzer*) de toutes les maladies (rôle du *basegɥ*)³²¹.

Dans deux entretiens réalisés avec des femmes au sujet de leur mariage (Raimunda, Cecilia), on a pu noter l'importance que celles-ci ont donné au « statut rituel » de leur époux, plus particulièrement à son appartenance clanique, à son « rang », mais aussi à ses connaissances rituelles et à son statut de spécialiste (*kumu*, *basegɥ*, *baya*, *yai*). Ce fait nous indique que les fonctions de spécialistes rituels masculins ont une grande importance dans le cadre du mariage et du point de vue féminin, et ce pour plusieurs raisons. En effet, si les qualités de « travailleur » – celles de bon pêcheur et chasseur, ainsi que les capacités de confection d'artisanat (couleuvre pour presser les racines de manioc, tamis pour égoutter la pâte de manioc, paniers pour entreposer le *beiju*, éventail pour attiser le feu et retourner les galettes de manioc) indispensables au travail féminin de transformation du manioc – sont (ou du moins étaient) hautement valorisées par les femmes et par leurs parents dans le choix de leur futur époux et gendre respectivement, et étaient particulièrement évaluées lors de la phase d'observation précédant la vie conjugale, c'est également vrai pour les savoirs rituels masculins, de façon durable.

La connaissance des incantations (*basese*), mais aussi les savoirs liés aux danses et aux chants du *baya* sont hautement valorisés par une femme chez son époux, ce qui transparait dans les commentaires des épouses vis-à-vis des compétences de leur conjoint dans ce domaine. Par ailleurs, les savoirs et savoir-faire liés aux danses et aux chants appellent, plus particulièrement, des compétences réciproques chez l'épouse de ce dernier. La raison de cette valorisation des savoirs rituels masculins ne réside pas uniquement dans le prestige que ces savoirs et les pratiques qui leurs sont associées confèrent à l'homme qui les détient, mais aussi et surtout dans le fait que les savoirs relatifs aux incantations sont de première importance dans le bien-être et le bon déroulement du cycle vital du couple et de leurs enfants. On pourrait presque dire qu'une bonne partie du savoir lié aux incantations existe

³²¹ Dans le discours de Cecilia, l'idée que les connaissances du *kumu* sont supérieures à celles du *basegɥ* (spécialiste d'incantation commun) ressort clairement dans la hiérarchie de taille entre les gourdes d'*ipadu* visualisées par les futurs spécialistes rituels par l'intermédiaire de la prise de *caapi*.

pour les femmes, et s'exprime avant tout dans le cadre de la vie conjugale et de la naissance et croissance des enfants (voir à ce sujet Oliveira, 2016).

On peut d'autant plus affirmer que ces savoirs s'adressent aux femmes si l'on considère le fait qu'une épouse de spécialiste rituel doit être connivente et complémentaire au processus d'apprentissage ainsi qu'à la mise en pratique des connaissances et savoir-faire de son époux dans ce domaine. En effet, le choix d'une épouse pour un spécialiste rituel ne se faisait pas au hasard. Les femmes de *baya*, notamment, se devaient d'être des spécialistes de chant et de danse (*y#go*³²²), et se voyaient préparées dès leur plus jeune âge pour cette fonction qui leur a été attribuée au moment de la cérémonie de réception de leur *baserige wame*. De même, comme j'ai pu l'observer dans le cas d'un connaisseur rituel de la communauté d'Asunção do Igarapé Onça, les femmes de *kumu* ou de *baseg#* se trouvent souvent aux côtés de leur époux quand il récite des incantations, notamment dans le cadre des discussions entre hommes au crépuscule avec consommation d'*ipadu* ou bien dans un cadre plus privé où le couple est seul, et dans certains cas acquièrent elles-mêmes certaines connaissances dans ce domaine, qu'elles pourront éventuellement mettre en pratique après la mort de leur conjoint ou même de son vivant.

La conjugalité au quotidien : division du travail au sein du couple, socialité et parenté des scènes de la vie quotidienne

J'évoquerai à présent des observations faites en 2017, alors que je résidais à Santa Cruz do Inambu chez Narciso, un homme tuyuka né au début des années 1980 et occupant la fonction de professeur, et sa femme Patricia, Tukana du haut Papuri colombien (voir **photos 45, 46 et 47**). Plusieurs faits intéressants ont attiré mon attention en ce qui concerne la division du travail dans le couple. Premièrement, de même que chez les autres couples de la communauté que j'ai accompagnés aux jardins, j'ai pu noter la participation très active de l'homme dans le domaine des tâches traditionnellement féminines, dans le cadre du travail des jardins (planter, récolter, porter les racines de manioc et les laver). De façon encore plus

³²² Voir la description faite dans la **partie II** de la présente thèse.

révélatrice, j'ai pu observer dans le cas du couple formé par Patricia et Narciso que ce dernier participait également à des tâches féminines qui – à plus forte raison que dans le cas des activités féminines aux jardins – sont habituellement réalisées uniquement par les femmes, à savoir le travail de transformation du manioc.

Ainsi, le professeur me dit que quand sa femme prépare la farine de manioc, il aide non seulement son épouse à porter le panier (*atura*) de manioc, mais aussi à torrifier la farine (même s'il reconnaît que, parfois, il la brûle). Il me dit également aider à presser les racines dans le *tipiti*. Ce fait – qui à première vue m'est apparu comme lié à une nouvelle division du travail dans le cadre de changements socio-culturels se révélant davantage dans le cas d'un jeune couple, qui plus est où l'homme a étudié en ville et exerce la fonction de professeur – ne serait toutefois pas propre à la génération de Narciso, ce dernier m'affirmant que son père lui aussi aidait son épouse à porter le manioc, à torrifier la farine et à aller chercher le bois pour le feu.

Deux points importants à relever ici concernant la division du travail dans le couple et son évolution. Premièrement, d'une manière générale, j'ai pu déduire des récits concernant le « temps des anciens », des discours de mes interlocuteurs concernant l'époque actuelle ainsi que de l'observation directe de la division des tâches chez les couples tuyuka des années 2010 qu'il semble y avoir, au fil des générations, une participation croissante des hommes dans les travaux qui sont considérés comme typiquement féminins (travaux des jardins et traitement du manioc, notamment). Toutefois il est difficile de dire à quel point cette participation est récente ou ancienne, et si elle est le résultat de changements socio-culturels ou bien liée à une logique de complémentarité et de collaboration propre à la relation conjugale amérindienne, de tout temps.

Le rôle joué par les professeurs et les autres hommes dans la division sexuelle du travail serait-il l'expression d'un changement dans les mentalités de genre impliqué par le contact à la ville, à l'éducation et au « monde des Blancs » ? La participation des hommes aux travaux féminins dans le cadre du couple est en tout cas, à mon sens, un des indices d'un principe de symétrie dans les relations de genre qui définit la sphère conjugale, qui s'oppose sous de

nombreux aspects aux relations de genre telles qu'elles s'expriment dans le cadre collectif, rituel ou non.

Le cas de Narciso pose toutefois la question de la spécificité des couples où l'homme est professeur. En effet, les hommes occupant cette fonction sont souvent l'objet de critiques de la part des autres hommes de la communauté en raison de leur supposée piètre qualité dans le domaine des activités cynégétiques. Que ces critiques soient ou non fondées, le fait est que les professeurs disposent de moins de temps pour se dédier aux activités de pêche et de chasse, et qui plus est leur salaire leur permet de fournir la famille en aliments (protéines) provenant des marchandises achetées en ville. Dans un tel contexte, de façon générale, la participation accrue des hommes professeurs aux tâches féminines pourrait être la conséquence logique d'une plus grande disponibilité de ces derniers en raison du moindre temps passé à la pêche ou à la chasse. Le cas de Narciso est révélateur, car il réalise des activités habituellement définies comme exclusivement féminines : la « torréfaction » de la farine de manioc, ainsi qu'à certaines occasions la cuisine. Comme le signale bien Oliveira (2016), les hommes ayant étudié ou fréquenté la ville ou le travail dans l'orpaillage ou auprès des missionnaires sont aussi souvent « spécialistes » dans la cuisine des aliments « des Blancs », et j'ai pu remarquer chez les Tuyuka que les hommes bons cuisiniers revendiquent fièrement cette aptitude.

Cependant, pour ne pas faire de généralisation rapide, il me semble important de souligner, encore une fois, l'importance souvent négligée des singularités dans le comportement et les façons de penser des amérindien.ne.s, et ce, de tout temps. En effet, comme le montre le cas du père de Narciso, mais aussi de certains hommes tuyuka n'étant pas professeurs et participant de façon active aux tâches conçues comme féminines, il me semble que l'équilibre dans la répartition des tâches au sein du couple ne peut être conçue comme déterminée par des facteurs comme la fonction de professeur, le niveau d'études ou le contact à la culture exogène de chacun des deux conjoints. Plutôt, cette répartition devrait être conçue comme le résultat d'une articulation entre des aptitudes spécifiques à l'homme et à la femme au sein d'un couple spécifique – l'habileté de l'homme à la pêche et à la chasse,

dans la confection de vanneries et de pirogues ; l'habileté de la femme en tant que « travailleuse » dans les jardins et pour la transformation du manioc et autres produits des jardins – qui influe sur le temps passé par chacun d'eux à ces activités et la contribution relative aux activités productives du couple, mais aussi au caractère et à la personnalité de l'homme et de la femme, et ce quelle que soit l'époque.

Une seconde observation, faite également chez Narciso et Patricia, viendra compléter le fil de la discussion sur la division sexuelle du travail au sein du couple, ainsi que sur les rapports de genre au quotidien. Un après-midi tranquille à Santa Cruz do Inambu, alors que je me trouvais à la maison du professeur Narciso, le frère aîné de ce dernier, Pedro accompagné de son épouse, qui habitent une maison voisine, sont venus rendre visite à Narciso et Patricia. Alors que les deux couples discutent, Patricia et Narciso poursuivent l'activité débutée depuis quelques minutes, pour laquelle la jeune femme assiste le professeur dans le travail de l'*arumã* (*Ischnosiphon ovatus*, plante de la famille des marantacées) en vue de la confection d'une pièce de vannerie : Patricia divise les roseaux en quatre, puis Narciso sépare, pour chaque quart de tige ainsi obtenu, la paille de la chair, cette dernière étant jetée. Auparavant, les enfants du couple avaient, eux aussi, apporté leur contribution au travail en aidant à racler la « peau » verte des tiges.

On observe, là encore, un fait qui – en contraste avec les descriptions classiques des ethnographies portant sur les populations du haut Rio Negro, et parallèlement à ce qui a été observé au sujet de l'aide des hommes pour les tâches féminines – vient apporter un regard nouveau et plus nuancé sur la division sexuelle du travail au sein du couple et sur les rôles de genre dans l'univers conjugal. En effet, au regard de cette scène anodine de la vie quotidienne du couple, les activités masculines et féminines n'apparaissent pas si nettement divisées, avec une participation aussi bien de la femme, et même des enfants, à des tâches masculines que de l'homme à des tâches féminines. S'il semble que ce fait soit plus particulièrement observable chez les plus jeunes couples et à plus forte raison chez les couples où un des deux époux (ou les deux) ont reçu une instruction plus longue (études supérieures) chez les « Blancs », il n'est en rien évident d'affirmer que ce phénomène serait le fait de changements

récents dans les rapports de genre ou le résultat de nouvelles valeurs et pratiques nées du contact à la ville et au système éducatif national (Brésil ou Colombie).

Le monde des Blancs est, par ailleurs, une source d'inspiration pour des comportements machistes de la part des jeunes notamment, et il me semble que de nombreux aspects qu'on pourrait qualifier d'égalitaires dans les rapports de genre ne sont pas exogènes mais font partie de l'harmonie des relations de parenté au cœur des valeurs et pratiques autochtones, transmises depuis des générations dans les discours des anciens aux plus jeunes, hommes et femmes, à travers les « conseils » proférés durant la période d'initiation masculine et féminine (voir à ce sujet l'étude détaillée de M. Oliveira, 2016). De plus, au quotidien, dans les visites informelles entre couples de proches parents (ici entre frères et leurs épouses), hommes et femmes discutent très librement, sans que les étiquettes de genre ne soient marquées, au contraire de ce que l'on observe lors des grandes réunions collectives comme les rituels ou les rassemblements autour de la *quinhãpira* (voir **partie II** de la présente étude).

La parole des hommes et des femmes n'est pas l'objet, dans le contexte domestique, d'un ordre de préséance de genre, les hommes se montrant au contraire parfois plus effacés que les femmes. Les personnes des deux sexes parlent à haute voix, rient, comme toujours dans une atmosphère allègre et légère, où les enfants jouent à proximité, et où l'on réalise en discutant des tâches comme la vannerie ou le travail du manioc (épluchage, râpage, etc.). Ces petites réunions informelles quotidiennes, qui ont lieu selon le type d'activité à l'avant des maisons où à l'arrière, dans la cour ou dans la cuisine (maison séparée), auxquelles peuvent s'agréger des « parents » plus ou moins distants en visite à la communauté, et qui sont plus fréquentes et intenses dans les périodes précédant une fête, sont très peu étudiées dans les écrits anthropologiques. Elles forment pourtant le cœur des relations de parenté au sein de la communauté, moments durant lesquels se font des attentions et des soins corporels mutuels au sein des couples.

Un petit traité de morale de la relation conjugale tuyuka du point de vue masculin : le récit de la vie de l'oncle João

Lors d'une discussion avec Mandu, un homme tuyuka de la communauté de Santa Cruz do Inambu, celui-ci m'a fait le récit de la vie amoureuse et conjugale de son oncle João. Il a ainsi évoqué la façon dont ce dernier dansait et séduisait ses « amoureuses » (*namoradas*), le rapt de sa femme, son mariage avec ses deux épouses qui ont été victimes de la sorcellerie (*sopro*), et les coutumes des anciens en matière de mariage. Mandu a conclu son récit en évoquant la situation depuis les années 1960 : l'évangélisation et les « coutumes des Blancs » se sont imposées dans la forme du mariage tuyuka. Néanmoins, si l'histoire de l'oncle João apparaît comme l'expression de la « morale conjugale » tuyuka du point de vue masculin et dans le cadre du mode de vie et de pensée des anciens, ce récit, fait par son neveu, montre à quelle point João a transmis à Mandu cette morale conjugale.

Le vieil oncle João avait deux femmes, il habitait dans la maloca. Les jours de *caxiri*, tandis qu'il jouait du *cariço*, sa première femme riait avec d'autres hommes. João restait assis tranquillement, à fumer et manger de l'*ipadu*. Un jour, le vieil oncle João a dit à Mandu : « si ta femme se fâche, il ne faut pas se disputer avec elle. Il faut prendre ta canne à pêche [*caniço*], et ton épervier [*puçá*], et partir à la pêche. Si elle se fâche, il faut s'en amuser. Car si on se dispute, elle devient furieuse. »³²³. Il a poursuivi en le prévenant qu'on ne peut pas frapper sa femme devant les gens, car on s'expose à la honte. João demandait en plaisantant à sa nièce, la sœur cadette de Mandu : combien d'amoureux as-tu ? Trois ? Il disait que lui avait eu cinq amoureuses. Il jouait cinq morceaux de musique (*partes de musica*) de flûte de pan. Il avait un peigne, un foulard, un miroir. Il attachait le foulard sur sa tête, à son bras ou à son cou. Les femmes qui dansaient avec lui emportaient le foulard, le miroir. Puis il dansait avec une autre. Sa première femme était Tukana, sa seconde était Tatuyo. La première femme est morte sans avoir d'enfant. On lui avait fait une incantation lors de la première menstruation, on lui a envoyé un *souffle* pour qu'elle n'ait pas d'enfant. La seconde, une Tatuyo du Yapu, a eu trois enfants, mais ils moururent à l'accouchement ou peu après. Puis, on lui fit une incantation et elle n'eut alors que des filles, les garçons

³²³ « se a mulher ralar, não pode discutir com ela. Tem que pegar caniço, puçá, e ir na pescaria. Se ela ralar, ache graça. Se discutir, ela fica brava ».

moururent, tous, à cause du *souffle*. Ceux qui faisaient le *souffle* étaient les « parents » de la femme (ses oncles, ses cousins).

Mandu me raconte ensuite comment João a « obtenu sa femme » au temps où on capturait les femmes (« *tempo que agarrava* ») :

Ce furent José (père de Maximiliano) et Waldemar qui sont allés « prendre de force » la femme de João, alors qu'elle avait entre 12 et 14 ans. La jeune fille était forte, et durant la capture Waldemar a reçu des coups. À l'époque, les hommes prenaient les jeunes filles à l'aube, quand elles se baignaient. Après la capture, ils faisaient la demande aux parents. Quand son fils aîné était en âge de se marier, le père recherchait une communauté où il y avait une jeune fille à « demander ». Les anciens faisaient n'importe comment³²⁴.

Mandu poursuit sur le mariage des anciens :

On amenait la jeune fille au jeune homme, il allait pêcher et une semaine après son arrivée, il lui donnait le poisson. Elle cuisinait et apportait la nourriture au centre de la maison, invitait les « parents », et devenait ainsi « maîtresse de maison » [*dona da casa*³²⁵]. C'est à l'arrivée du père Dom João Marchesi, dans les années 1960, qu'a débuté l'évangélisation, et qu'on a commencé à faire des mariages. Depuis, la capture n'existe plus. Lors des fêtes de *caxiri*, on apporte l'amplificateur, on danse, et on sort ensemble (*namora*), c'est la « coutume du Blanc ». À Santa Cruz, seuls deux hommes de la génération de Mandu, Pedro et Fransisco, se sont mariés à leur cousine.

Le récit de la vie de l'oncle João fait par Mandu concentre plusieurs thèmes fondamentaux à l'esthétique du mariage, des relations de genre et de la conjugalité des « anciens » tuyuka, qui est encore bien présente dans la pensée et les pratiques des hommes tuyuka d'aujourd'hui, dans les relations entre affins et entre hommes et femmes. En effet, la personnalité et la vie de l'oncle João sont l'expression de ce qui du point de vue masculin semble définir des aspects importants de la masculinité sous sa forme magnifiée : l'oncle João

³²⁴ « *os velhos faziam sem jeito* ».

³²⁵ La description de la capture de l'épouse et du processus de familiarisation de celle-ci, caractéristique des pratiques et des valeurs propres au « temps des anciens », dans lequel la *dona da casa* occupe un rôle central, ainsi que la comparaison aux mariages aux temps actuels est le thème de l'entretien retranscrit en **annexe 3**.

est un bon joueur de flûte de pan, ses qualités de musicien ainsi que l'usage qu'il fait d'objets manufacturés provenant des « Blancs » lui assurent le succès auprès des femmes.

Il a ainsi pu avoir deux épouses. Le succès de la relation conjugale avec ses deux épouses était dû à l'application d'une « morale conjugale » qu'il a transmise à son neveu : il n'éprouvait pas de jalousie envers elles quand elles « riaient avec d'autres hommes », et en cas de dispute, il préférait se mettre à distance en partant à la pêche, plutôt que d'affronter la colère de ses épouses. Les circonstances de ses mariages et leurs suites sont caractéristiques des dangers que représente la relation avec les affins : ses épouses sont toutes deux victimes d'actions de sorcellerie visant leur fertilité. Ainsi, la première épouse du fait d'un sabotage sous forme d'incantation, réalisé par les proches parents, est rendue stérile, tandis que la seconde, à cause de la jalousie éprouvée par les « oncles et cousins », est victime de sorcellerie (souffle) qui fait qu'elle ne donne naissance qu'à des filles.

Le récit de Mandu exprime bien, d'autre part, l'idée du mariage et de la vie conjugale en tant que processus durant lequel l'épouse, capturée chez des affins distants, passe progressivement du statut d'étrangère à celui de « maitresse de maison » (*dona da casa*³²⁶), c'est-à-dire de celui d'une belle-mère magnifiée qui, au côté du chef de maison (*wi mak*) occupe une place centrale dans la socialité du groupe local, notamment dans l'organisation des festivités et dans l'accueil et la familiarisation des nouvelles épouses. L'épouse d'un homme important (voir la figure de la *yugo*, épouse du *baya* décrite dans le **chapitre 7** de la présente thèse), à plus forte raison d'un chef de maison, en tant qu'ancienne « captive » devient en quelque sorte la garante du succès de l'intégration des nouvelles « captives » : elle veille à ce que les nouvelles épouses participent à la commensalité de la communauté où elles se marient, en préparant aliments et boissons non seulement pour ses beaux-parents

³²⁶ Je n'ai pas pu obtenir la traduction en Tuyuka de ce terme, employé par mon interlocuteur en portugais aussi bien dans la conversation retranscrite ici que dans l'entretien en **annexe 3**, ce qui rend nécessaire une investigation lors des prochaines recherches de terrain. Il semblerait cependant logique que, par symétrie au terme *wi mak* – littéralement « fils-de-la-maison », traduit par mes interlocuteurs tuyuka par l'expression portugaise « *chefe de casa* » ou « *dono de casa* » – le terme « *dona de casa* » puisse se dire en Tuyuka « *wi mako* » (littéralement « fille-de-la-maison »). Voir également l'entretien avec Higinio Tenorio (**annexe 5**) où celui-ci se réfère à la figure de la « femme publique » (*mulher publica*).

mais aussi pour l'ensemble de la communauté, à l'occasion de fêtes et de repas communautaires.

La maitresse de maison est ainsi une figure féminine qui correspondrait à ce que Sztutman (2012) identifie comme caractéristique de l'agentivité des personnages importants (chefs, guerriers, chamanes) chez les populations amérindiennes des basses terres d'Amérique du Sud, qui passe par un processus de « personnification » du pouvoir et de « magnification » de la personne, au sens de Strathern. Selon Kelly et Matos (2019 : 409), ces figures magnifiées, telles qu'elles sont pensées par Sztutman, se présentent : « quand le personnage contient un collectif et catalyse ainsi l'apparition d'une unité au travers de l'évitement ou de l'éclipsation d'une pluralité préalable ». Or c'est bien ce qui définit le rôle de la *dona de casa*, belle-mère magnifiée qui assure l'unité du collectif où elle s'est mariée en veillant au bon déroulement de l'intégration des nouvelles épouses issues de groupes linguistiques étrangers.

Partie IV : Transformation des *considérations* : alliance, relations à plaisanterie et hiérarchie

Poderíamos também chamar essa cosmopolítica de um pensamento, ou de uma tradição intelectual: a tradição-tradução especificamente americana do pensamento selvagem. Para chamá-la “pensamento”, porém, é preciso que sejamos capazes de, imitando ao nosso modo os índios (que não é o modo deles), pensar o pensamento como algo que, se passa pela cabeça, não nasce nem fica lá; ao contrário, investe e exprime o corpo da cabeça aos pés, e se exterioriza como afeto incorporante: predação metafísica, canibalismo epistêmico, antropofagia política, pulsão de transformação do eu no outro.

Eduardo Viveiros de Castro, 2012 : 156-157.

Chapitre 11 Transformation des *considerations* chez les Tuyuka : terminologie de parenté, relations d'affinité et « hiérarchie »

Les mariages « incorrects » et la « fin » des *considerations* : la question de la transformation des relations d'alliance chez les Tuyuka

Au cours d'une conversation avec un homme yebamasã³²⁷ habitant de la communauté de São Pedro, j'ai pu entendre un discours qui m'a paru bien résumer la vision de beaucoup d'Amérindiens de la région à propos des mariages qui échappent à la règle de l'exogamie linguistique, caractéristique de la forme idéale d'alliance matrimoniale pour la grande majorité des peuples tukano orientaux résident de la région du haut Rio Negro. Pour se référer à un mariage entre un jeune homme et une jeune femme tous deux Tuyuka, l'homme a employé le qualificatif portugais de « *feio* » (laid), et l'a qualifié d'acte qui « *estraga* » (gâche) la vie en société des Amérindiens d'aujourd'hui, en brisant ce qu'il a désigné comme la « règle de l'Indien ». En faisant le récit de son propre mariage avec une jeune tuyuka de la communauté de Bella Vista, localisée sur la rivière Abiyu, dans la région des sources du Tiquié, en territoire colombien, l'homme a valorisé le caractère « correct »³²⁸ du mariage qui fut conclu avec une personne classée comme *teño*³²⁹. Par contraste, en parlant du mariage conclu entre un Tuyuka et une Tuyuka, le résultat est, selon ce même homme, la naissance

³²⁷ Voir l'entretien avec Marcos commenté dans le **chapitre 10**.

³²⁸ Mes interlocuteurs n'emploient pas, en règle générale, les concepts de « correct » et « incorrect » pour désigner les alliances matrimoniales, il s'agit là de catégories anthropologiques qui se doivent d'être éclairées au vu des concepts autochtones. En revanche, comme il sera exposé plus loin, des notions telles que celle de « légitimité », opposées à d'autres comme celle de « laideur » servent à distinguer, dans le discours émique, les mariages qualifiés respectivement de « corrects » et incorrects » du point de vue de l'analyse.

³²⁹ Terme désignant, dans la terminologie de parenté makuna, en référence et en adresse, la cousine croisée patrilatérale ou matrilatérale (FZD, MBD), que celle-ci soit une affine potentielle ou réelle (BW ou WZ). Dans la terminologie tuyuka, le terme *teño* existe, mais n'est employé, en référence, que pour désigner une affine réelle (BW ou WZ) (voir Cabalzar, 2009 : 278). Dans le cas de mon interlocuteur, celui-ci n'a pas épousé une cousine croisée du premier degré, mais plutôt une cousine croisée du second degré (MFBSD), qui est donc également considérée comme *teño*.

d'un enfant « pur Tuyuka », et aurait comme conséquence des problèmes dans les familles du couple, et qui « causerait la fin de la culture indigène » (*acaba com a cultura indígena*), selon les mots de mon interlocuteur.

Les termes utilisés par cet homme yebamasã pour parler de ce qui pourrait être désigné comme des modèles idéaux de mariage « correct » et « incorrect » sont intéressants sous plusieurs aspects. Une des expressions les plus significatives pour la question étudiée est l'usage du verbe « *estragar* » (gâcher) pour se référer au mariage entre deux jeunes tuyuka, ce verbe étant utilisé fréquemment en portugais par les Tuyuka pour faire référence aux actes de sorcellerie. Pour donner un exemple, en réponse à mes questionnements à propos du cas de plusieurs enfants d'une même famille décédés encore petits, mes interlocuteurs m'ont expliqué que la famille (plus précisément la mère) avait été la cible d'un « *estrago* », également désigné par le terme « *sopro* » (souffle), pratique de sorcellerie exercée par un chamane mal intentionné.

À la lumière de ces considérations linguistiques, il est possible de mieux entrevoir la vision et le sens donnés à ce type de mariage comme menaçant l'intégrité et le bien être des personnes qui se marient ainsi que de leurs proches parents, du point de vue du moins de certains mes interlocuteurs masculins de la communauté de São Pedro. Cependant, au-delà des idées énoncées dans le discours de l'homme yebamasã, la conséquence la plus importante des mariages « incorrects », du point de vue des Tuyuka et de leurs affins co-résidents de São Pedro, semble se traduire par une expression que j'ai pu entendre à de nombreuses reprises, également en langue portugaise : de telles alliances matrimoniales « mettent un terme aux *considérations* » (*acabam com as considerações*). Attardons-nous à présent sur la signification de cette expression du point de vue des Tuyuka et de leurs affins.

À partir du cas présenté ci-dessus, et d'autres observations et conversations sur le thème des mariages « incorrects »³³⁰ dans leur ensemble, qui semblent se produire avec une

³³⁰ Comme il a été exposé précédemment, la catégorie des mariages « incorrects », conçue du point de vue autochtone, ne se limite pas aux mariages entre personnes de même groupe linguistique, mais concerne également les alliances avec des affins non traditionnels comme les collectifs amérindiens tukano oriental considérés comme non mariables du fait qu'ils sont « fils de mère », c'est-à-dire dans une relation de co-affinité (voir à ce sujet C. Hugh Jones, 1979, K. Århem, 1981, A. Cabalzar, 2009), les

fréquence toujours plus accrue chez les Tuyuka depuis la présence permanente des missionnaires vers le milieu du XX^{ème} siècle, j'essaierai d'élaborer quelques pistes pour comprendre le sens de ce phénomène du point de vue natif, ainsi que ses implications au niveau des relations d'affinité et de consanguinité – domaines relationnels qui se doivent d'être pris avec précaution, en évitant de les employer sans prendre en compte les concepts émiques – ainsi que d'une façon plus ample et transversale sur les relations de genre.

Dans cette optique, je propose d'enquêter sur le sens de l'idée de rupture ou de transformation des *considerations* et de son lien avec les changements dans les modalités d'alliance du point de vue natif, et de façon plus ample avec les transformations dans les relations de parenté et la façon dont elles sont conçues. Le questionnement du présent chapitre portera donc sur le phénomène de transformation des *considerations* au sens terminologique, mais également au sens sociologique et surtout conceptuel. En effet, avant de s'interroger sur la transformation des *considerations* et le sens qu'elle revêt du point de vue des modes de pensée et des pratiques autochtones, il est indispensable d'enquêter sur le sens du concept de *considerations* lui-même.

1) *Considerations* et terminologie de parenté

Afin d'expliquer le sens du terme « *considerações* » (*considerations*), employé, en général, au pluriel par mes interlocuteurs tuyuka dans une conversation en portugais, ces derniers ont souvent évoqué comme synonyme le concept en langue tuyuka d'*akasuore*, traduit par le portugais « *respeito* » (respect). Selon les Tuyuka, les *considerations*, *akasuore* ou « respect » s'exprimeraient avant tout à travers la connaissance et l'usage, en adresse, des termes de parenté adéquats permettant à deux interlocuteurs de se situer respectivement dans leur univers social (voir la définition de ce concept donnée par Dutra présentée dans l'introduction de la présente thèse). Les *considerations* pourraient donc être conçues, à

collectifs Arawak, traditionnellement ennemis, ou encore les Nadehup et les non-amérindiens. L'analyse des alliances des sibs tuyuka faite au **chapitre 9** a permis de se faire une idée de la proportion que représentent ces différents types de mariages « incorrects » vis-à-vis de l'ensemble des alliances.

première vue, en tant qu'ensemble de termes, de référence et d'adresse, basé sur la terminologie de parenté tuyuka, de type dravidien, qui distingue deux univers relationnels principaux : premièrement, celui de l'agnation, qui comprend un aspect « hiérarchique », en vigueur entre personnes et collectifs liés par un lien à un ancêtre commun en ligne paternelle, tels que des frères « réels », un segment de sib, un sib ou un groupe linguistique. Deuxièmement, l'univers des personnes et des collectifs en relation d'affinité potentielle ou réelle. Un troisième domaine, celui des « fils de mère », se distingue comme spécificité des terminologies tukano orientales. Ci-dessous est reproduite la terminologie de parenté tuyuka du point de vue d'un égo masculin.

Tableau 32 : terminologie tuyuka en référence, ego masculin, source : Cabalzar (2009)

	Δ			○		
	X	//			X	
G+2	ñekʘ (FF,MF)			ñeko (FM,MM)		
G+1	mekʘ (MB)	bʘgʘ (FB)	pakʘ (F)	pako (M)	bʘgo (MZ)	meko (FZ)
e G0 y	mekomakʘ (FZS) mekʘmakʘ (MBS)	pakomakʘ (MZS)	souʘ (eB, FeBS) bai (yB, FyBS)	souõ (eZ, FeBD) baio (yZ, FyBD)	pakomako (MZD)	mekʘmako (MBD) mekomako (FZD)
e G-1 y	numiomakʘ (ZS)	sõmakʘ (eBS) baimakʘ (yBS)	makʘ (S)	mako (D)	sõmako (eBD) baimako (yBD)	numiomako (ZD)
G-2	parami (SS, DS)			parameu (SD, DD)		

Quelques commentaires s'imposent au sujet de la terminologie présentée ci-dessus, en dialogue avec les observations de Cabalzar (2009 : 263-282). Dans son analyse de la terminologie tuyuka, l'auteur se penche, notamment, sur la question des « interférences du régime de descendance patrilineaire sur la terminologie dravidienne » ainsi que sur « la pertinence de la différenciation entre différentes sortes de termes pour les affins » (2009 : 263).

Au sujet de la terminologie, l'auteur fait une série d'observations importantes, pour chaque génération, complétant le tableau présenté ci-dessus en informant, notamment, de plusieurs distinctions exprimées par la terminologie : celle entre les termes employés en référence et en adresse ; celle entre les termes employés par ego masculin et par ego féminin, ainsi celle des termes employés entre affins virtuels et entre affins réels.

Ainsi, Cabalzar indique qu'à **G+2**, la paire de termes *ñeku/ñeko*, employés en référence, correspond à la paire de termes *pakukū/pakoko*, employés en adresse.

A **G+1**, l'auteur souligne la distinction terminologique entre parents linéaires et collatéraux (F : *pakū* / FB : *bugū* ; M : *pako* / MZ : *bugo*), et entre parallèles et croisés, ces derniers étant désignés par la paire de termes *mekū/mekō*, qui s'applique également aux affins réels (beaux-parents, WF/WM et HF/HM), plus particulièrement quand il s'agit d'oncles et tantes croisés. La paire *mañekū/mañekō* est employée, en référence, pour tout beau-père/belle-mère, qu'il s'agisse ou non d'un(e) *mekū/ō* réel(e). Ces derniers termes sont la contraction du terme descriptif *makū ñekū* (« grand-père de fils »).

Selon Cabalzar, le fait le plus important qui ressort, à **G+1**, est l'existence de termes spécifiques pour l'affinité, qui distinguent, qui plus est, affinité virtuelle et réelle. (2009 : 264-265). L'auteur observe, par ailleurs, qu'« il y a de nombreux cas où l'on n'observe pas de reclassification pleine (en **G+1**) suite à l'établissement de relations d'affinité, provoquant une dissociation entre le référentiel et le terme d'adresse, le second subsistant et le premier étant adapté à la nouvelle situation. Cette ouverture à différents choix terminologiques se vérifie dans les cas de mariages présentant une "anomalie", avec des conjoints de catégories non prescrites et non prévues. » (*idem* : 265). Un exemple d'un tel cas est donné par l'auteur en

note de bas de page : celui du mariage d'un homme tuyuka de Cachoeira Comprida à une femme d'un sib bará, ces derniers étant désignés collectivement par les premiers comme des « grands-pères ». L'homme appelait donc, avant le mariage, la femme en question *pakoko*, et son père *pakuku*. Après le mariage, l'homme s'adresse à son épouse par le terme *yɨ nɨmo*, mais continue à appeler le père de cette dernière de la même façon qu'avant, en changeant seulement le référentiel pour le désigner.

GO est la génération qui présente, selon Cabalzar, la plus grande richesse terminologique et le plus de possibilités et de cas de reclassifications. Elle est caractérisée par une « tripartition [qui] présente une déviation significative vis-à-vis du modèle dravidien paradigmatique, basé sur l'opposition entre parents (*kin*) et affins ». La tripartition se donne de la manière suivante :

1. *souũ/bai*, *souõ/baio* sont les termes employés pour les germains (B/Z), étant appliqués également aux enfants du frère du père (FBCh) et aux cousins parallèles patrilatéraux plus distants, avec une différenciation entre aînés et cadets, qui, dans le cas des cousins parallèles, ne se fait pas en fonction de l'âge absolu mais selon l'ordre de naissance du père d'ego vis-à-vis de ses *siblings*.

2. *pakomaku/pakomako* désigne les enfants de la sœur de la mère (cousins parallèles matrilatéraux, MZCh), qui ne sont pas assimilés à la catégorie des germains. Cabalzar commente : « cette distinction renforce le caractère patrilinéaire du système en n'attribuant pas le statut de *siblings* aux cousins parallèles matrilatéraux, qui peuvent être aussi bien du même groupe linguistique qu'ego que d'un autre groupe co-affin, selon le choix matrimonial de la MZ, ou du choix qui a été fait pour elle » (*ibid.* : 266). Cette affirmation sera questionnée dans la suite de la réflexion.

3. *mekɨmakɨ/mekɨmako* (MBS, MBD), *mekomakɨ*, *mekomako* (FZS, FZD) sont des termes descriptifs employés en référence et en adresse pour les cousins croisés, matri-, patri- ou bi-latéraux. Cabalzar indique qu'il existe des termes spécifiques dénotant l'affinité, distincts des termes employés après que la relation soit consommée : dans le cas de mariage avec un conjoint de la catégorie prescrite (cousin croisé), quand les affins virtuels deviennent

affins réels, ego masculin se réfère à ses affins par les termes *teñu* (WB) et *buibago* ou *teño* (WZ) ; et ego féminin par *buibagu* (HB) et *buibago* (HZ). En adresse, cependant, il n’y a pas de reclassification. L’épouse est appelée *yɥ nɯmo* ou *yɥ bukuo* par son mari, le mari *yɥ manɯ* ou *yɥ buku* par son épouse. L’auteur ajoute : « dans les situations où le mariage ne se fait pas avec un conjoint prescrit, [mais] venant d’une autre catégorie, les termes employés en référence et en adresse sont les mêmes, c’est-à-dire, *buibago* (WZ ou HZ), *teñu* (WB) et *buibagu* (HB). Il s’agit là d’une distinction très claire et valorisée par les Tuyuka.

Cabalzar cite alors Guilherme Tenório, Tuyuka du sib *Opaya* (père de Geraldino et frère aîné d’Higino) expliquant les usages actuels de ces termes :

Mekomaku était plus employé auparavant, de nos jours on dit plutôt *teñu* et *cunhado* (en portugais). Les Tukano disent beaucoup *piri*, les Tuyuka aussi commencent à employer ce terme. **Pour une femme on dit prima.** *Buibago* c’est pour la belle-sœur, la sœur de l’épouse ou la femme du frère (WZ/BW). *Yɥ nɯmo* peut se dire en plaisantant, pour s’adresser à une femme ou à une jeune fille, mais on ne le dit pas à sa propre épouse. On dit *buku* ou *Bua pako*, en référence au nom d’un enfant (Bua). En amont, tous m’appellent *buibagu*, toutes les Bará (en référence aux épouses de ses frères classificatoires) ; alors que les femmes tukano ne m’appellent que *cunhado* (ibid. : 267).

On reviendra plus loin sur l’emploi des différents termes évoqués par Guilherme pour qualifier la relation d’affinité.

À **G-1**, on trouve les termes *makɯ/mako* (S/D) ; *sōmakɯ/sōmako* (eBS/eBD) ; *baimakɯ/baimako* (yBS/yBD) ; *baiomakɯ/baiomako* (yZS/yZD). Ces termes sont employés en adresse par ego masculin. Pour ego masculin, toujours, il y a une tripartition seulement des termes de référence, avec un terme spécifique pour les croisés (ZCh) : *numiomakɯ*, *numiomako*. Pour ego féminin, les collatéraux (BCh) sont différenciés des linéaires par des termes spécifiques aussi bien en référence (*pamakɯ/pamako*) qu’en adresse (*nisouɯ/nisouõ*). Cabalzar ajoute :

À cette génération, de même qu’en **G0**, il existe également des termes distincts pour l’affinité. Cependant, on n’y a pas toujours recours. Par exemple, quand le fils d’ego (masculin) se marie à la fille de la sœur (*numiomako*), ego continue à se référer à elle par le même terme. Il n’y a pas de reclassification avec la réalisation du mariage, c’est-à-dire, le calcul consanguin ("fille

de sœur") persiste³³¹. D'autre part, dans les cas où la condition terminologique antérieure de l'épouse du fils n'est pas compatible à sa position actuelle, ou dans les cas où elle est une personne distante et pour laquelle il n'existe pas un terme de référence usuel, la bru (SW) est alors traitée comme *makunumo*, un terme descriptif employé en référence, et *moko* une contraction de ce terme, en adresse. Dans le cas de l'époux de la fille (DH), en situation analogue, il existe une forme masculine pour *moko*, qui est *moku*, très peu employée. Le terme le plus commun est *bui*, aussi bien en référence qu'en adresse. (2009 : 268-269).

Une réflexion sémantique sur les termes *numiomaku*, *numiomako* et *makunumo* sera proposée plus loin.

À **G-2**, enfin, les termes de référence sont *parami* (SS, DS) et *parameu* (SD, DD) et les termes d'adresse *ma~~ku~~(ga)* (SS, DS) et *maako* (SD, DD).

Après avoir commenté en détail la terminologie tuyuka, Cabalzar (2009 : 274-282) propose une analyse comparative des terminologies tuyuka, tukano et makuna³³². Une des caractéristiques de la région du Vaupés retenue par l'auteur est « le caractère essentiellement ouvert » des systèmes terminologiques, qui se traduit par l'usage – particulièrement par les femmes qui se marient et vont résider chez un groupe de langue distincte de leur groupe d'origine – de termes provenant de plusieurs terminologies de parenté, en particulier, pour la région du haut Tiquié, tukano, makuna et tuyuka (*idem* : 274). Les caractéristiques des terminologies des groupes Tukano Orientaux, considérées comme « variantes du type dravidien » sont synthétisées brièvement, et deux aspects sont mis en relief par l'auteur :

- la prédominance du calcul agnatique, observée chez les Bará et chez les Barasana, qui consiste à considérer un cousin croisé bilatéral en tant que patrilatéral du point de vue

³³¹ Il s'agit là d'un des aspects centraux qui relie la terminologie de parenté aux pratiques d'alliance matrimoniale chez les Tuyuka, et c'est, par conséquent, le point sur lequel mes interlocuteurs tuyuka ont insisté pour caractériser le processus de transformation dans les alliances : ainsi, de leur point de vue, étant donné que les mariages dans la catégorie prescrites sont de moins en moins fréquents, il devient de plus en plus rare qu'un père puisse continuer à appeler sa nièce (ZD) de la même façon avant et après son mariage. Par conséquent, c'est la terminologie de parenté elle-même, de par la raréfaction de l'idéal de mariage qu'elle était sensée prescrire – qui s'exprimerait idéalement par la non reclassification – qui devient caduque, en quelque sorte. C'est là un des sens de la « fin des considérations », telle qu'elle est conçue du point de vue autochtone.

³³² Pour les terminologies tukano et makuna, voir **tableaux 40 et 41** en **annexe 11**.

terminologique, mène l'auteur à se questionner à propos de « si la préférence pour le mariage avec un cousin croisé patrilatéral [...] est terminologique ou généalogique » (*ibid.* : 275).

- « les indices de l'emploi de termes de co-affinité en alternative à ceux qui dénotent des relations agnatiques, dans des contextes où ces dernières se trouvent affaiblies » (*ibid.*).

Les trois terminologies (tuyuka, tukano et makuna) sont comparées par l'auteur en mettant l'accent sur les divers types de termes employés pour l'affinité

À **G0**, Cabalzar insiste sur la similarité entre les trois terminologies caractérisées par la tripartition : *siblings* et cousins parallèles patrilatéraux ; fils de mère (MZCh) et affins. L'auteur prend ainsi ses distances vis-à-vis d'Ârhem qui, en ce qui concerne les Makuna, « cherche à effacer ladite séparation » entre MZCh et FBCh (*ibid.* : 276). À **G-1**, les trois terminologies séparent les linéaires des collatéraux, avec une demi-exception chez les Tukano, où le même terme est employé pour la fille et la fille du frère, et où, à la différence des Tuyuka, il n'y a pas de distinction entre les enfants du frère aîné et ceux du frère cadet, de même que chez les Makuna (*ibid.*).

À **G-1**, toujours, chez les Tuyuka, « quand le fils ou la fille d'ego se marie dans la catégorie prescrite (avec un des cousins croisés), ego appelle le conjoint de son enfant par un terme de consanguinité », et dans le cas contraire, à savoir de celui de « ceux qui deviennent affins réels dans des relations typiquement inhabituelles », des termes distincts d'affinité sont employés pour SW et DH (*ibid.* : 279). Néanmoins, en ce qui concerne les Tuyuka, l'auteur observe que « pour ceux qui, disons, deviennent affins de façon indue, il n'existe pas de termes spécifiques. Quand il s'agit de relations très "déviantes", ou quand on préfère ne pas y adhérer, ne pas s'engager dans de nouveaux usages terminologiques pour un tel cas matrimonial, on a recours à **l'emploi de termes péjoratifs ou à des mots en portugais, tels que "cunhado" et "piri" (dérivé de "primo")**, en allant jusqu'à composer des termes à partir de ces mots et de suffixes tuyuka, comme *cunhadoko* (*ko*, désignant la séniorité) » (*ibid.* : 281).

Chez les Tukano et les Makuna, « l'équation est la même », mis à part, dans le cas Makuna, le fait que les termes d'adresse pour les affins réels issus de catégories non prescrites sont les mêmes que ceux employés pour les affins réels provenant de la catégorie prescrite, la distinction ne se faisant qu'en référence.

Cabalzar résume : « par conséquent, dans ce jeu entre termes d'adresse et de référence, des distinctions terminologiques se configurent entre affins virtuels, qui sont les mêmes avant et après que la relation soit concrétisée, et affins réels, dont la relation antérieure ne prévoyait pas l'établissement d'une telle relation » (*ibid.* : 279), distinction qui n'est pas retenue par Århem, ce dernier se basant sur des critères distincts pour classer les affins (proximité ou distance géographique et généalogique).

Les distinctions induites par le système terminologique révélé par Cabalzar sont pertinentes en ce qu'elles sont l'expression de différentes « formes possibles d'affinité », avec la distinction, notamment, entre affins virtuels et réels, et celle entre virtuels qui deviennent affins effectivement et ceux provenant d'autres catégories qui deviennent affins réels (*ibid.* : 280).

Les terminologies tuyuka et tukano sont celles qui font les distinctions les plus fines entre affins, avec trois catégories principales : les cousins croisés (affins virtuels), les affins réels issus de cette catégorie prescrite, et les affins réels issus de catégories non prescrites. En ce qui concerne ce dernier cas, dans la terminologie tukano, l'auteur mentionne le terme *pahkubui*, littéralement « gendre du père », qui est employé par un homme ou une femme tukano en référence à l'époux de sa sœur, quand ce dernier est un « beau-frère étranger ». Ce terme est un terme de référence péjoratif, n'étant jamais employé en adresse car il est « très grossier » (*ibid.* : 282).

La terminologie makuna, quant à elle, diffère des deux premières du fait qu'il n'y a pas de différenciation entre cousins croisés patri et matrilatéraux, ni en référence ni en adresse, et que la distinction de l'affinité réelle est moins évidente, le terme *teñu* étant employé pour les affins virtuels et réels. Le terme *buhibako* est employé aussi bien pour MBD/FZD que pour

BW/WZ, et le terme *buhibaku* est employé par ego féminin aussi bien pour MBS/FZS que pour HB/ZH.

Plusieurs points de la description et de l'analyse faite par Cabalzar de la terminologie tuyuka méritent une attention particulière en vue de la discussion sur la transformation des *considérations*. Deux générations seront au centre de la discussion, à savoir **G0** et **G-1**.

Premièrement, à **G0**, la paire *pakomak~~u~~/pakomako*, la catégorie des « fils-de-mère », propre aux terminologies tukano oriental, constituerait comme on l'a vu, selon l'auteur, une « distinction [qui] renforce le caractère patrilinéaire du système » (Cabalzar, 2009 : 266). Or, au vu de mes observations des dynamiques sociologiques et du discours de mes informateurs au moment de ma recherche, il m'a semblé que cette caractéristique terminologique puisse être interprétée de manière opposée, c'est-à-dire en tant qu'ouverture du système, en tant que brèche, en quelque sorte, dans « l'idéologie patrilinéaire ». En effet, cette catégorie – en se basant sur un lien tracé en ligne utérine, celui qui unit des descendants de sœurs classificatoires ou réelles – met dans le même « groupe » des agnats (personnes du même groupe linguistique, ayant donc un ancêtre mythique patrilinéaire commun, dans le cas des Tuyuka il s'agit de l'Anaconda de Pierre) et des personnes de groupes linguistiques distincts, plus précisément des co-affins (par exemple les Desana, qui se marient, comme les Tuyuka, aux Tukano). Or on peut considérer que par ce calcul, le lien agnatique (patrilinéaire) entre Tuyuka liés par la relation de *pakomã*³³³ se voit, en quelque sorte affaibli.

Un argument qui va dans le sens de cette interprétation réside dans les transformations, vécues et commentées par les Tuyuka au cours de ma recherche de terrain, ayant lieu au niveau des réseaux d'alliance et de la terminologie de parenté, cette dernière étant inséparable d'une étiquette, d'un système d'attitudes qui la complète, l'ensemble formé par la terminologie et le dit système étant traduit par le concept de *considérations*. En effet, j'ai pu noter, depuis les dernières décennies, deux phénomènes concomitants. D'une part – comme il est ressorti de l'analyse des alliances des sibs tuyuka faite au **chapitre 9** –

³³³ Terme qui désigne de façon collective les « fils-de-mère », voir la discussion sur ce concept dans les **chapitres 2, 3 et 8** de la présente thèse.

l'augmentation de cas de mariages « incorrects » – avec des conjoints issus de diverses catégories de collectifs traditionnellement « non mariables » – y compris, en proportion non négligeable, avec les *pakomã*, comme les Desana. Or, si les *pakomã* deviennent, de plus en plus, des affins potentiels, et que l'on continue, par ailleurs, à les désigner de la même façon, que dire des Tuyuka co-affins qui, eux aussi, sont toujours désignés et appelés en adresse de la même manière, c'est-à-dire selon un terme (*pakomã* ou *semu*) qui, de plus en plus, se colore d'un aspect affinal, ou du moins dont l'aspect agnatique est de moins en moins marqué ?

D'autre part, et de manière connexe au phénomène d'ordre sociologique qui vient d'être observé, j'ai pu noter que du point de vue terminologique, les Tuyuka constatent eux-mêmes qu'il semble se produire une sorte de « simplification » terminologique, aussi bien en ce qui concerne la référence et l'adresse aux consanguins qu'aux affins, se traduisant notamment par l'emploi des termes *semu* (co-affin) et *piri* (cousin croisé, beau-frère) de façon de plus en plus généralisée³³⁴.

Or, en ce qui concerne le terme *semu*, qui englobe la catégorie « originelle » de *pakomã*, il semble que celui-ci puisse être employé non seulement pour désigner une personne de même groupe linguistique de sib distinct, dont le père s'est marié à une sœur de mère classificatoire, mais également en ce qui concerne une personne appartenant au même sib et présentant la même situation généalogique. L'usage, généralisé, chez les Tuyuka (comme chez les Tukano) de *semu* – un terme exogène, employé par les populations Arawak de la région qui pratiquent l'endogamie linguistique – pour désigner des co-affins provenant d'autres groupes linguistiques – qui deviennent de plus en plus des affins potentiels – aussi bien que pour désigner des *frères* (personnes du même groupe linguistique et/ou du même sib) proches ou distants, « aînés » ou « cadets », n'est-il pas, vu sous cet angle, un phénomène qui, de par la création d'une catégorie indifférenciée, efface ou du moins affaiblit l'importance du lien d'agnation (patrilinéaire), plutôt qu'une « distinction qui renforce le caractère patrilinéaire du système » comme le pensait Cabalzar des relations de co-affinité ?

³³⁴ L'entretien avec Geraldino, retranscrit plus loin, traite notamment de cette question.

Et ce phénomène – de simplification terminologique et d'affaiblissement de l'« idéologie patrilinéaire », si tant est que ce dernier concept corresponde à la théorie sociale native – n'est-il pas le corrélat, au niveau des pratiques d'alliance matrimoniales, d'un processus d'ouverture progressive de l'horizon des alliances, dans le sens du « proche » comme dans celui du « lointain », relativisant le caractère prescrit et proscriit de certaines catégories de personnes et de collectifs (voir **partie III**) ?

En allant plus loin, on observe ici un des sens du phénomène de la « fin des *considérations* » tel qu'il est conçu du point de vue autochtone : une binarisation du champ de la parenté, s'exprimant au niveau de la terminologie, des *considérations* et des pratiques matrimoniales qui lui correspondent. Ainsi, la tendance de l'usage terminologique irait vers une réduction à deux catégories à G0, génération qui présentait pourtant « la plus grande richesse terminologique », à savoir les « consanguins », ou les « non-mariables » (*semu*) et les affins ou les « mariables » (*piri*).

De même, à G+1, un processus identique de binarisation se produit avec l'usage, de plus en plus fréquent, des termes *tio* et *tia*, qui efface la distinction entre oncles et tantes croisés et parallèles (voir **tableau 33** ci-dessous). Dans le champ des relations entre agnats, les conséquences de cette binarisation semblent être une place moins centrale de l'identité collective et personnelle comme basée sur l'appartenance au groupe de descendance, restreint ou élargi (*siblings*, segment de sib, sib, groupe linguistique) – phénomène qui correspond à un habitat dispersé et mélangé des sibs et segments de sibs – et qui laisse place à une notion plus diffuse de « consanguinité » qui se situerait peut être moins au niveau du sib qu'au niveau du groupe linguistique, ou peut-être davantage encore au niveau de la « communauté » ou groupe local.

On peut, enfin, concevoir que de tels changements dans les *considérations* – au sens de la terminologie de parenté et de la qualité des relations auxquelles elle renvoie – contribueraient, chez les Tuyuka, au fait que les facteurs de définition du « nous » seraient à présent « mélangés », pour reprendre l'expression employée par un homme Tuyuka du haut Tiquié en référence à la sociabilité des groupes locaux contemporains (voir entretien Miguel Lima en **annexe 4**). C'est-à-dire que les critères traditionnels, de patrilinéarité seraient en

quelque sorte fusionnés ou hybridés, côtoyant – dans les critères sociologiques définissant la personne et le collectif – d'autres catégories, telles que celle de co-résidents d'un groupe local (rassemblant des frères et des beaux-frères) et celle de « parents », qui englobe l'ensemble des « ethnies » amérindiennes de la région du haut Rio Negro, voire du Brésil ou de l'Amazonie dans sa totalité, par opposition aux non-Amérindiens.

Ces catégories sont évidemment mobilisées de façon plus ou moins marquées selon les contextes, et il n'est pas question d'affirmer que l'appartenance à un groupe de descendance quelle que soit son échelle (sib, groupe linguistique), ait été éclipsée de la construction sociale et de la vision du monde tuyuka, dont elle reste un élément central. L'idée est ici de souligner que cette forme de construction de l'identité des personnes et des collectifs se trouverait côtoyée par de nouveaux calculs relationnels, liés à des transformations d'ordre sociologique et cosmologique, s'exprimant dans les *considérations*, et que ces nouveaux calculs « *considérationnels* » participeraient de la construction d'identités personnelles et collectives selon de nouveaux paradigmes.

Ainsi, une des manifestations de ce phénomène, sur le plan rituel, semblerait résider dans l'affaiblissement de la pratique des cérémonies dites de « dabucuri avec Jurupari » chez les Tukano oriental du Vaupés brésilien – conséquence directe de l'action missionnaire ethnocidaire au cours du XX^{ème} siècle mais dont la pratique n'est volontairement pas reprise par certains groupes (Tukano notamment) pour divers motifs³³⁵ – qui va dans le sens d'un affaiblissement, cosmologique et sociologique de ce que l'on pourrait qualifier d'« idéologie patrilinéaire ».

Un autre aspect de la transformation des *considérations*, toujours dans le champ des relations de « consanguinité » – qui n'est pas sans lien avec le phénomène qui vient d'être abordé – semble être l'amoindrissement des marqueurs de séniorité dits « hiérarchiques » distinguant les « aînés » des « cadets », se traduisant par plusieurs procédés, tels que l'usage du terme *semu* à la place des termes marquant l'ainesse (*souũ/bai*), l'emploi des surnoms et l'emploi des termes de *compadrio*. Premièrement, donc, dans le cas des relations entre co-

³³⁵ Voir, à ce sujet, la **partie II** de la présente thèse.

affins tuyuka, l'usage généralisé de *semu*, y compris pour les frères classificatoires, ainés comme cadets³³⁶, est un moyen de ne pas employer les termes différenciant les frères ainés des cadets.

Deuxièmement, comme on le verra dans le chapitre suivant (**chapitre 12**), l'emploi des noms à plaisanterie (surnoms) entre agnats constitue un procédé constituant, en plus d'une façon de marquer la proximité et l'amitié entre deux personnes, une alternative à l'emploi des termes marquant le statut d'ainé ou de cadet.

Troisièmement, ce phénomène d'effacement ou d'adoucissement hiérarchique (voir F. Cabalzar, 2010) est renforcé par un autre procédé relativement nouveau, qui vient s'intégrer au *système des considérations* – que l'on a défini en **introduction** de la présente thèse comme l'ensemble formé par la terminologie de parenté ou *considérations stricto sensu*, les noms à plaisanterie et termes marquant le *compadrio* – à savoir l'usage des termes liés aux relations de *compadrio* (relations de parrainage) qui effacent, quant à eux, aussi bien les marqueurs d'agnation (et de « hiérarchie ») que ceux d'affinité, et par le même temps les relations à plaisanteries³³⁷. On reviendra dans le chapitre suivant sur la portée et sur le sens

³³⁶ Voir Cabalzar (2009 : 270-271) à propos des principes opposés de séniorité-hiérarchie/équivalence, contenus dans l'usage des termes désignant les *siblings* et cousins parallèles patrilatéraux par contraste aux cousins parallèles matrilatéraux.

³³⁷ Les relations de parrainage (*compadrio*) dont il est question sont des liens créés lors du mariage et de la naissance des enfants d'un couple, entre un homme et une femme et leurs parrains de mariage, entre leurs enfants et leurs parrains de baptême, et entre les parents des enfants et les parrains de ces derniers. Après l'instauration d'un lien, horizontal, entre *compadre*, entre *compadre* et *comadre*, ou entre *comadre* ou vertical entre *padrinho/a* et *afiliado/a*, les termes d'adresse et de référence employés entre les personnes unies par ce nouveau lien sont modifiés : on emploie, au lieu des termes de parenté classiques, les termes marquant le lien de *compadrio*, et l'emploi de noms à plaisanterie devient prohibé. Si ces pratiques suivent, a priori, un modèle catholique et semblent avoir leur origine dans l'action missionnaire des prêtres salésiens, il ne faut pas oublier que des relations de parrainage rituel, instaurées lors des rites d'initiation masculine et féminine, entre un jeune et ses parrains et marraines rituels, étaient en vigueur jusqu'à une époque récente chez les peuples Tukano oriental et l'est encore chez certains (voir à ce sujet S. Hugh-Jones, 1979 chez les Barasana). Je n'ai cependant pas observé de lien évident entre ces figures « anciennes » de parrains et marraines et l'institution du *compadrio* telle qu'elle existe au moment de mon enquête chez les Tuyuka, bien qu'il soit nécessaire d'enquêter davantage sur cette question. L'univers des relations de parrainage chez les Tuyuka renvoient au thème des relations d'« amitié formelle », « amitié rituelle » ou « amitié cérémonielle » existantes chez de nombreuses populations amérindiennes d'Amazonie, voir à ce sujet Taylor, 2015.

de l'emploi des noms à plaisanterie, d'une part, et sur l'emploi des termes de *compadrio*, d'autre part.

Un tel processus – qui s'exprime dans les relations interpersonnelles par les trois procédés terminologiques identifiés ci-dessus – semble être lié à une volonté politique et sociologique consciente, de la part des Tukano oriental des régions étudiées, d'abolir en quelque sorte les hiérarchies, tout du moins de les relativiser au profit d'une idée d'égalité de statut politique de tous les collectifs, qu'ils soient des sibs du même groupe linguistique ou des sibs affins appartenant à des groupes linguistiques distincts (au sujet du mouvement d'inversion hiérarchique, de ses racines mythiques et historiques, voir le discours de Dutra, 2010, analysé dans le **chapitre 4** de la présente étude). Cette tendance me semble liée au contexte de la cohabitation « mélangée » dans des communautés.

Enfin, du point de vue des relations d'affinité, le processus de binarisation évoqué plus haut semble avoir comme conséquence principale, du point de vue de la terminologie, l'effacement de deux distinctions sur lesquelles Cabalzar insiste comme étant centrales pour la terminologie tuyuka. Premièrement, celle de la distinction entre affin virtuel – appartenant à la catégorie prescrite, celle des cousins croisés – et affin « étranger » ou éloigné – n'appartenant pas à la catégorie prescrite – puisque le premier aussi bien que ce dernier peut être appelé *piri*. Cette distinction disparaît aussi bien en ce qui concerne les affins potentiels que les affins réels. Deuxièmement, celle de la distinction entre affin potentiel et affin réel, qui était marquée par le passage à l'emploi, en référence, du terme *teñu/teño*, pour désigner un.e cousin.e croisé.e s'étant marié.e dans la catégorie prescrite, ne se fait plus avec l'usage généralisé du terme *piri*.

La simplification de la terminologie et des *considérations* qu'elle définit conduirait, si l'on suit la rhétorique des hommes des générations les plus âgées, à une définition plus diffuse et élargie des catégories de mariage prescrits et par conséquent à un affaiblissement des liens d'affinité entre collectifs de « beaux-frères » (affins proches ou privilégiés), correspondant à l'affaiblissement des liens étroits de diverses natures (échanges économiques, rituels etc.) qui existaient entre de tels collectifs, au profit d'un choix individuel

des alliances et donc des relations d'affinité. Les tableaux ci-dessous illustrent les phénomènes de transformation terminologiques évoqués jusqu'à présent.

Tableau 33 : terminologie de parenté Tuyuka « simplifiée » à G0 et G+1 (ego masculin)

G+1	tio (MB, FB)		pakɤ (F)	pako (M)	tia (FZ,MZ)	
e	piri (FZS, MBS)	semu (MZS)	souũ (eB, FeBS)	souõ (eZ,FeBD)	semu (MZD)	piri (MBD, FZD)
G0 Y			bai (yB, FyBS)	baio (yZ,FyBD)		

Tableau 34 : termes employés entre différentes catégories d'affins, en référence et en adresse, usage des « anciens » (élaboré à partir de Cabalzar, 2009 : 267 – 272)

Catégorie d'affin (G0)	Affin virtuel (préférentiel avant mariage)	Affin réel issu des catégories prescrites	Affin réel issu des catégories non prescrites
Référence	<i>mekɤmakɤ/mekɤmako</i> (MBS, MBD) <i>mekomakɤ, mekomako</i> (FZS, FZD)	Ego masculin : <i>teñɤ</i> (WB, ZH) et <i>buibago</i> ou <i>teño</i> (WZ, BW) Ego féminin : <i>buibagɤ</i> (HB, ZH) ; <i>buibago</i> (HZ) et <i>usiõ</i> (BW).	Ego masculin : <i>teñɤ</i> (WB, ZH) et <i>buibago</i> ou <i>teño</i> (WZ, BW) Ego féminin : <i>buibagɤ</i> (HB, ZH) ; <i>buibago</i> (HZ) et <i>usiõ</i> (BW).
Adresse	<i>mekɤmakɤ/mekɤmako</i> (MBS, MBD) <i>mekomakɤ, mekomako</i> (FZS, FZD)	<i>mekɤmakɤ/mekɤmako</i> (MBS, MBD) <i>mekomakɤ, mekomako</i> (FZS, FZD)	Ego masculin : <i>teñɤ</i> (WB, ZH) et <i>buibago</i> ou <i>teño</i> (WZ, BW) Ego féminin : <i>buibagɤ</i> (HB, ZH) ; <i>buibago</i> (HZ) et <i>usiõ</i> (BW).

Tableau 35 : termes employés entre différentes catégories d'affins, en référence et en adresse, usage « simplifié »

Catégorie d'affin (G0)	Affin virtuel (préférentiel avant mariage)	Affin réel issu des catégories prescrites	Affin réel issu des catégories non prescrites
Référence	<i>piri</i> (MBS, FZS) <i>prima</i> (MBD, FZD)	Ego masculin : <i>piri</i> ou <i>cunhado</i> (WB,ZH) et <i>prima</i> ou <i>cunhada</i> (WZ/BW) Ego féminin : <i>primo</i> ou <i>cunhado</i> (HB,ZH) et <i>prima</i> ou <i>cunhada</i> (HZ,BW) ?	Ego masculin : <i>piri</i> ou <i>cunhado</i> (WB,ZH) et <i>prima</i> ou <i>cunhada</i> (WZ/BW) Ego féminin : <i>primo</i> ou <i>cunhado</i> (HB,ZH) et <i>prima</i> ou <i>cunhada</i> (HZ,BW) ?
Adresse	<i>piri</i> (MBS, FZS) <i>prima</i> (MBD, FZD)	Ego masculin : <i>piri</i> ou <i>cunhado</i> (WB,ZH) et <i>prima</i> ou <i>cunhada</i> (WZ/BW) Ego féminin : <i>primo</i> ou <i>cunhado</i> (HB,ZH) et <i>prima</i> ou <i>cunhada</i> (HZ,BW) ?	Ego masculin : <i>piri</i> ou <i>cunhado</i> (WB,ZH) et <i>prima</i> ou <i>cunhada</i> (WZ/BW) Ego féminin : <i>primo</i> ou <i>cunhado</i> (HB,ZH) et <i>prima</i> ou <i>cunhada</i> (HZ,BW) ?

Passons à présent à **G-1**. Comme on l'a vu, Cabalzar indique que quand le fils d'ego (masculin) se marie à la fille de la sœur (*numiomako*), ego continue à se référer à elle par le même terme et que, d'autre part, dans les cas où la condition terminologique antérieure de l'épouse du fils n'est pas compatible à sa position actuelle, ou dans les cas où elle est une personne distante et pour laquelle il n'existe pas un terme de référence usuel, la bru (SW) est alors traitée, en référence, comme *makunumo*. Il s'agit là d'un des aspects centraux qui relie la terminologie de parenté aux pratiques d'alliance matrimoniale chez les Tuyuka où l'on a vu que, traditionnellement, les mariages étaient arrangés par la génération des parents pour la génération des enfants.

C'est, par conséquent, le point sur lequel mes interlocuteurs tuyuka ont insisté pour caractériser le processus de transformation dans les alliances comme on l'a souligné plus haut : ainsi, de leur point de vue, étant donné que les mariages dans la catégorie prescrite sont de moins en moins fréquents, il devient de plus en plus rare qu'un père puisse continuer à appeler sa nièce (ZD) de la même façon avant et après son mariage. Par conséquent, c'est la terminologie de parenté elle-même, de par la raréfaction de l'idéal de mariage qu'elle était sensée prescrire – qui s'exprimerait idéalement par la non reclassification terminologique de la nièce après son mariage – qui devient caduque, en quelque sorte. C'est là un des sens de la « fin des *considérations* », telle qu'elle est conçue du point de vue autochtone.

Il est d'ailleurs intéressant de s'interroger sur l'aspect sémantique des termes de parenté tuyuka. Si Cabalzar (2009), pour certains de ces termes, donne une traduction littérale et renvoie à des aspects linguistiques et sémantiques qui renseignent sur le sens et la « couleur » des termes en question, pour d'autres aucune traduction, littérale ou plus approfondie n'est donnée. C'est le cas des termes employés, à **GO**, en référence et en adresse, entre beaux-frères et belles-sœurs, chez les Makuna et chez les Tuyuka : *buhibakɥ/buhibako* pour les premiers et *buibagɥ/buibago* pour les seconds. Or, le terme makuna, très proche du terme tuyuka, semble éclairer le sens de cette paire de termes.

En effet, en passant du tuyuka au makuna, le remplacement du « g » par le « k » dans le second lexème (*bagɥ/o* devient *bakɥ/o*) semble indiquer qu'il correspond respectivement aux couples de termes *pakɥ/o* et *hakɥ/o* (F/M). La traduction de *buibagɥ/o* et *buhibakɥ/o* serait donc « gendre de père/gendre de mère » (*bui/buhi* : gendre et *bagɥ/o* / *bakɥ/o* : père/mère).

On notera toutefois que ces termes ont comme particularité une inversion dans l'ordre déterminant/déterminé propre à la formation des noms composés dans les langues tukano oriental – où le déterminant précède en règle générale le déterminé, comme dans *pakomakɥ* (« fils de mère », de *pako* « mère », et *makɥ* « fils » - puisque le déterminé (*bui/buhi*) vient avant le déterminant (*bagɥ/o-bakɥ/o*).

Ce procédé linguistique constituerait-il une forme d'« euphémisme » visant à former une référence moins directe, plus implicite à l'objet désigné (gendre du père ou de la mère) afin que ce terme soit moins « grossier », en contraste, par exemple, avec le terme tukano *pahkubui* qui, du fait qu'il soit explicite car « dans les règles de la langue », en devient ouvertement péjoratif, de par la connotation d'une relation d'affinité trop évidente ?

Un même raisonnement pourrait alors s'appliquer à d'autres termes de parenté que l'auteur a également laissés en friche du point de vue sémantique, comme le couple de termes tuyuka *numiomaku/numiomako* qui est employé par ego masculin à **G-1** pour désigner, en référence et en adresse, ses neveux croisés (ZS/ZD), ces termes étant maintenus inchangés après que ces derniers se soient mariés dans la catégorie prescrite. Or ces termes pourraient être traduits par « fils-époux » / « fille-épouse », autrement dit époux de la fille/du fils d'ego, mais toujours avec un inversement syntaxique (littéralement ils seraient traduits par époux-fils et épouse-fille).

Dans le cas de ce dernier couple de termes, les investigations terminologiques sembleraient confirmer l'observation de Cabalzar qu'une différence est ainsi marquée entre affins prescrits et « étrangers », puisque ces termes sont employés, en adresse et en référence, seulement pour des affins « légitimes » de par leur position généalogique de croisés à G-1, potentiels gendre et bru potentiels et réels. Chez les Tuyuka, le terme descriptif employé en référence pour la bru (SW) provenant d'une catégorie non prescrite, *makunumo*, suit cette logique, étant plus explicite car, suivant l'ordre classique de la syntaxe tuyuka, il signifie littéralement « épouse de fils » (de *maku*: « fils », et *numo*: « épouse »).

Dans le cas de l'époux de la fille (DH), en situation analogue, le terme le plus commun, *bui*, employé aussi bien en référence qu'en adresse, est lui aussi plus explicite, pouvant être traduit de façon littérale par « gendre ». Le tableau ci-dessous résume les procédés d'« euphémisation » de l'affinité, ou, au contraire, d'« ostentation » de l'affinité vis-à-vis d'un affiné réel, selon l'origine de l'affiné (catégorie prescrite ou non prescrite).

Tableau 36 : « euphémisation » et « ostentation » terminologique de l’affinité selon le statut de l’affin.

Génération	Expression euphémisée par inversion syntaxique, désignant un.e affin.e « légitime »	Expression explicite, de par sa syntaxe normative, désignant péjorativement un.e affin.e « non légitime »
G0	<p><i>buibagu</i> : (TUY) : HB/ZH (ego féminin, référence)</p> <p><i>buibago</i> (TUY): WZ/BW (ego masculin, référence) ; HZ (ego féminin, référence)</p>	<p><i>pahkubui</i> (TUK) : ZH issu d’une catégorie non prescrite (référence).</p>
G-1	<p><i>numiomaku/numiomako</i> (TUY) : ZS/ZD, et SW/DH issus de ces catégories (référence et adresse)</p>	<p><i>makuumo</i> (TUY) : SW issue de catégorie non prescrite (référence).</p> <p><i>bui</i> (TUY) : DH issu de catégorie non prescrite (référence et adresse).</p>

On fera ici deux remarques finales. Premièrement, le fait que le procédé d’euphémisation de l’affinité pour les affins issus des catégories prescrites, du point de vue des usages des *considérations* au sens strict (terminologie de parenté), semble plus marqué à G0 qu’à G-1, puisque les termes *buibag~~u~~* et *buibago* ne sont employés qu’en référence, tandis que les termes *numiomak~~u~~* et *numiomako* sont employés aussi bien en référence qu’en adresse. Ce fait traduit l’idée que les relations entre affins à G0 sont plus sensibles qu’à G-1, puisqu’il s’agit d’un lien entre personnes qui de par la proximité générationnelle qui les caractérise a priori se doivent de démontrer une plus grande réciprocité dans le système d’attitudes qui découle de la terminologie.

Deuxièmement, le fait que, comme on le verra avec l’étude plus détaillée des deux autres univers des *considérations*, à savoir les relations de *compadrio* et les relations à

plaisanterie, le procédé d'euphémisation de l'affinité observé au niveau de la terminologie de parenté « classique » est renforcé ou complété par d'autres procédés tel que l'emploi des termes de *compadrio* et des surnoms, qui déplacent, transforment ou travestissent la marque de l'affinité et de l'agnation (« hiérarchie »), composantes relationnelles replètes de tension sociale.

2) La transformation des *considérations* du point de vue de l'alliance et des relations d'affinité

D'un certain point de vue, donc, la « fin des *considérations* » correspondrait avant tout à la méconnaissance, et/ou à l'abandon de l'usage chez les générations les plus jeunes, de termes servant à désigner et à s'adresser aux consanguins et aux affins. Dans le domaine de la consanguinité, ce phénomène se traduirait par la non connaissance ou le non marquage des positions « hiérarchiques » des personnes appartenant à son groupe de descendance (sib) ainsi qu'à celle des personnes appartenant aux autres groupes de descendance, « aînés » et « cadets », de son ensemble linguistique, fait se traduisant par un usage inexistant ou appauvri des termes associés en adresse à ces diverses positions dans les interactions avec les parents consanguins.

Cette idée a été exprimée de façon significative par Geraldino, un homme tuyuka du sib *Opaya*, sib du rang le plus élevé parmi les Tuyuka du Tiquié résidant de la communauté de São Pedro, dont les propos sont rapportés dans l'extrait d'entretien retranscrit ci-dessous. De façon synthétique, selon Geraldino, les jeunes Tuyuka d'aujourd'hui seraient capables de distinguer leurs parents consanguins en tant que « frères » de façon générique, par opposition aux affins désignés également de manière générique comme « *cunhados* » (beaux-frères), mais ne seraient plus à même de faire la distinction entre petit et grand frère/sœur (*souũ/bai* ; *souõ/baio*), neveu et oncle (*sõmak# - baimak#/bug#*), petit-fils et grand-père (*parami/ñek#*)³³⁸ ainsi qu'entre différentes catégories de « beaux-frères ».

³³⁸ Il est important de souligner que les propos tenus par mon interlocuteur renvoient à un aspect de l'organisation sociale tukano oriental déjà observé par Jackson (voir **note 130, chapitre 4**), qui associe à des termes renvoyant à des positions généalogiques des rapports « hiérarchiques » entre collectifs, sans lien direct avec la généalogie *de facto*, dans une logique où les ascendants sont des « cadets » et

Comme il est exprimé dans le discours de Geraldino, cette « simplification » de la terminologie de parenté passe par l'usage des termes *semu* et *piri*, évoqués dans la discussion *supra*.

[Geraldino évoque le mariage de son grand-père, Arnaldo, de son père, Guilherme, et de ses oncles et tantes, Higino et Cecilia. Cette dernière s'est mariée à un homme desana de Montfort (Colombie) et vit aujourd'hui à Manaus. Higino, lui, s'est marié à une femme parente de la seconde épouse de son père, Amélia Barreto. Arnaldo s'était, en effet, remarié après la séparation avec Luiza, avec Mariquinha Barreto, une tante de Domingos Barreto³³⁹. Il n'a pas eu d'enfants avec elle. Je demande à Geraldino ce genre de mariage, où le fils suit la même « ligne d'alliance » que son père, se produisent encore de nos jours, ce à quoi répond par la négative].

E.R : « Mais de nos jours, tu penses que ce genre [de mariage] se produit moins... ? »

G.: « Il se produit moins. »

E.R: « On peut se marier à n'importe qui, il n'y a pas autant cette... »

G.: « Oui, il n'y a pas autant. Il n'y a pas autant. Il me semble que ces vieux, ils sont les derniers à avoir *considéré* cela. Parce que cette forme de relation, je vois qu'il n'existe plus... grand-frère, oncle, les gens ne *considèrent* plus ces relations. Ils s'appellent entre eux *semu*. Souvent, quand la mère est Tukana, si un autre a aussi une mère tukana, ils s'appellent entre eux *semu*. *Semu*. C'est ce qui est devenu le mot populaire pour s'exprimer, pour exprimer... comment on dit ? »

E.R: « La *considération* ? »

G.: « La *considération*, oui. La *considération*. *Semu*. Le mot le plus utilisé est *semu* à présent. Aussi bien chez les Tuyuka, que chez les Tukano. Ceux qui parlent Tukano aussi ne s'appellent plus entre eux que *semu*. On ne dit plus *mami*, *nihã*, *mehkã*... »

E.R: « Oui, j'ai remarqué cela, aussi. »

les descendants sont des « aînés ». Ainsi, ce qui est exprimé ici n'est pas la méconnaissance des termes employés pour s'adresser à un grand-père, oncle ou frère aîné « réel », par opposition à un « petit-fils, neveu ou frère cadet « réel », mais à des agnats qui sont considérés comme tels du fait de l'ordre de préséance régissant les relations entre sibs, segments de sibs et groupes domestiques. Ainsi, un « grand-père » doit adopter une attitude de respect et de déférence vis-à-vis d'un « petit-fils », un « oncle » doit adopter une telle attitude vis-à-vis d'un « neveu », et ainsi de suite.

³³⁹ La famille Barreto en question appartient au clan tukano *Buberaporã*, résidant à la communauté de São Domingos, sur le haut Tiquié.

G.: « Si un Tukano rencontre un Tuyuka, le mot le plus utilisé est *piri*. Aussi. Un Tukano peut saluer un Tuyuka, en l'appelant *piri*. »

E.R: « C'est quoi, ça ? »

G.: « ça veut dire cousin. Mon père était contre cela, aussi, de s'appeler *piri*. *Piri* c'est un cousin, là. L'oncle de mon père, ou l'oncle de ma... L'oncle non, le fils de mon oncle ou de ma tante. Ou la fille de mon oncle, ou de ma tante³⁴⁰. Dans ces cas-là, il y a toujours quelqu'un qui va l'appeler *piri* : "tu n'es pas mon *piri*, non. Mon cousin, c'est le fils de ma tante, ou de mon oncle", il répondait alors. Ou bien il appelait, quand il s'agissait d'un Tukano, ou d'un Barasana, d'un Bará : "Tu es le fils de qui ? Je suis le fils d'untel... Alors tu peux être considéré comme mon oncle, je vais t'appeler *meku*. Si c'était le cas, alors [son fils] je le considérais ainsi : " alors tu es mon *teñu* ". *Yu teñu*, ou *pakomaku*. Alors, c'était ainsi... C'est pour cela qu'il était important, quand quelqu'un rendait visite à un autre, on lui demandait d'emblée : "D'où viens-tu ? De qui es-tu le fils ?" Pour savoir tout de suite, et lui donner la *considération*. C'est pour cela qu'ils demandaient aux gens qui venaient d'autre part, ainsi, quand ils ne se connaissaient pas bien. C'était l'objectif de ces questions : "d'où viens-tu ? De qui es-tu le fils ?" Alors ils savaient déjà, qui il était : "tu es ainsi pour moi, en *considération*". De nos jours, plus personne ne pose ces questions. C'est pour cela qu'on s'appelle ainsi. La plupart des gens, moi aussi, sommes arrivés à ce point. On appelle l'autre sans savoir qui il est : "je peux t'appeler *teñu*" ? »

[Je questionne alors Geraldino sur l'origine du terme *semu*, sur sa signification, et sur s'il correspond à *pakomaku*. Il répond que le terme viendrait du Nheengatu et qu'il correspondrait bien à *pakomaku*. Il me confirme le fait que les termes *semu* et *piri* ne seraient utilisés, de façon récurrente et systématique, que depuis les dix dernières années. Je le questionne ensuite sur la conséquence sur les *considérations* et sur les mariages].

E.R : « Alors ça simplifie les *considérations* » ?

G.: « ça les simplifie ».

E.R: « Les gens ne cherchent plus à faire ce calcul... ? »

³⁴⁰ Etant donné que Geraldino s'exprime en portugais, il lui est difficile d'exprimer les termes de parenté qui, en sa langue, différencient les oncles et tantes croisés (*meku*, *meko*) des oncles et tantes parallèles (*bugu*, *bugo*), et par conséquent les cousins croisés (*mekumaku/o*, *mekomaku/o*) des parallèles (*souñ-souñ*, *bai-baio* ; *pakomaku/o*). L'idée principale exprimée ici par Geraldino est l'usage de termes dénotant l'affinité potentielle ou la co-affinité qui ne passent pas par un calcul généalogique : *piri* pour cousin, sous-entendu cousin croisé (FZS, MBS) et *semu*, pour un certain type de cousin parallèle, à savoir le fils-de-mère (MZS). On notera que ces termes ne semblent concerner que les cousins de même sexe qu'ego masculin. Il est donc primordial d'enquêter sur les termes employés par ego masculin pour s'adresser à ses cousines (croisées et parallèles), ainsi que sur les termes employés par ego féminin pour s'adresser à ses cousins et cousines (croisés et parallèles).

G.: « Oui, pour faire le calcul pour savoir qui est qui, en vérité ».

E.R: « Et ça provoque des changements dans les mariages... ? »

G.: « Pour les mariages, ça aussi ça les fait changer. Parce qu'il n'y a pas cette connaissance, si je l'appelle *piri*, je vais me marier à n'importe qui, alors. Alors ça aide... ça facilite le mariage. Car on a plus la connaissance de qui est qui, en vérité... »

Au vu du discours de Geraldino, le phénomène de la rupture des *considérations* semblerait aussi bien lié à des changements dans les relations entre parents consanguins, autrement dit au sein du sib ou entre les sibs, que dans les relations d'affinité. Comme l'exprime Geraldino, le phénomène des mariages « incorrects », ou du moins les changements dans les modalités d'alliance serait donc lié à l'idée de rupture des *considérations*, ce qui confirme que du point de vue natif ce phénomène n'est pas uniquement lié aux transformations dans les relations internes aux groupes de descendance patrilinéaires, caractérisées par le « respect ». Nous nous efforcerons à présent de mieux comprendre le sens du concept de *considérations* et de ses transformations pour ce qui est de la composante finale de la relationnalité des Tuyuka. Dans cette optique, j'émettrais deux hypothèses quant au sens sociologique que pourrait prendre l'idée de rupture des *considérations* au niveau de l'alliance, qui complètent l'aspect terminologique évoqué plus haut.

Une première piste unit le thème de l'alliance à celui des relations « hiérarchiques » entre sibs, et permettrait d'envisager la rupture des *considérations* sous l'angle des changements dans la politique des relations entre groupes de descendance patrilinéaires (sibs) dans les choix des alliances matrimoniales de leurs membres, et ayant son écho dans les relations interpersonnelles et entre générations. Comme l'a remarqué Cabalzar (2009 : 214) au temps de l'habitat dans la *maloca*, les mariages des sibs des rangs les plus « bas » étaient traditionnellement supervisés et arrangés par les membres des sibs de rang plus « élevé »³⁴¹. Dans la même ligne, selon Århem (1981) chez les Makuna, les membres des sibs

³⁴¹ L'auteur donne l'exemple suivant : « les *Dasia*, quand ils vivaient avec les *Opaya*, la plupart du temps négociaient leurs mariages dans le contexte d'échanges matrimoniaux de la *maloca* comme un tout, dirigées particulièrement par le sib *Opaya* » (Cabalzar, 2009 : 214). Dans mon mémoire (Richard, 2012 : 85), j'ai observé qu'au moment de mes recherches, certains mariages étaient encore arrangés

de hiérarchie plus élevée possédaient un ample réseau de relations d'échanges matrimoniaux, matériels et rituels avec des affins de divers groupes, ce qui garantissait des possibilités variées d'alliances matrimoniales, en contraste avec les groupes de plus basse hiérarchie dont les relations politiques avec leurs alliés étaient plus limitées, et par conséquent les possibilités d'alliances matrimoniales réduites.

Les données d'alliance des sibs tuyuka, recueillies pour la présente étude, confirment dans un certain sens l'observation d'Århem, mais sous une forme nouvelle, puisqu'il a été observé que certains choix matrimoniaux des sibs les plus « élevés » vont dans le sens d'alliances avec des affins éloignés et dans un certain sens « prestigieux », à savoir les non-Amérindiens. Pour revenir à la question des *considérations* dans le cadre des dynamiques d'alliance, il semble que les transformations dans la nature des relations dites « hiérarchiques », au niveau interne et entre les groupes de descendance d'un même groupe linguistique, ainsi que des phénomènes migratoires et de dispersion, évoqués précédemment, pourraient avoir eu comme conséquence un affaiblissement du contrôle des « grands-frères » sur les relations d'alliance de leurs « petits-frères ».

L'idée de rupture des *considérations* au sens sociologique pourrait aussi être liée au déclin de la pratique des alliances matrimoniales suivant la règle des « classes de génération » observée par J. Jackson (1983) à propos des Bará, groupe Tukano oriental présent sur le haut Tiquié et haut Papuri, et qui maintient actuellement un réseau intense d'alliances avec les Tuyuka vivant à dans cette même aire géographique, parfois en co-résidence³⁴². Selon la règle

par des « aînés » pour leurs « cadets », se plaçant donc en continuité avec la logique identifiée par Cabalzar.

³⁴² Comme il a été observé dans l'analyse des alliances des sibs tuyuka, chez les Tuyuka du haut Tiquié, plus particulièrement du groupe local de São Pedro, il semble exister un réseau d'alliance préférentiel avec les Tukano résidents du cours supérieur de la même rivière, ainsi qu'avec les Yebamasã et de façon moins importante avec les Bará, résidents des sources du Tiquié. Dans le cas des Tuyuka du groupe local de Santa Cruz do Inambu (haut Papuri) les alliances ont lieu en grande majorité avec les Tukano résidents du haut Papuri, et de façon très minoritaire avec les Bará, résidents des sources de l'Inambu. Les hommes tuyuka de São Pedro et ceux de Santa Cruz do Inambu expriment la différence dans le choix du mariage avec les femmes tukano vis à vis du mariage avec les femmes bará de la même manière : les premières (Tukano) étant associées à l'aval et à un contact accru à la ville et par conséquent sont décrites comme ayant de plus grandes exigences en termes de besoins matériels,

des « classes de générations », deux personnes concluant une alliance matrimoniale doivent idéalement appartenir à des groupes de descendance qui possèdent une position hiérarchique équivalente à l'intérieur de leurs groupes linguistiques exogamiques respectifs. L'existence de ce phénomène par le passé et son actuel déclin a été confirmée, entre autres interlocuteurs, par un homme Tuyuka du sib *Kumumuã* résident de la communauté de São Pedro, qui a déclaré à propos des mariages de ses fils et de ses filles que pour lui, aujourd'hui, contrairement à ce que « faisaient les anciens », la question de la position hiérarchique du groupe du conjoint ne constituait pas un critère important pour le choix du mariage³⁴³.

Il est intéressant de remarquer à ce sujet que, de même qu'en ce qui concerne la question de l'importance des *considérations* et du respect des termes marquant le rang entre parents consanguins, le discours de Geraldino, du sib *Opaya*, le plus élevé hiérarchiquement sur le Tiquié, allait dans un sens opposé à celui de l'homme *Kumumuã*, le premier ayant souligné l'importance de la position hiérarchique du conjoint dans le choix des alliances matrimoniales des générations ascendantes, de son propre mariage et de celui de ses enfants encore en bas âge.

Un phénomène parallèle à l'affaiblissement du contrôle des sibs de hiérarchie plus élevée sur les sibs de hiérarchie plus basse dans les choix des alliances matrimoniales peut être observé au niveau des relations interpersonnelles à l'intérieur des groupes de résidence, dans la diminution de l'influence des parents de générations ascendantes sur les choix matrimoniaux des jeunes, plus particulièrement dans le choix fait par le père d'un jeune homme de la future

tandis que les secondes (Bará), étant associées aux sources, sont souvent décrites comme habiles au travail des jardins.

³⁴³ Cabalzar remarquait déjà à ce sujet l'existence de facteurs « compliquant » la réalisation de l'idéal du mariage par « classes de génération », notamment le fait de considérer les « sibs en tant qu'unités homogènes, tandis que l'on observe dans les faits une considérable différence de niveau entre leurs segments » ; « la méconnaissance de la hiérarchie entre les sibs, fait commun quand se produisent des mariages avec des groupes distants » et « la connaissance limitée des Tuyuka à propos des sibs de certains groupes linguistiques, c'est-à-dire, vis-à-vis de la relation entre différents sibs, qui bien souvent se restreint à des informations comme "celui-ci est d'en bas" ou "celui-ci est de tête" » (2009 : 288).

épouse pour son fils, autrefois suivi d'un mariage arrangé orchestré par les parents des futurs époux.

En discutant avec plusieurs hommes tuyuka d'âge mûr à propos du mariage de leurs enfants, l'idée que les jeunes d'aujourd'hui, hommes et surtout femmes, rencontrent et choisissent eux-mêmes les personnes avec qui ils se marient, a été fréquemment exprimée, en contraste avec les récits de mariages à la génération des hommes interrogés, et plus encore à celle de leurs pères, grands-pères et arrière grands-pères, qui ont été décrits dans leur grande majorité comme arrangés voire sous la forme de rapt plus ou moins ritualisés (*numiäyere*), thème abordé dans les entretiens présentés dans les **chapitres 8 et 10** de la présente thèse ainsi que dans ma recherche de master (Richard, 2012).

Dans la suite de l'entretien avec Geraldino, mon interlocuteur a bien exprimé cette idée, en opposant le concept d'« aimer » ou « apprécier » qui définirait le choix du conjoint chez les jeunes générations, par opposition au concept de « *considérations* » qui guidait encore le choix du conjoint chez les personnes de sa génération et de ses ascendants :

E.R: « Je veux dire... J'essaie d'imaginer, tu vois, si j'étais un jeune Tuyuka, je pourrais me marier avec une Yebamasa, ou avec une Tukana, ou avec une Bará, et... »

G.: « Ou avec une autre, hein. [rires] »

E.R: « Avec une autre [rires]. Comment est-ce que je choisirais ? »

G.: « Je pense que... aujourd'hui... Ce qui importe est le fait d'aimer [*gostar*, Geraldino met l'accent sur ce mot] Je pense que le plus souvent c'est quand on aime une femme... »

E.R: « On tombe amoureux pendant une fête, quelque chose comme ça... »

G.: « Oui. Il y a cette liberté, hein. Même à mon époque, il y avait cette liberté, mais seulement.... Comme dit mon *compadre*, hein. Nous avons encore une certaine timidité, tu vois. Maintenant, c'est bien plus libre. »

E.R: « Mais les gens disent que les jeunes Tuyuka sont timides. Ici. »

G.: « C'est peut-être parce que... Oui ils sont timides. Même... pour prendre la parole. Je ne sais pas vraiment la raison de cette timidité. »

E.R: « Les, élèves, hein. »

G.: « Les élèves, les garçons, et même les filles aussi. Il n’y a pas cette liberté d’exprimer ses sentiments, ses goûts. Je pense que c’est à cause de la peur de se faire réprimander. »

E.R: « Par les camarades ? »

G.: « Par les camarades, et surtout par le père ou par la mère. C’est parce qu’ici il y a cette tradition, hein. Une mère, ou un père, un garçon s’implique dans une relation amoureuse avec leur fille, ils peuvent le réprimander. J’observe tout le temps cela : “Pourquoi tu fais cela avec ma fille ?” D’autres réprimandent la jeune fille : “Pourquoi tu fais cela avec mon fils ?” C’est cela qui crée cette timidité à s’engager dans une relation, même d’amitié. L’amitié peut même aussi créer des malentendus, des intrigues, hein. Alors, le père du camarade entre en conflit avec le jeune. Le jeune va raconter cela à son propre père. Et c’est alors que le père du dernier va chercher des explications auprès du père du premier, garçon ou fille. Cela crée la peur chez les jeunes de créer des disputes entre leurs parents. C’est la plus grande crainte qu’ont les jeunes aujourd’hui, vois-tu ? »

Le discours de Geraldino est révélateur quant aux questions de l’expression des affects, des relations intra et intergénérationnelles, et de l’éducation. Ainsi, il y a l’idée que l’élément « *gostar* » était déjà présent dans les relations menant au mariage à l’époque de Geraldino et de ses aïeux, mais qu’aujourd’hui les jeunes seraient plus libres de flirter (« *namorar* ») et de choisir leur partenaire. Mais en même temps le discours de Geraldino donne l’impression qu’il y aurait comme un vide, une impasse dans la « régulation sociale » du mariage : les « lois » et pratiques « des anciens » ne sont plus d’actualité, mais il y a à la place une incertitude : les jeunes ne savent pas comment s’y prendre pour créer des liens et ont peur de provoquer le conflit entre générations. L’éducation, visant à enseigner le « respect » semble être selon Geraldino en même temps responsable de la honte, de la peur des jeunes, et peut-être d’une certaine pression sociale, qui leur fait se sentir « nulle-part », dans une position mal définie socialement, où se marier est indispensable pour vivre au quotidien, faire partie de la communauté, mais où il n’est plus donné les « clefs » du mariage. Ce dernier devient l’objet de conflits non plus avec les affins chez qui l’on va capturer les épouses, mais au sein de la famille et du groupe local, où les intrigues amoureuses des jeunes sont sujet de disputes.

Afin de résumer la première hypothèse formulée ici au sujet de la transformation des *considerations*, ce phénomène pourrait correspondre, sociologiquement, avant tout à un phénomène interne à l'organisation sociale des groupes de descendance tuyuka, consistant en un déclin, provoqué par la méconnaissance des jeunes, du respect dû aux positions hiérarchiques des agnats, au travers du non usage de termes de référence et d'adresse ainsi que des attitudes correspondantes. Mais ce phénomène interne pourrait avoir comme répercussion un changement dans les politiques d'alliance du groupe, par lequel se produirait une réduction du pouvoir de contrôle et d'organisation des alliances matrimoniales des frères aînés sur les frères cadets, ce qui se traduirait également, en parallèle, par la diminution du contrôle des membres des générations ascendantes, en particulier par le père, les oncles paternels et la mère du jeune dans le cas des hommes, sur les mariages des enfants.

Les processus décrits traduiraient, donc, des transformations dans les modalités d'alliance, déjà entrevues dans mon mémoire (Richard, 2012) et abordées de façon plus approfondies dans la présente thèse : un passage graduel du modèle « ancien » d'alliance, dans lequel le mariage se faisait idéalement par le rapt de la jeune fille (préférentiellement la cousine croisée patrilatérale) par les agnats en ligne patrilinéaire du jeune homme, vers le modèle « nouveau » d'alliance, associé, comme l'exprime Geraldino, au choix du conjoint en vertu de l'attrait physique et sentimental, correspondant au concept de « *namorar como os Brancos* » (« sortir avec », flirter à la manière des Blancs), dans lequel les jeunes entretiennent une relation de « *namoro* », débouchant parfois sur une période plus stable de vie commune, sorte de fiançailles précédant le mariage, souvent désignée par les Amérindiens par l'expression en portugais « *estar amigado* ».

J'aborderai à présent la seconde hypothèse concernant le sens qui pourrait être attribué à l'idée de rupture des *considerations*, du point de vue des relations d'alliance et d'affinité. Dans cette perspective, les transformations dans les relations matrimoniales et d'alliance discutées par mes interlocuteurs amérindiens seraient en lien avec la définition de la juste distance de l'affin avec lequel se réalise l'échange. Le phénomène de la rupture des *considerations* correspondrait alors à un élargissement des possibilités d'alliance, résultant de divers facteurs, parmi lesquels l'action des missionnaires au cours du XX^{ème} siècle, le

contact toujours plus intense avec la ville au cours des 50 dernières années, et le phénomène des voyages des jeunes, plus ou moins prolongés, dans les centres urbains pour les études ou la recherche d'un travail rémunéré.

Dans ce contexte, à l'époque de ma recherche, les nouveaux réseaux d'alliance s'étendent, comme il a été observé dans le **chapitre 9**, aussi bien dans un sens de proximité accentuée – comme c'est le cas des mariages qui contredisent la règle de l'exogamie linguistique et s'approchent du pôle incestueux – que dans le sens d'une distance accentuée, dans le cas de mariages avec des affins non traditionnels, qui se rapprochent du pôle de l'ennemi, du « patron » ou de l'« esclave », correspondant dans la perspective des Tuyuka respectivement aux Baniwa, aux Blancs et aux Hupd'äh³⁴⁴.

En plus de se traduire par une amplification du champ possible des alliances et une redéfinition de l'affin potentiel, qui s'exprime dans les transformations d'ordre terminologique évoquées plus haut, l'idée de rupture ou de transformation des *considérations* au sens plus large des relations d'affinité pourrait être étendue à un changement dans la nature des relations entre affins. D'une façon synthétique, les nouvelles formes d'alliance conclues avec des affins distants, aussi bien au sens géographique que sur le plan de la parenté, résulteraient dans de nombreux cas en un affaiblissement des relations d'échanges, matériels ou rituels, entre affins, principalement en ce qui concerne les échanges

³⁴⁴ Le cas des mariages avec les Blancs (catégorie générique des non-amérindiens) et avec les Hupd'äh peut être pensé à partir du point de vue natif et local, tel qu'il s'exprime dans le discours des Amérindiens et des Blancs dans le contexte urbain de São Gabriel da Cachoeira, et qui semble définir une échelle ayant comme pôles extrêmes le non-Amérindien, d'une part, et le « très Amérindien » d'autre part. De ce point de vue, et selon cette échelle, les Hupd'äh occuperaient – comme dans le cas des Mashiku (Indiens non contactés) vis-à-vis des Kashinawa (Keifenheim, 1997) ou encore des Cocamilla vis à vis des Cocama de l'Amazonie péruvienne (Gow, 2003) – la position d'« Indiens purs » ou de « sauvages », les Tukano orientaux (et Arawak) auraient une position que l'on pourrait qualifier d'intermédiaire, celle d'« Indiens civilisés » et les Blancs (plus encore dans le cas de personnes venant de grandes villes) occuperaient la position opposée à celle des Hupd'äh. Une logique de genre, qu'il est intéressant de souligner, semblerait se superposer à cette échelle : dans le cas des mariages entre collectifs Tukano oriental et Blancs, ce sont dans la majorité des cas des femmes amérindiennes qui se marient à des hommes blancs, tandis que dans le cas des mariages entre Tukanos orientaux et Nadehup, la presque totalité des mariages se font entre un homme tukano oriental et une femme Nadehup (voir **chapitre 9**).

entre le père d'une jeune femme mariée à une grande distance et son gendre, ainsi que dans la relation entre beaux-frères.

Durant mon séjour dans la communauté de Santa Cruz do Inambu, par exemple, j'ai pu observer le cas d'hommes dont les filles s'étaient mariées à des hommes de communautés très distantes ou encore en ville et qui, de nombreuses années après le mariage, n'avaient pas encore reçu la visite du gendre et de la fille mariée. Cependant, le mariage à grande distance n'est pas un fait nouveau pour les populations amérindiennes du haut Rio Negro et semble faire partie intégrante des stratégies d'alliances développées par les groupes de la région depuis un temps reculé. La question de la transformation des *considerations*, au-delà de son aspect terminologique et de la façon dont elle s'exprime dans les choix matrimoniaux et les liens entre personnes et collectifs liés par agnation, sera, finalement, entrevue sous l'angle de la relationnalité.

3) Réflexion synthétique sur les *considerations* et leurs transformations

Afin de conclure la réflexion sur le thème de la transformation des *considerations*, nous synthétiserons, à présent, les différents aspects de ce processus qui ont été entrevus, et nous interrogerons sur la place et le sens de ces processus de façon plus globale. La réflexion a d'abord porté sur le sens du concept de *considerations*, issu du discours des Tuyuka en portugais, et généralement présenté par mes interlocuteurs amérindiens comme équivalent du terme natif *akasuore*, qui renvoie, comme on l'a vu, à une idée de « respect ».

L'expression *akasuore* donne une image des *considerations* comme un système terminologique visant à exprimer, avant tout, l'étiquette des relations de parenté entre agnats – avec comme arrière fond l'idéologie patrilinéaire qui lie des personnes en vertu d'un lien ancestral commun et qui situe les collectifs selon un ordre de préséance mythique – et fait donc de ce concept une composante centrale des relations entre frères « aînés » et « cadets », sphère par excellence d'attitudes et d'expressions exprimant le « respect ». Or, comme on l'a vu dans le **chapitre 8** de la présente thèse, il s'agit là d'un pan important des *considerations*, que l'on a qualifié de *considerations* « au sens fort », en lien avec l'expression de l'appartenance à un collectif (groupe de descendance ou sib, groupe linguistique), de la

définition des règles de mariage et de l'étiquette des relations aînés-cadets. Ici, *considérer* signifie avant tout se situer vis-à-vis des membres de son groupe, de ses ancêtres, et respecter l'étiquette qui est due à chacun.

Mais comme il a été suggéré plus haut, le « système des *considérations* », en tant qu'expression de la relationnalité qui caractérise les personnes et les collectifs, de la socialité au sens large, renvoie à des aspects qui ne se limitent pas à la sphère du respect entre frères aînés et cadets : *considérer* signifierait, sous cet angle, exprimer les relations que « possède » une personne, ou mieux les relations qui la définissent, qui la forment que ce soit dans le cadre de relations de consanguinité ou d'affinité, réelle ou potentielle.

Dans le récit du *capitão* de Santa Cruz do Inambu retranscrit en **annexe 1**, celui-ci, lorsqu'il a évoqué le thème des « *considérations* au temps de la maloca et aujourd'hui », a choisi d'employer en langue tuyuka le verbe « *kʷomutitiria* » : « avoir, posséder », pour exprimer le fait que les ancêtres « avaient » des *considérations*, entre frères et entre beaux-frères (voir la version originale du récit en **annexe 1 bis**). Une telle expression est basée sur la racine *kʷo*, qui renvoie au verbe « avoir » ou « posséder »³⁴⁵, plus précisément à l'idée de « posséder ou mettre en relation » des « choses, animaux, amis, etc. » (Barnes, 2012).

Cette sphère plus étendue des *considérations* s'exprimerait non seulement au travers de la terminologie de parenté, mais aussi de l'univers des noms à plaisanterie et des termes de *compadrio*, liés à des dynamiques de rapprochement et de distanciation, d'expression des affects ou de relations plus formelles, comme il sera abordé dans le prochain chapitre (**chapitre 12**). Le concept de *considérations* renverrait donc, au sens large, à l'expression de l'univers relationnel d'une personne, de sa capacité à établir des relations, c'est-à-dire d'être en relation ou de mettre en relation des personnes, capacités liées à la bonne socialité et à l'exercice de la chefferie, aussi bien dans le cadre des relations entre consanguins que dans celui des relations entre affins.

³⁴⁵ Selon le dictionnaire tuyuka-espagnol (Barnes, 2012) : **çʷo** [-a] v.t. tener (en la acepción de poseer o relacionar (cosas, animales, amigos, etc.). ej: Cũ ñ nũmo cõmerárũ pee çʷoyo. *La esposa de él tiene muchas ollas.* ej: Cũ ñ menamacãrã paũ çʷoquí. *Él tiene muchos amigos.* pee **çʷogũ** s.m. rico. lit: que tiene muchas cosas. f.sing: pee çʷogó. pl: pee çʷorã. V: apeyébũçũ.

Après s'être penché sur le sens du concept de *considérations*, la réflexion a porté sur la question de la rupture ou transformation des *considérations*, et sur le sens que ce processus revêt du point de vue des Tuyuka, en partant des discours et des pratiques natives. La transformation des *considérations* est d'abord apparue comme un processus de simplification terminologique, qui se traduirait par un apparent affaiblissement de l'« idéologie patrilinéaire » ayant comme corrélat, au niveau des pratiques d'alliance matrimoniales, un processus apparent d'ouverture progressive de l'horizon des alliances, dans le sens du « proche » comme dans celui du « lointain », relativisant le caractère prescrit et proscrit de certaines catégories de personnes et de collectifs.

Le phénomène de la « fin des *considérations* » tel qu'il est conçu du point de vue autochtone, se traduirait ainsi notamment par une binarisation du champ de la parenté, s'exprimant au niveau de la terminologie, des *considérations* et des pratiques matrimoniales qui lui correspondent.

Dans le champ des relations entre agnats, les conséquences de cette binarisation semblent être une place moins centrale de l'identité collective et personnelle comme basée sur l'appartenance au groupe de descendance (sib, segment de sib), ainsi que par l'effacement des marqueurs dits « hiérarchiques » distinguant les « aînés » des « cadets », au moyen de l'usage généralisé de *semu*, y compris pour les frères classificatoires, aînés comme cadets, ou encore de l'usage de noms à plaisanterie.

Dans le domaine des relations d'affinité, la simplification de la terminologie et des *considérations* qui l'accompagne conduirait à une définition plus diffuse et élargie des catégories de mariage prescrits et par conséquent à un affaiblissement des liens d'affinité « traditionnels » entre collectifs de « beaux-frères », au profit d'un choix individuel des alliances et donc des relations d'affinité. C'est dans la terminologie de parenté elle-même que s'exprime ce phénomène : la raréfaction de l'idéal de mariage que la terminologie était sensée prescrire – et qui s'exprimait idéalement par la non reclassification – rend la terminologie elle-même caduque, et l'oblige à s'« actualiser ». C'est là un des sens de la « fin des *considérations* », telle qu'elle est conçue du point de vue autochtone.

En ce qui concerne les aspects sociologiques de la transformation, ou la « rupture » des *considérations* – en reliant les deux hypothèses énoncées à propos du sens que ce phénomène peut avoir du point de vue natif – il serait possible de proposer une approche de ce phénomène comme double. D’une part, il serait lié à un processus interne aux groupes de descendance, qui remet en question la hiérarchie ou préséance entre les membres de divers groupes de descendance au sein d’un ensemble exogamique ainsi que leurs politiques d’alliance vis-à-vis de groupes alliés. D’autre part, ce processus pourrait correspondre à une transformation des relations d’affinité proprement dites, caractérisée par une amplification dans le champ des alliances possibles – bien que pas toujours acceptées et reconnues par les proches parents, ce qui crée des situations de tensions et de conflit – et par un changement les relations d’affinité, dans lesquelles les échanges (matériels, rituels, cérémoniels) entre affins tendraient à perdre de leur importance, ou du moins à changer de forme.

Mais les paradigmes définissant les bonnes relations entre agnats (respect, « hiérarchie) et entre affins (échanges répétés et réciproques) – qui s’expriment dans les modes de concevoir personnes, collectifs, et relations qui les lient – doivent être questionnés : viennent-ils de la théorie anthropologique ou de la pensée amérindienne ? Et si l’on se place du point de vue de cette dernière, sont-ils si catégoriques et figés ?

Par exemple, l’« idéologie patrilinéaire » ou la « hiérarchie », sont des concepts qui semblent construits et mobilisés avant tout par les anthropologues et qui semblent avoir bien moins de sens du point de vue natif (voir, à ce sujet, la discussion sur la notion de hiérarchie dans le **chapitre 4** de la présente thèse, et l’entretien avec Higinio Tenório en **annexe 5**). En adoptant cette vision de la question, les transformations dans les pratiques d’alliance matrimoniale et celles qui leur correspondent au niveau des *considérations* doivent être conçues moins comme un changement de paradigme, ou pire, comme une « acculturation », que comme l’expression de potentialités de transformation contenues au préalable dans le système conceptuel amérindien, notamment dans la pensée mythique, et qui se reflète dans une flexibilité de ce que les anthropologues désignent par « organisation sociale ». Dynamiques de fusion et de fission, inclusion de groupes affins ou « maku » et divisions au sein d’un groupe de « frères », ce sont là des aspects des récits mythiques et des données

sociologiques propres aux peuples du nord-ouest amazonien commentés de longue date par les auteurs ayant étudié cette aire ethnographique (voir notamment Goldman, 1963).

Ainsi, il est important de souligner que les réflexions développées au cours de cette étude ne peuvent être valides que si considérées en excluant une vision essentialiste et non dynamique des relations de parenté des Tuyuka et de leurs affins. La vision des transformations dans les relations d'alliance et de leurs implications, aussi bien au niveau des relations entre parents consanguins que dans les relations entre affins est construite, dans la réflexion anthropologique comme dans la pensée native, dans le dialogue entre des modèles idéaux et des pratiques dynamiques, dans lesquelles ces modèles se transforment. En ce qui concerne la question des relations d'alliance des Tuyuka, par exemple, on pourrait revenir au début de cette réflexion et demander, en entendant le discours de l'homme yebamasã, pourquoi le mariage d'un homme et d'une femme Tuyuka serait-il si « laid », si l'on considère les pratiques matrimoniales des Yebamasã eux-mêmes, qui se marient traditionnellement au sein du même ensemble linguistique (Makuna), avec un autre « groupe de descendance », les Idemasã ?

Des pistes pour répondre à une telle question apparaissent dès lors que l'on questionne le sens des noms et l'existence donnée aux collectifs par les non-amérindiens, parmi lesquels les anthropologues, et, d'autre part, sur le sens et l'existence de ces collectifs du point de vue autochtone. Ce vaste champ de questionnement, indispensable à la compréhension de la relationnalité et de la socialité des Tuyuka a été abordé dans les **chapitres 2** et **3** de la présente étude, et il en est ressorti qu'il fallait prendre avec précaution les réifications, onomastiques et de l'ordre de l'organisation sociale, menant à nommer et à définir des groupes sociaux (phratries, groupes linguistiques ou ethnies, sibs) en tant qu'unités corporatives clairement délimitées, dont les interrelations seraient définies par des règles. Plutôt que chercher à définir des groupes et des règles, on a ainsi cherché avant tout à comprendre des logiques relationnelles entre personnes et collectifs.

Or, pour revenir à la question des mariages entre personnes de même langue, le discours de certains hommes de São Pedro et de Santa Cruz de l'Inambu, qui, quand je les questionnais au sujet des mariages de Tuyuka avec Tuyuka, ou de Tukano avec Tukano, me

répondaient de la forme suivante : ces mariages ne sont pas problématiques, car cet homme s'est marié avec une femme d'un autre groupe (autre sib, désigné fréquemment par mes informateurs par le mot portugais « classe »). Ou encore : ces mariages sont une bonne chose, car ils résultent en la naissance de « purs Tuyuka » ou de « purs Tukano ». Penchons-nous plus en détail sur ces justifications autochtones de la légitimité de tels mariages en apparence « incorrects » voire même incestueux.

En ce qui concerne la première justificative native donnée à ces alliances, si l'on prend en considération, par exemple, le cas groupes linguistiques comme les Makuna ou encore les Cubeo – appartenant à l'ensemble Tukano oriental et partageant avec les autres groupes linguistiques qui le composent de nombreux aspects de la cosmovision, des pratiques rituelles, de la culture matérielle et d'échanges entretenus entre groupes – mais chez lesquels il existe une endogamie linguistique, il est possible de penser l'organisation sociale et les relations d'alliance des peuples du Rio Negro dans leur ensemble comme un système ouvert et dynamique, dans lequel les collectifs ne peuvent être essentialisés. Ces derniers pourraient ainsi connaître des transformations, y compris dans leurs modalités d'alliance, sans signifier nécessairement de changement structurel dans les principes sociologiques et cosmologiques qui régissent les relations de parenté et l'identité des collectifs en question³⁴⁶.

Si l'on prend en compte la seconde « justification » autochtone des mariages rompant avec la règle d'exogamie linguistique donnée en exemple ci-dessus, celle de la valorisation d'une descendance « pure », la rhétorique tuyuka et tukano des relations de parenté peut, comme on l'a vu au **chapitre 8**, concevoir de tels mariages comme une garantie de préservation de la « force » de son groupe linguistique. Ceci dans un contexte où les alliances

³⁴⁶ Comme on l'a vu plus haut (**chapitre 3**), selon Pedroso (2019), les Cubeo bien qu'ils ne pratiquent pas l'exogamie linguistique, ne se pensent pas en tant qu'exception vis-à-vis de l'ensemble tukano oriental. Du point de vue natif ce qui importe, comme le montre l'auteur est d'effectuer des mariages conformes au « langage de la parenté fourni par les récits d'origine », ce qui implique des mariages entre des « groupes distincts », garantissant la « croissance [...] de la personne ou de la communauté ». Et l'auteur de questionner, finalement, en ce qui concerne les alliances des groupes tukano oriental y compris des Cubeo, « qui détermine la règle et l'exception » ? Et de conclure : « l'exogamie kubeo n'est pas linguistique, comme il semble être le cas pour d'autres groupe tukano ; de sorte que la superposition du groupe, de la langue et de l'exogamie ne peut être généralisée en tant que "règle" ou "modèle" du haut rio Negro » (Pedroso, 2019 : 100).

avec des collectifs parlant une langue différente – quand elles sont réalisées dans un cadre où les affins sont « majoritaires », démographiquement ou politiquement (comme dans le cas des alliances des Tuyuka avec les Tukano) – représentent un risque d'affaiblissement ou d'abandon de la langue paternelle au profit de la langue maternelle. Mais il ne s'agit là, bien évidemment, que d'un aspect de la relationnalité tukano oriental, où, à l'image de beaucoup de groupes amérindiens d'Amazonie, la socialité et la construction des personnes et des collectifs est impensable sans la figure de l'affin, qui est, tout à la fois, une menace, un concurrent voire un ennemi et un partenaire principal d'échange, indispensable à la reproduction et à la vie sociale du collectif (groupe local, sib).

Deux faits fondamentaux à propos de l'alliance et des *considérations* – qui permettent de mieux penser et d'aller au-delà de la dialectique changement/continuité – peuvent finalement être tirés de l'analyse réalisée jusqu'à présent.

Premièrement, du point de vue du choix des alliances au niveau personnel et collectif – notamment vis à vis de la position généalogique du conjoint – il m'a semblé, au vu des discours et récits faits par mes interlocuteurs tuyuka et par leurs affins, que ce qui importait n'était pas tant de réaliser des alliances avec des « partenaires légitimes », mais d'entretenir des échanges matrimoniaux avec des « beaux-frères » qui sont ou deviennent des affins proches, et entre lesquels il existe une réciprocité à différents niveaux (échanges matériels, de connaissances et de savoir-faire, invitations réciproques aux événements festifs et aux rituels).

Deuxièmement, du point de vue des *considérations*, ce qui importe ne serait pas tant si le mariage est « correct » ou « incorrect » – bien que le mariage dans diverses catégories non prescrites voire proscrites, quand il y a rupture de la règle d'exogamie linguistique, soit considéré, par les plus âgés notamment, comme disruptif du point de vue social et culturel – mais plutôt le respect d'une étiquette, de la morale des bonnes relations de parenté, notamment entre gendre/bru et beaux-parents.

Et c'est dans cette lecture relationnelle de la question de la transformation des relations d'alliance et des *considérations* que se trouve, à mon sens, la clef pour entrevoir où se situe

réellement le changement ou la continuité. En effet, comme l'a exprimé un de mes interlocuteurs tuyuka³⁴⁷, ce qui semble le plus compter du point de vue amérindien, quand une nouvelle alliance matrimoniale est scellée, est le « comportement social », l'étiquette, les attitudes qui vont être adoptées par les personnes qui se trouvent alors liées par de nouveaux liens de parenté. À ce niveau, celui des relations interpersonnelles, les relations « diplomatiques » entre collectifs et la terminologie de parenté importent moins que la qualité de la relation, qui réside tout particulièrement dans des processus de co-substantialisation, typiques de la relationnalité amérindienne.

Ainsi, la relation entre époux, notamment, comporte une forte composante de complémentarité au niveau de l'alimentation (échange prototypique de poisson et de gibier, masculin, contre produits du manioc, féminin) et des substances. D'autre part, la relation des nouveaux mariés aux beaux-parents et au cercle des affins élargi est elle aussi centrale. En effet, la production de bière de manioc par la jeune femme pour son époux, mais aussi pour ses beaux-parents et pour ses beaux-frères au sens large est le vecteur, en même temps que la preuve, d'une co-substantialisation réussie, et d'une consanguinisation de l'épouse par le groupe de l'époux.

Comme il a été vu dans les récits de mariage des femmes et des hommes commentés dans le **chapitre 10**, et comme il apparaît dans le discours du *capitão* de Santa Cruz do Inambu au sujet des mariages (**annexe 3**), la relation de la bru à la belle-mère est la relation la plus importante dans l'horizon des relations d'affinité tukano oriental, c'est elle qui scelle le succès du mariage. Dans la relation de la bru au beau-père – tout comme dans la relation conjugale – les soins chamaniques (incantations ou *basese*), allant des hommes aux femmes, liés au cycle vital du couple et de ses enfants, sont au premier plan. Les aspects linguistiques de la relation conjugale et des relations d'affinité au sens large sont eux aussi, comme on l'a vu, centraux dans le processus de rapprochement entre affins, qui passe par une compréhension mutuelle de personnes provenant de collectifs de langues distinctes, bien que faisant partie d'une même famille linguistique (langues Tukano orientales).

³⁴⁷ Voir entretien avec João Bosco au chapitre précédent.

Dans le domaine des relations du gendre au beau-père et à la belle-mère, les visites, impliquant la participation à des activités économiques et rituelles (partie de pêche, danses et apprentissage chamanique entre gendre et beau-père et/ou beau-frère) – et qui peuvent prendre dans les premières années du mariage la forme d'une période de résidence uxorilocale – ainsi que les échanges matériels (vannerie, notamment, qui circule du gendre vers la belle-mère) sont, là aussi, des aspects fondamentaux de la relation d'affinité. C'est dans la continuité de ces diverses formes d'échange que s'exprime le sens le plus fort de la relation d'affinité, c'est elle qui définit la continuité des *considérations*, au sens affinal que revêt ce terme, malgré des transformations dans les modalités d'alliance.

Pour résumer, la « rupture » ou « fin » des *considérations*, telle qu'elle a été exprimée par mes interlocuteurs tuyuka au moment de ma recherche – et qui a été conçue ici plutôt comme une transformation que comme un réel changement de paradigme – correspondrait néanmoins à de réels changements dans la forme des relations de parenté vis-à-vis du « temps des anciens ». Ces changements se traduiraient notamment par une simplification dans l'usage des termes de parenté, exprimant, dans le champ des relations entre agnats, un affaiblissement de l'idéologie patrilinéaire et des relations hiérarchiques – si tant est que ces concepts aient du sens du point de vue natif – et exprimant, dans le champ des relations entre affins, un élargissement du champ des alliances et un affaiblissement progressif de l'exigence d'exogamie linguistique, du moins du point de vue idéologique.

Comme il a été suggéré plus haut, et comme il est ressorti du discours de mes interlocuteurs amérindiens un tel phénomène de transformation des *considérations* se traduit également dans le domaine des relations de *compadrio*, ainsi que dans celui des noms à plaisanterie, et nous aborderons à présent le sens et les implications sociologiques de ces derniers.

Chapitre 12 Les surnoms de personnes, une réflexion sur les noms à plaisanterie tuyuka

Et souvenons-nous que les Indiens américains tiennent pour spécialement sacrées des histoires qui, à nous, paraissent vulgaires sinon même obscènes ou franchement scatologiques. (Claude Lévi-Strauss, 1985 : 266).

Os saberes novos surgem entre falas sérias intercaladas com gostosas piadas. As seriedades, brincadeiras, gargalhadas, apelidos são ingredientes que dão bom sabor aos ambientes dos saberes. (Justino Sarmento Rezende cité par João Paulo Lima Barreto : 2013).

Introduction

La réflexion proposée ici consiste à s'interroger sur les noms à plaisanterie, *buere wame* en langue tuyuka ou « *apelidos* » en portugais, dans le contexte plus ample des noms personnels, et sur leur place dans l'univers des *considérations* chez les Tuyuka. Comme l'ont déjà montré les études classiques portant sur les peuples de la région du Vaupés (S. Hugh Jones, 1979, 2002 pour les Barasana ; Århem, 1981, pour les Makuna ; ou encore Jackson, 1983, pour les Bará) les personnes appartenant aux collectifs tukano orientaux possèdent traditionnellement trois noms. Un « nom d'incantation » (*baserige wame*)³⁴⁸ masculin ou féminin aussi appelé parfois « nom d'esprit » ou « nom de cœur » ; un surnom (*buere wame*) – plus commun pour les hommes que pour les femmes et dont l'usage est en déclin chez certains collectifs – et, depuis l'arrivée des missionnaires dans la région, un « nom de Blanc » ou nom de baptême (*pekasã wame*).

La première catégorie, celle des « noms d'incantation », a été l'objet de plusieurs études, dès les premiers travaux de S. Hugh Jones (1979) qui aborde ce thème sous le prisme

³⁴⁸ Au sujet du nom d'incantation, en lien avec le concept tuyuka de *yeriponã*, « nom-âme », voir la discussion dans le **chapitre 7** de la présente thèse.

des rites d'initiation masculine chez les Barasana, puis dans une réflexion plus ample sur les noms dans le nord-ouest amazonien (2002), en passant par F. Cabalzar (2010) qui traite la question des noms d'incantation chez les Tuyuka en lien à l'univers des connaissances et pratiques des spécialistes rituels, et plus récemment Andrello (2016) qui pense la question des noms (en particulier des noms de collectifs) en lien avec les relations entre collectifs et la hiérarchie dans le haut Rio Negro. Plus récemment encore, Pedroso (2019) s'est penché sur la question des noms de personnes et de collectifs chez les Cubeo, notamment sur les « noms d'incantations » (« *nome de benzimento* », en portugais, « *pupui amiya* » en cubeo). Bien que ce dernier auteur ait également abordé la question des surnoms dans l'ouvrage cité, jusque récemment la catégorie des noms à plaisanterie chez les populations tukano oriental a été très peu étudiée, de même que la catégorie des « noms de Blancs ».

Afin d'introduire le thème des surnoms, je ferai quelques remarques générales sur des phénomènes que j'ai pu observer, dans la sphère des noms de personnes, chez les Tuyuka (au sujet des noms de collectifs, voir le **chapitre 3** de la présente étude). J'ai pu constater tout d'abord des occurrences intéressantes de fusion entre les trois catégories mentionnées plus haut.

Par exemple, certains parents commencent à inclure les noms d'incantation en tant que nom de baptême, unique ou associé à un nom de Blanc, au moment de déterminer le nom qu'un enfant portera sur sa carte d'identité « de Blanc » (carte d'identité brésilienne, RG). Il existe, par ailleurs, une carte d'identité Indigène (RANI) où c'est systématiquement le nom d'incantation qui est indiqué³⁴⁹. Dans de tels cas, à titre d'exemple pour un enfant tuyuka, le nom figurant sur la carte d'identité sera « Bua (nom d'incantation masculin) Pedro (prénom de Blanc) Marques Tenório (nom de famille de Blanc, composé au Brésil du nom de famille de la mère suivi de celui du père). Mais dans les faits il semble que l'on appelle les enfants en

³⁴⁹ Selon mes interlocuteurs tuyuka il existerait aujourd'hui dans le contexte urbain en particulier des phénomènes qu'ils désignent par l'expression « piraterie », par lesquels des noms d'incantation considérés comme « faux » – car attribués sans le rituel approprié – sont donnés à des Amérindiens vivant en ville (voir à ce sujet l'entretien avec Higinio Tenório en **annexe 5**).

bas âge par leur nom d'incantation et que l'on emploie à partir de la puberté le prénom de blanc.

Un autre phénomène de fusion, sur lequel je reviendrai lorsque j'aborderai les surnoms formés par le procédé du « jeu de mot », se fait entre noms de Blanc et surnoms. Ainsi, par exemple, un homme appelé Demétrio reçoit le sobriquet de « Dez-metro » (Dix Mètres), ou encore José devient « Josélito » (petit José), puis « José-litro » – faisant référence à la caractéristique de grand buveur de son porteur – puis finalement « Litro » (Litre).

Ces procédés de fusion entre le nom de Blanc et, d'une part, le nom d'incantation, et d'autre part le nom à plaisanterie sont liés à mon sens à une volonté de resignifier ce nom en apparence exogène qu'est le nom de Blanc³⁵⁰. Ils peuvent aussi être conçus comme l'expression du processus de construction de la personne amérindienne au XX^e siècle, qui se fait dans un jeu de miroir entre le dehors et le dedans. Dans la dynamique centripète de ce phénomène, l'association du nom « de Blanc » à des noms personnels de deux autres catégories autochtones a comme effet, à mon sens, l'incorporation de logiques propres à l'identité et à la socialité amérindienne telle qu'elle s'exprime à travers l'attribution des *baserige wame* – qui revêtent un sens cosmologique fondamental, lié à la croissance et à la santé du corps et de la pensée de la personne – et à travers celle des surnoms, dont le sens sociologique a été jusqu'à présent peu abordé dans l'ethnologie régionale.

Comme je chercherai à le démontrer tout au long du présent chapitre, les noms à plaisanterie occupent en effet une place très importante dans la socialité tuyuka. Les exemples de fusion onomastique évoqués ici illustrent également que les différents types de noms – et les sens et fonctions qu'ils comportent – peuvent se mélanger, et qu'il ne semble pas pertinent, par conséquent, d'opérer une séparation radicale entre les trois univers onomastiques en question. D'ailleurs, la constitution de noms sous la forme de « paires », ou « en miroir » peut être considéré comme un procédé « traditionnel », comme dans le cas de

³⁵⁰ La combinaison entre nom d'incantation et « nom de Blanc » est un phénomène qui se produit de longue date parmi les peuples amérindiens de la région. Voir à ce sujet Andreello (2005) dans le cas des Tariano.

l'association entre nom d'incantation et surnom, qui se produit, depuis une époque antérieure à l'apparition des noms de Blancs, aussi bien dans le cas des noms personnels que dans le cas des noms collectifs³⁵¹.

La réflexion sur la création, l'attribution et l'usage des surnoms visera donc à saisir comment ces processus peuvent éclairer des interrogations liées à la relationnalité et à la socialité, s'exprimant dans des relations clés comme celles entre parents consanguins, entre affins, entre hommes et femmes, entre Amérindiens et non-Amérindiens, entre humains et non humains. L'angle d'approche pour étudier les noms à plaisanterie consistera donc à penser les relations d'affinité, de genre, la sexualité, et la construction des personnes et des collectifs, notamment sous le prisme de l'humour. Le sens des surnoms sera recherché, entre autres, en se penchant sur des aspects linguistiques, en s'efforçant de comprendre les logiques à l'œuvre dans leur attribution et dans leur usage, dans les contextes quotidiens et festifs.

Afin de traiter ces questions, je commencerai, dans un premier temps, par aborder quelques exemples ethnographiques de surnoms personnels pensés au moyen des principes

³⁵¹ Cette particularité onomastique correspond à un procédé – celui de l'association par paires – qui est omniprésent dans l'univers social, politique, culturel et dans la cosmologie des Tuyuka, de même que pour d'autres peuples de la région. Pour citer des exemples significatifs, on trouve dans les récits mythiques de nombreuses figures qui fonctionnent par paires, comme chez les Barasana les frères aîné et cadet *Manioc-Stick Anaconda* et *Old Macaw (Maha Buku)* (S. Hugh-Jones, 1979, voir également la paire de démiurges tukano, dans le **chapitre 2** de la présente étude). Dans la sphère rituelle, on observe, entre autres paires qui se révèlent dans la performance des fêtes de danse (*basamori*), l'association entre paires d'instruments-personnes (les aérophones dits de Jurupari ou *Masākura*), dans les rituels *Masākurawi*, qui correspondent à l'alliance entre les principes masculins et féminins (ou « aîné » et « cadet »), et qui font le lien entre les générations (voir **chapitre 6**). Dans la sphère politique, l'association entre collectifs « aînés » et « cadets » dans une relation de complémentarité rituelle et économique (voir **chapitre 4**). Dans la sphère domestique, l'association entre un homme et son épouse qui proviennent de groupes linguistiques (ou ethnies) différents et qui forme un couple uni par une relation de complémentarité économique ainsi que dans le domaine du soin corporel (voir **chapitre 10**). Le couple ainsi formé représente une union qui scelle et exprime la continuité d'une autre paire centrale du point de vue sociologique et politique, celle formée entre deux collectifs d'affins proches dans une relation de complémentarité (voir **chapitre 8, 9 et 11**). Saisir la relationnalité qui caractérise chacune de ces paires (symétrie/asymétrie, complémentarité) et ce qu'elles impliquent constitue, à mon sens, une question fondamentale pour l'étude des peuples tukano oriental.

de création qui les caractérise, ainsi qu’au travers des « récits d’origine » associés à ces noms. Dans un deuxième temps, une réflexion synthétique sur le sens et l’agentivité des surnoms personnels sera proposée. Dans un troisième temps, enfin, il sera question de la place des surnoms et des relations à plaisanterie dans l’univers plus ample des relations de parenté et des *considérations*.

Au fil de mes séjours chez les Tuyuka, ce qui m’avait paru de prime abord être de simples plaisanteries autour de sobriquets a peu à peu pris le visage d’interactions sociales hautement significatives, se référant à des noms faisant partie intégrante de la construction des personnes et des collectifs. À l’occasion d’un évènement festif, un homme de la communauté São Pedro m’a parlé des surnoms comme une forme de « *considération* », ce qui m’a mené à reenser le sens et la place des noms à plaisanterie dans l’univers social tuyuka. Ainsi, les « *apelidos* » pourraient être sous de nombreux aspects bien plus que de simples surnoms, au sens et à l’usage identique aux surnoms existant dans les sociétés occidentales, façon dont ils sont traités par certains auteurs ayant travaillé sur les peuples amérindiens du Vaupés.

Le sens sociologique et cosmologique des surnoms tukano oriental semblerait en effet évident, si l’on se fiait à certaines études, à l’instar de celles de Jackson (1983). Selon l’auteure, qui prend comme référence la société nord-américaine, les surnoms bará se définiraient ainsi simplement par le fait qu’ils seraient, « comme dans notre propre société, par définition moins sérieux que les noms personnels »³⁵² (Jackson, 1983 : 106). Il faudrait encore, cependant, s’interroger sur ce que peut signifier, du point de vue du groupe amérindien étudié, un nom « sérieux » et un nom « à plaisanterie », et sur le sens de ces différentes catégories de noms dans l’univers cosmologique et sociologique qui leur est propre.

Mais en allant plus loin, ou plutôt en partant de la base même des concepts, sans a priori ethnocentrique, ne faudrait-il pas avant tout s’interroger sur l’existence même et sur le sens éventuel des concepts de « sérieux » et de « drôle » ou de « comique » chez les

³⁵² Traduction personnelle.

Tuyuka, ainsi que sur la spécificité et la place de l'humour chez les Tuyuka ? Et de là seulement, à condition que ces concepts aient un sens du point de vue autochtone, sur leur applicabilité dans le cas des surnoms et des autres noms personnels et collectifs employés par les Tuyuka, et ce sans considérer de prime abord que ces concepts seraient traduisibles et transposables, tels quels, de la pensée occidentale à la pensée amérindienne.

Gardant en tête ces interrogations d'ordre conceptuel, je m'efforcerai de démontrer à présent, en prenant comme point de départ les façons de penser et la relationnalité amérindienne, que les *buere wame* semblent bien faire partie de la définition et de la construction des relations de parenté entre Tuyuka, et entre les Tuyuka et leurs affins, ainsi que de l'identité des personnes et des collectifs. Pour comprendre cela, il faudra auparavant, suivant la démarche proposée, se pencher sur le sens de l'humour et la place qu'il occupe chez ces populations amérindiennes.

Note sur l'humour chez les Tuyuka

Dès les premiers contacts, et encore davantage lorsque l'on côtoie les Tuyuka pendant une longue période, il paraît évident que ces derniers ont un goût prononcé pour les plaisanteries, aussi bien au quotidien que lors des fêtes. Or celles-ci tournent souvent autour des surnoms. Dans la région, les Tuyuka passent ainsi, tant auprès des autochtones que des non autochtones, pour un peuple très plaisantin. Au fur et à mesure de mes observations, j'ai pu constater que la sociabilité masculine passait en grande partie par l'usage des surnoms. Ce fait s'est révélé, par exemple, dans le cas de mon intégration parmi les hommes, qui a passé par l'apprentissage des sobriquets de chacun et de l'usage adéquat, à savoir répondre à un homme qui me lançait mon surnom en lui renvoyant le sien, et vice-versa³⁵³.

Au début, je ne retenais pas les surnoms de chaque homme, ce qui me laissait dans une position inconfortable. On me lançait, parfois en série, mon surnom en riant ostensiblement,

³⁵³ De Vienne (2012) relate, de façon similaire, l'importance de son apprentissage de l'humour et des formes de plaisanteries chez les Trumai du Haut Xingu, chez lesquels la plaisanterie constitue, selon l'auteur, « un outil puissant d'intégration sociale ».

et je ne pouvais rien répliquer du fait de mon incapacité à me remémorer des surnoms de tous mes interlocuteurs. Puis, progressivement, j'ai mémorisé les surnoms de chacun, et ai pu, non seulement répondre aux provocations ou plaisanteries faites à mon sujet en s'adressant directement ou indirectement à moi par mon surnom, mais également prendre de moi-même l'initiative d'appeler mes interlocuteurs par leurs sobriquets, gagnant ainsi leur complicité, et un sentiment d'appartenir davantage à leur société. Les diverses formes d'interactions entre hommes au sein de la communauté de São Pedro, où cohabitent les Tuyuka et leurs affins Yebamasã, sont ponctuées par l'usage des surnoms, et les relations d'amitié sont ainsi marquées par l'usage de ces derniers.

Mais à quoi ressemblent les surnoms des Tuyuka et de leurs voisins tukano, bará, yebamasã, etc., qui provoquent tant d'hilarité lors des rassemblements et des discussions entre hommes et femmes ? Comment sont-ils attribués et comment les emploie-t-on ? Tentons à présent d'entrer dans la plaisanterie et de saisir le sens et les règles de ce jeu si divertissant qu'est celui de l'emploi des *buere wame*.

Un premier fait qui apparaît au sujet des surnoms est qu'ils semblent souvent liés à l'usage et aux jeux autour de la langue et des langues, à humour et à la sexualité. De tels thèmes peuvent paraître à première vue très triviaux pour une étude anthropologique, mais il me semble que c'est rendre justice aux penseurs tuyuka et à leur société que de s'intéresser à ces thèmes, tant ils sont présents aussi bien dans les discours des vieux « connaisseurs », que dans les mythes et dans les événements rituels et quotidiens. Comprendre, ou du moins essayer de saisir certains traits caractéristiques de l'humour et de la façon de plaisanter chez les Tuyuka a été pour moi une condition *sine qua non* pour mieux me repérer dans l'espace social dans lequel évoluent les hommes et femmes amérindiens que j'ai côtoyés durant mes séjours sur le terrain, et a été indispensable pour pouvoir me situer et interagir de façon adéquate vis-à-vis d'eux. Cette entreprise – celle de décrypter l'humour des Tuyuka et les règles du jeu qui lui sont associées – pour anodine et divertissante qu'elle puisse paraître, s'est pourtant vite présentée comme une tâche ardue et au long cours. Celle-ci est en effet liée à des phénomènes complexes du point de vue linguistique, sociologique et culturel, et

vis-à-vis de laquelle je n'en suis qu'à mes balbutiements, de même qu'en ce qui concerne mon apprentissage de la langue des *Dokapuara*³⁵⁴.

Si d'un côté l'humour et le rire semblent avoir un potentiel universel – toute personne semble pouvoir rire par exemple de phénomènes physiologiques (flatulences, etc.) et de certains procédés humoristiques qui sont communs à beaucoup de cultures distinctes – d'un autre côté les spécificités linguistiques et culturelles rendent l'humour et le rire, et davantage encore le contexte et les façons adéquates d'en user, parfois très difficiles à saisir. Il s'agit donc à mon sens d'une catégorie bonne à penser pour un ethnologue.

Pour revenir à l'humour et aux surnoms, avant de présenter et d'analyser des exemples concrets de ces hétéronymes et des situations d'emploi de ces derniers, je me pencherai sur un des aspects de l'humour des Tuyuka et de leurs voisins mentionné plus haut, à savoir les jeux autour des langues différentes. Ce fait m'est apparu, par exemple lors d'une fête de *caxiri* à la communauté de Santa Cruz do Inambu (haut Papuri) où un homme tuyuka s'est soudainement mis à m'interpeller par le mot « *siklovakio*³⁵⁵ », qu'il prononçait de façon très articulée, afin de le mettre en exergue. Ma curiosité ayant été attisée par cette expression que je n'avais encore jamais entendue, je questionnai l'homme sur la signification de ce mot, issu selon lui d'une langue amérindienne du Putumayo et qui correspondrait à l'expression

³⁵⁴ L'évolution de mes compétences linguistiques dans les langues natives parlées dans les communautés où j'ai réalisé mes enquêtes de terrain, en particulier en ce qui concerne la langue tuyuka, a été et est toujours suivie de près par mes interlocuteurs amérindiens. En effet, il m'est apparu que de leur point de vue, le but principal de ma recherche était bien d'apprendre leur langue, et c'est du moins ce qui justifiait et donnait du sens à ma présence à leurs côtés, bien plus que l'étude de leurs travaux quotidiens et de leurs fêtes, qui ne semblaient pas, aux yeux de beaucoup, constituer des sujets dignes d'une recherche universitaire, qui plus est de la part d'un Blanc venu de si loin.

³⁵⁵ Je ne suis pas certain de l'orthographe de ce mot, qui est une retranscription phonétique approximative de ce que mon interlocuteur a voulu me communiquer, dans une situation pour le moins bruyante et dans un état de douce ébriété (plutôt soporifique dans mon cas) caractéristique de la boisson du *caxiri*. L'accent est ici à mettre avant tout sur la curiosité et le goût dont les Tuyuka font preuve pour apprendre et utiliser des mots provenant de diverses langues, des plus proches géographiquement et structurellement aux plus éloignées, comme montre leur intérêt lorsque j'ai proposé et réalisé des cours de français et d'anglais avec les enfants et jeunes des écoles de São Pedro et Santa Cruz do Inambu.

en langue portugaise « *tudo bem* » (ça va, tout va bien). L'homme tuyuka en question avait ainsi rapporté d'un de ses voyages dans ladite région, ce petit « trésor » linguistique, ce mot curieux et à la sonorité originale du point de vue d'un locuteur de langue tukano orientale, et qui a provoqué, grâce à la performance du narrateur, l'hilarité des convives participant à notre échange, grâce à la performance de l'homme en question.

À côté du thème des langues étrangères ou rendues étrangères par des jeux de mots, la sexualité fournit également un des thèmes privilégiés pour les plaisanteries entre les hommes tuyuka et ceux des peuples voisins, les deux registres (langue et sexe) se mêlant souvent par ailleurs dans les plaisanteries. Par exemple, cette boutade dans laquelle j'ai été pris à partie lors de la fête de clôture du PGTA à la communauté de São Pedro sur le Tiquié, à l'occasion de laquelle avait été organisée une danse traditionnelle pour laquelle, en plus de Tuyuka des communautés voisines, des Tukano et des Hupd'äh avaient été conviés.

Alors que la fête était bien avancée et les convives atteints par l'ivresse du *caxiri* (vers trois heures du matin), un homme tuyuka plaisante avec d'autres convives assis sur les bancs de la *maloca*, en prononçant l'expression « *tubu han* » (grand pénis) en langue hupd'ah. Il apostrophe ainsi un homme hupd'ah par ce nom, et ce dernier se défend de cette appellation en retournant cet attribut à celui qui l'a appelé ainsi. L'homme tuyuka, voulant m'inclure dans la plaisanterie, m'incite à m'adresser de la même manière à l'homme hup, pour que ce dernier me réplique ensuite de la même façon.

Qualifier un homme d'avoir un grand pénis (ou de n'importe quel aspect, forme ou couleur spécifique) est une plaisanterie récurrente entre hommes chez les Tuyuka (et il se peut parfois venant des femmes), souvent à l'origine des surnoms comme il apparaîtra par la suite³⁵⁶. Cependant, j'ai pu noter que, dans tous les cas de figure que j'ai pu observer,

³⁵⁶ De Vienne observe également chez les Trumai du haut Xingu que l'usage de termes descriptifs portant sur les organes génitaux est une forme d'humour privilégiée. Il est intéressant d'observer que l'effet comique évoqué par l'auteur dans l'exemple qu'il donne est justement lié à la rencontre linguistique, plus précisément à la non-connaissance de la victime de la plaisanterie – un étranger – de la langue autochtone : « un premier type de plaisanterie consiste à faire répéter à l'autre des phrases en Trumai qu'il ne peut comprendre. Par conséquent, le premier domaine lexical qu'un étranger apprend est l'anatomie des organes génitaux masculins et féminins, les adjectifs pour décrire

l'homme visé par ce qu'on pourrait concevoir, dans les normes esthétiques occidentales du XXI^{ème} siècle comme un compliment, un objet de vantardise et un attribut de virilité, provoque systématiquement comme réaction chez les hommes tuyuka de s'en défendre, et de retourner à l'envoyeur ce qualificatif.

Que peut-on retenir de ces deux exemples d'humour, dont le style caractéristique apparaîtra, comme on le verra par la suite, dans le cas de nombreux surnoms ? Premièrement, ils donnent une idée de l'esthétique de l'humour chez une population amérindienne et de son usage en situation d'interaction. Deuxièmement, à un niveau plus profond, ils montrent que l'humour et les plaisanteries par lesquelles il s'exprime est révélateur de traits sociaux et culturels importants.

Ainsi, le premier exemple, celui de la plaisanterie liée à la langue, montre à quel point les Tuyuka et leurs voisins tukano oriental sont des peuples immergés dans un contexte de multilinguisme et de plurilinguisme, qui ont une très grande curiosité vis-à-vis des autres langues et un goût très prononcé pour l'apprentissage de ces dernières, qu'elles soient amérindiennes ou non, pour les pratiquer et en rire. Comme il est apparu dans le **chapitre 10**, la langue est au centre de la socialité tuyuka, comme par exemple dans le contexte conjugal, où les époux se doivent d'apprendre à se connaître et à se comprendre en dépassant les différences linguistiques, dans un processus de familiarisation de l'autre et à l'autre.

Le second exemple, celui de la plaisanterie sur le grand pénis, ouvertement sexualisée, que l'on pourrait prendre comme une simple plaisanterie « classique » à caractère sexuel comme il en existe dans beaucoup (ou toutes) les sociétés humaines, est donc ici révélatrice de plusieurs traits intéressants de la culture et de la socialité amérindienne. Ainsi, du point de vue de l'esthétique corporelle et de ce que l'on pourrait désigner par le terme « morale », l'analyse de cette plaisanterie montre qu'un sexe de grande taille pour un homme semble

leur texture et odeurs selon l'âge, et la forme métaphorique qu'ils peuvent prendre dans des insultes » (De Vienne, 2012 : 174). On verra plus loin que la description des organes génitaux des personnes de sexe opposé peut constituer chez les Tuyuka – sous la forme de surnoms – un vecteur d'identité de la personne.

être associé à une sexualité non contrôlée, et s’opposerait donc non seulement à l’exercice de capacités chamaniques, qui requiert de nombreuses restrictions alimentaires et sexuelles, mais également, en apparence, à l’exercice de la chefferie. En effet, dans la région du haut Rio Negro, comme le montre Journet dans le cas des Curripaco, une telle idée apparaît dans les récits mythiques, qui opposent la figure de Iapirikuri héros culturel, créateur de l’humanité, chef incapable de se reproduire sexuellement « à cause de la petite taille de son pénis » et Kaarritari, héros créateur des jardins dont l’activité sexuelle paraît excessive (Journet, 1995 : 110-11 et 241-242)³⁵⁷.

Dans la pensée amérindienne, la figure de l’homme au pénis démesuré a donc souvent une connotation négative, comme il est apparu dans un petit récit qui m’a été rapporté par un jeune tuyuka, dans lequel un homme, parti pour une expédition de pêche, voyait la taille de son sexe augmenter jusqu’à ce qu’il soit obligé de l’amputer. Un tel motif peut renvoyer au déséquilibre dans la juste distance du mariage, comme dans le mythe M 248 analysé par Lévi-Strauss dans les *Mythologiques* (1968), ou encore à l’absence de contrôle du désir sexuel qui mène dans de nombreux cas à de graves ruptures dans les relations de parenté, comme l’illustre le mythe rio-negrino de Kamaueni.

1) Les surnoms de personnes

Au cours de mes séjours de terrain chez les Tuyuka, j’ai pu et dû apprendre et retenir les surnoms des personnes (en particulier des hommes) avec lesquelles je me trouvais au quotidien et lors d’événements particuliers comme les fêtes de *caxiri*³⁵⁸. J’ai eu ainsi l’opportunité de répertorier une certaine quantité de surnoms que j’ai par la suite classés selon des principes stylistiques de création qui renvoient à différents univers : surnoms liés aux animaux/esprits de la forêt ; surnoms liés à des caractéristiques personnelles propres à

³⁵⁷ L’idée du petit pénis associé aux collectifs « chefs » et du grand pénis associé aux collectifs « servants » a été également soulignée dans le cas des Desana, au travers de l’analyse symbolique présentée par Reichel-Dolmatoff (1973) à partir des déclarations de son interlocuteur autochtone.

³⁵⁸ Au sujet des différentes sortes d’événements festifs où est consommée le *caxiri* ou bière de manioc, cadres propices aux plaisanteries autour des surnoms, voir la **partie II** de la présente thèse

ego ou à une personne du sexe opposé ; surnoms liés au monde des Blancs ; référence explicite ou implicite à la sexualité ; jeux de mots. J'aborderai finalement quelques exemples de surnoms féminins.

La typologie qui résulte de ce répertoire est basée sur des critères d'ordre stylistique, sémantique et sociologique plutôt que sur des différences en essence entre les surnoms ainsi classés, vise à élucider des principes humoristiques qui se manifestent dans le processus de création des *buere wame*, principes qui ne sont pas exclusifs, puisqu'ils se trouvent souvent mélangés dans un seul et même surnom. Une telle typologie constitue avant tout un outil d'analyse anthropologique et ne correspond pas à des catégories explicitement formulées dans le discours natif. En tant qu'outil et en tant que modèle, elle vise plus particulièrement, comme il apparaîtra dans la suite de la réflexion, à dégager le sens des surnoms du point de vue d'une logique relationnelle. Bien qu'ils correspondent davantage à des styles qu'à des classes de noms différents de par leur nature et fonction, ces principes créatifs semblent cependant être l'expression d'un des aspects de ce que l'on pourrait qualifier d'« esprit onomastique » des Tuyuka, qui privilégie, dans le cas des surnoms, le fait de mettre en relief des singularités afin d'attribuer un nom à une personne.

Dans certains cas, à ma demande ou à l'initiative de mes interlocuteurs, de façon descriptive et avec un ton relativement neutre ou bien sous forme de plaisanterie, m'ont été rapportés ce qu'on pourrait qualifier de « récits d'origines » de certains surnoms, à savoir les motifs, contextes et façons par lesquels ils avaient été attribués. Il existe bien évidemment souvent plusieurs récits ou motifs liés à l'attribution de certains surnoms, et de nouveaux récits peuvent être inventés, avec pour seule limite la créativité du narrateur occasionnel du « récit d'origine » du surnom en question, que ce dernier soit le porteur lui-même ou une autre personne. De plus, plusieurs surnoms sont parfois attribués à une personne au cours de sa vie ou de façon synchronique.

Il existe enfin chez les Tuyuka des « surnoms exclusifs » attribués et employés par une seule personne envers le porteur, qui peut ou non en retour attribuer lui aussi un « surnom exclusif » à la personne l'ayant ainsi baptisé. J'ai pu également relever l'existence d'une sorte

de jeu du secret autour des sobriquets de chacun et des raisons pour lesquelles ils ont été attribués. Ainsi, l'intéressé ou les personnes en présence ne révéleront pas forcément si facilement le surnom et son origine, ou bien useront de détournements pour mettre la personne non initiée (qui ne connaît pas le surnom) dans le doute. Certains surnoms demeurent cependant parfois toujours inexpliqués ou inexplicables, et d'autres semblent n'avoir aucun motif ni origine annoncée. Je me concentrerai ici sur les surnoms pour lesquels on m'a fourni une ou plusieurs versions d'origine, pour les autres surnoms, voir la liste de l'ensemble des surnoms répertoriés (**annexe 13**).

Surnoms renvoyant à l'univers des animaux ou des esprits

C'est, de loin, la catégorie pour laquelle j'ai relevé le plus de surnoms. Elle représente en effet plus d'un tiers des surnoms masculins relevés et cette proportion est d'autant plus importante si l'on considère le nombre absolu de surnoms, étant donné que certains de ces *apelidos*, comme *Weku* (tapir) ou *Wãti* (esprit) sont portés par deux personnes ou plus. Si l'on considère les surnoms féminins, sur lesquels je reviendrai par la suite, malgré le petit nombre relevé, la part de ce type de surnoms est encore plus importante (voir **annexe 13**).

Au vu de ma connaissance globale des surnoms chez les populations tukano oriental que j'ai fréquentées, il me semble pertinent d'affirmer que cette tendance statistique correspond à une réelle prédominance des surnoms formés selon ce principe, d'une manière générale. Dans beaucoup de cas, les surnoms liés aux noms d'animaux ou d'esprits semblent être attribués du fait d'une ressemblance entre le porteur du nom et la créature en question, du point de vue de l'apparence ou du comportement. Du point de vue de la ressemblance physique, je citerai le cas d'un homme tukano de la communauté de São Miguel du Papuri, surnommé *Buko*, qui signifie tamanoir (*Myrmecophaga tridactyla*). Un homme tuyuka de la communauté de Santa Cruz, beau-frère de ce dernier, m'a affirmé qu'on l'avait surnommé ainsi en raison de sa ressemblance au dit animal, notamment en raison de sa corpulence et de la petite taille de ses pieds.

En ce qui concerne la ressemblance de caractère, un homme tuyuka m'a raconté au sujet de son frère, dont le surnom est *Seburo* (caracará noir, *Daptrius ater*), que ce dernier

avait reçu ce sobriquet car les cris qu'il poussait quand il était enfant ressemblaient à ceux que pousse cet oiseau quand il a faim : « *see ! see !* ». Dans le même esprit, au sujet d'un homme tuyuka de la communauté de Cachoeira Comprida (haut Tiquié) dont le surnom est *Ñuñu* (Taon), un autre homme tuyuka de São Pedro m'a expliqué qu'il devait cet *apelido* à ce que, comme le fait le taon, il aimait pincer les femmes. Au sujet d'un homme desana d'une communauté du haut Papuri, dont le surnom est *Keropai*, ce qui signifie « Grande Luciole », son beau-frère, un homme tuyuka de la communauté de Santa Cruz do Inambu, m'a expliqué qu'il avait reçu ce surnom parce qu'il n'avait pas besoin de lanterne la nuit, ses yeux étant comme ceux des lucioles. De même que dans le cas de l'homme surnommé *Ñuñu*, on peut déceler dans le cas de *Keropai* un sous-entendu sexuel, renvoyant au comportement de certains jeunes hommes qui profitent de l'obscurité nocturne pour s'introduire dans le hamac des femmes.

Dans certains cas, le récit liant le comportement de l'animal à l'homme portant le surnom éponyme renvoie à des événements biographiques, et l'association n'est parfois compréhensible qu'à la lumière de caractéristiques comportementales ou morales associées à certains animaux dans la pensée tuyuka, telle qu'elle s'exprime notamment dans les mythes. Par exemple, dans le cas d'un homme tuyuka (marié et d'âge mûr) dont le surnom est *Bu* (Agouti), on m'a raconté que ce sobriquet lui avait été donné à l'époque où il avait connu son actuelle épouse, quand une tante paternelle (FZ) lui avait demandé s'il avait déjà mis sa femme enceinte, ce à quoi il aurait répondu que c'était un agouti qui l'avait fait. Or l'agouti, de par sa réputation de pilleur des jardins, semble être associé dans la pensée tukano oriental à un animal voleur, et par extension il pourrait renvoyer à la figure d'un « voleur de femmes »³⁵⁹.

³⁵⁹ La littérature ethnologique portant sur les populations autochtones des basses terres d'Amérique du Sud comporte plusieurs exemples qui suggèrent l'association de l'agouti à une sexualité exacerbée dans la pensée mythique et classificatoire des Amérindiens. Au sujet des noms de personnes guayaki, Clastres (1972 : 41) indique que ceux-ci sont formés à partir d'un nom d'animal et du suffixe *-gi*. L'auteur mentionne le fait que personne ne porte le nom d'agouti, car le mot pour désigner cet animal est le même que pour désigner le pénis. Drouet (1979 : 48) mentionne le fait que l'agouti est un des animaux qui, dans le mythe de création munduruku, est responsable pour la formation du vagin des femmes, faites par le demiurge à partir de l'argile.

Dans le cas d'un homme Tuyuka de São Pedro, surnommé *Ake* (singe capucin brun, *Cebus apella*), le récit d'origine de son surnom est lié également à des événements biographiques, mais le celui-ci a été donné de façon ironique. Alors que j'étais habitué à appeler cet homme par son surnom, très populaire, sans qu'il n'y existe en apparence un motif particulier exprimé de façon explicite, après plusieurs années de ma présence sur le Tiquié, un homme tuyuka de la communauté m'a fait le récit de l'origine de cet *apelido*, qui semble avoir été constitué sous la forme d'une moquerie envers son porteur. En effet, lorsqu'il était jeune, comme tout garçon tuyuka, ce dernier s'était efforcé de grimper au tronc des palmiers açai (*Euterpe oleracea*) pour en cueillir les fruits, mais n'y était pas parvenu. Depuis lors, on lui avait donné le surnom de Singe (*Ake*), en référence à son inhabileté à grimper aux arbres. Ce dernier surnom, très employé et comportant une bonne dose de moquerie, constitue à ma connaissance un des rares cas où un sobriquet acquis dans la jeunesse est conservé après le mariage d'un homme (question qui sera examinée par la suite).

Dans un autre cas de figure, plus original, celui de trois frères yebamasã vivant dans la communauté de São Pedro (haut Tiquié) et portant tous les trois des surnoms correspondant à des noms d'espèces de poissons, ceux-ci auraient été auto-attribués, comme me l'a raconté Orlando, un des hommes de la fratrie lors d'une fête de *caxiri*³⁶⁰. En me parlant des surnoms de lui-même et de son frère, il m'a en effet rapporté que lorsqu'ils étaient jeunes, ils auraient décidé de s'appeler entre eux par des noms de poissons qu'ils avaient eux-mêmes choisis, en raison de capacités ou spécificités de ces derniers. Ainsi, le frère aîné aurait choisi *Põrõ* (espèce semblable à *Helogenes marmoratus*), poisson qui parvient à respirer en s'enfouissant, et donc à survivre au poison de pêche *timbo*. Orlando a ajouté humoristiquement au sujet de ce surnom, qu'il s'agissait du nom d'un poisson qui survit quand les autres meurent, et que cela suggérait que son frère pouvait « prendre la femme

³⁶⁰ Les surnoms sont le plus souvent attribués par d'autres personnes que le porteur lui-même, fait crucial sur lequel il sera question dans la suite de la réflexion. L'exemple des surnoms auto-attribués des trois frères yebamasã constituerait donc une exception. Il renvoie cependant à un procédé qui a été évoqué dans le cas des surnoms collectif, plus précisément dans le cas du surnom des Tuyuka, *Dokapuara*, qui comme on l'a vu plus haut serait un auto-surnom (voir **chapitre 3**).

des autres », une fois ceux-ci partis. Orlando lui-même a choisi *Dike* (*Gymnotus Carapo*, *sarapó* en portugais, le surnom étant employé aussi bien dans la langue qu'en portugais), un poisson « lisse », qui s'échappe quand on essaie de le saisir pour le capturer. Le dernier des trois frères aurait choisi *Yoara*, qui est un type de petit poisson (correspondant à une des différentes espèces de *Bryconops Creatochanes* appelées « *piaba* » dans le parler local) qui sait nager contre le courant.

Les trois frères auraient commencé à s'appeler ainsi entre eux, et les noms auraient eu du succès : « *pegou* », terme portugais employé par l'homme pour se référer à l'idée qu'ils ont bien « pris », car les hommes et les femmes de la communauté ont alors commencé à les appeler ainsi également, et les surnoms se seraient ainsi fixés à leurs porteurs.

Reste à évoquer les surnoms se référant aux êtres surnaturels peuplant la forêt, que les Tuyuka désignent en portugais par le terme générique « esprit » (pt. *espírito*). Bien que, dans la liste de surnoms répertoriés (cf. **annexe 13**), je n'ai relevé que deux exemples, *Wãti* (ainsi que sa variante *Wãti Ni*) et *Boraro*, ces noms à plaisanterie sont communs et très populaires. J'ai ainsi connu directement ou indirectement plusieurs hommes, tuyuka et tukano, portant le surnom *Wãti*³⁶¹.

De plus, il est important de souligner que certains surnoms sont formés à partir de noms d'animaux qui entretiennent, du point de vue des Tuyuka, un fort lien avec le monde

³⁶¹ Les êtres appelés *wãti* sont désignés traditionnellement dans la littérature ethnographique et dans la traduction native comme des « esprits de la forêt ». Les Tuyuka les désignent également fréquemment en portugais par l'épithète « diables » (« *diabos* »). Les connaisseurs tuyuka, quand on les questionne à ce sujet, évoquent de nombreuses sortes de *wãti*, et décrivent pour chacun les lieux qu'ils habitent et la façon dont ils interagissent avec les hommes et les femmes, le plus souvent en trompant une personne par des procédés visuels et auditifs. G. Reichel-Dolmatoff, s'appuyant sur les dires de son informateur desana, se réfère à ces êtres comme à des « esprits dangereux », des « démons » ou des « monstres » qui peuvent « poursuivre les hommes pour les tuer », et qui se différencient des *wai-masã* – qui provoquent des maladies chez les êtres humains – par le fait qu'ils tuent directement leur victime (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 111). On a vu plus haut que *wãti* désignait également, pour les tuyuka, une composante de la personne humaine, le « spectre » – distinct du principe vital ou nom-âme, « *yeriponã* » – et qui à la mort d'un homme ou d'une femme regagne la « maison des esprits », à moins qu'il n'erre pendant un temps indéterminé, dans les alentours du lieu de son décès, venant hanter par sa présence ses parents proches, notamment dans leurs rêves.

surnaturel et qui possèdent une association avec les esprits. C'est le cas des surnoms *Pino* (Serpent), et *Oso* (Chauve-souris) portés respectivement par un homme tuyuka d'une soixantaine d'année du sib *Kumumuã*, détenteur de connaissances liées aux incantations, et résidant à São Pedro, et d'un jeune homme du sib *Dasia Pakara* résidant également à São Pedro. Au sujet du surnom de ce dernier (*Oso*), Reichel-Dolmatoff décrit l'animal en question comme accompagnateur et annonciateur des esprits (1973 : 127). Il s'agit là également d'un surnom assez commun (sur le seul haut Tiquié, deux hommes, un Tuyuka et un Tukano, sont appelés par ce sobriquet).

Dans tous les cas mentionnés ci-dessus, je n'ai pas pu recueillir d'interprétation ou de « récit » d'origine clair permettant d'expliquer le sens de ces surnoms. Toutefois, dans certains cas comme ceux des hommes surnommés *Wãti*, il me semble que ces sobriquets puissent être liés à l'apparence physique du porteur (c'est le cas notamment d'un homme tuyuka de Cachoeira Comprida au sourire diabolique), et/ou à un caractère subversif dans son comportement (cas d'un homme tukano de Melo Franco, particulièrement espiègle), et/ou encore à des capacités chamaniques (cas d'un homme tuyuka de São Pedro, vivant à São Gabriel). Dans le cas de *Boraró*³⁶², surnom qui m'a été attribué, mais que j'ai pu relever également chez deux hommes tukano et une femme tuyuka, celui-ci semble encore une fois pouvoir renvoyer aussi bien à des caractéristiques physiques (pilosité, silhouette trapue) que comportementales.

Le récit d'origine de mon propre surnom m'a été raconté plusieurs années après ma première visite à São Pedro, faisant apparaître de façon évidente le lien entre celui-ci et mon apparence physique. Dans les premiers jours suivant mon arrivée à la communauté, alors que

³⁶² *Boraró* est un être de la forêt que les Tuyuka associent à la figure pan-amazonienne du Curupira. *Boraró* est souvent qualifié de « chef » ou « maître » des animaux. Il a de forts liens avec des figures animales : celle du jaguar, du tamanoir (son apparence étant comparée à ce dernier) et des pécaris, étant le protecteur de ces derniers. Les connaisseurs tuyuka racontent de nombreuses histoires à propos de *Boraró* et de son épouse, et certains lieux de la forêt ou des rivières sont connus pour faire partie de son domaine. D'une manière comparable à celle des *wãti*, il agit en trompant les hommes et les femmes afin qu'ils le perçoivent en tant qu'être humain. Pour une description du *Boraró* et de ses attributs, voir notamment Reichel Dolmatoff (1973 : 111-116).

j'étais allé me baigner en contrebas des rapides de l'*igarapé* Umari Norte, des enfants de la communauté passant à proximité auraient été surpris par une vision d'horreur : une créature humanoïde très poilue aux longs cheveux noirs, cachant son visage, semblant ainsi couverte d'une fourrure animale (je portais déjà à l'époque une coiffure de type « dreadlocks »), qui ne pouvait être que *Boraró*. Les enfants auraient alors couru avertir leur mère de la rencontre effrayante qu'ils avaient faite. Le leader traditionnel de la communauté, un homme du sib *Opaya* dont j'avais fait la connaissance à São Gabriel da Cachoeira, ayant eu vent de l'événement, m'aurait ainsi baptisé de mon surnom³⁶³.

De manière synthétique, les surnoms liés à l'univers des esprits renverraient, dans de nombreux cas, à des personnes possédant la capacité de transiter entre les mondes humains et non-humains, qui auraient une relation privilégiée aux êtres qui peuplent la forêt, ce qui se manifesterait dans leur aspect physique (pilosité, regard, traits), preuves visibles de formes relationnelles invisibles qui les caractérisent³⁶⁴. Il existe donc divers procédés menant à l'attribution des *buere wame* présentés jusqu'à présent, et si dans certains cas il ne semble pas exister de lien apparent entre le nom d'animal ou d'esprit et le porteur, beaucoup d'entre eux sont liés de près ou de loin à des spécificités physiques, morales ou biographiques de ce dernier³⁶⁵.

³⁶³ Le cas de mon surnom illustre bien l'idée qui sera développée plus loin selon laquelle l'attribution des surnoms se fait dans la rencontre entre différentes figures d'altérité : ici, un homme blanc, vu par des enfants amérindiens qui le décrivent à leurs mères, constitue l'événement qui aurait mené le chef de la communauté à m'attribuer mon surnom. Mais le récit illustre aussi la complexité des acteurs et des relations impliquées dans ce jeu, qui implique les visions respectives de l'Autre.

³⁶⁴ Cette interprétation est en accord avec l'idée du corps comme siège des affects dont les transformations contribuent à la construction processuelle de la personne, élément central du perspectivisme multinaturaliste développé par des auteurs comme Viveiros de Castro (2002), Taylor et Viveiros de Castro (2006), Lima (2005) et Fausto (2008).

³⁶⁵ Une hypothèse qui permettrait de mieux comprendre l'univers des noms à plaisanterie tel qu'il se présente chez les Tuyuka au moment de ma recherche (années 2012-2018) est que, dans leur ensemble, les surnoms tuyuka correspondraient à une fusion des différents types de surnoms évoqués par S. Hugh-Jones (2002) dans le cas des Barasana, qui identifie des surnoms (d'animaux) n'ayant aucun lien avec les spécificités de la personne qui le porte, des surnoms en lien avec des spécificités biographiques du porteur, et des surnoms à l'aspect « semi-sacré ». Ces principes distingués par l'auteur comme définissant différentes catégories de surnoms apparaîtraient, dans le

Surnoms liés à des caractéristiques personnelles (physiques, comportementales) propres à ego ou à une personne du sexe opposé

Les surnoms dont il sera question à présent dénotent des caractéristiques spécifiques du porteur, physiques (et, dans de nombreux cas, sexuelles) ou se réfèrent à des caractéristiques propres à une autre personne, de sexe opposé, dans la vision du porteur. Beaucoup des surnoms relevant de ce procédé créatif ont été reçus dans l'enfance du porteur, ou dans sa jeunesse, notamment lors de ses premiers rapports visuels, érotiques ou sexuels avec des personnes de sexe opposé, et sont conservés ou non jusqu'à l'âge adulte.

Particulièrement chez les jeunes, j'ai pu relever plusieurs surnoms liés à des caractéristiques physiques ou comportementales, et étant parfois péjoratifs. Par exemple, lors d'une fête de *caxiri*, j'ai appris le surnom d'un jeune homme tuyuka encore célibataire de Santa Cruz do Inambu : *Putiri*³⁶⁶, qui serait, selon l'homme qui m'a révélé le surnom en question et traduit par le terme portugais « *mofado* », un nom faisant référence à l'aspect « moisi » de la peau du jeune homme. L'oncle paternel classificatoire du jeune homme, afin de m'expliquer l'origine de ce surnom, m'a expliqué que lorsque ce dernier était enfant, il avait une maladie qui le faisait ressembler, selon ses mots, au sac que les Hupd'äh portent. C'est pour cela qu'il aurait reçu ce sobriquet.

cas tuyuka, de façon indifférenciée et complémentaire. La diversité qui existait dans les catégories de noms à plaisanterie aurait peut-être ainsi été réduite avec l'arrivée d'un nouveau type de nom, le « nom de Blanc », qui lui aussi aurait été investi d'une certaine « sacralité » puisqu'il semblerait que, de nos jours, son attribution se fasse au moyen d'une incantation (*base*) tout comme pour le nom d'incantation (A. Cabalzar, communication personnelle). Le nom de Blanc, en tant que nom alternatif au nom d'incantation, permet de s'adresser et de se référer oralement au porteur sans réserve, occupe donc la même fonction que le surnom « semi-sacré », défini par Hugh-Jones comme formant une paire avec un nom d'incantation. L'usage des surnoms chez les Tukano orientaux, de manière générale, aurait ainsi décliné. Cependant, chez certains peuples comme les Tuyuka, l'usage des surnoms aurait été revalorisé et redynamisé, en accord avec un processus plus ample de revitalisation culturelle et, de manière plus significative, occupe une place centrale dans la création, le maintien ou la dissolution des liens entre consanguins et entre affins, idée qui occupera la suite du présent chapitre.

³⁶⁶ Ce terme pourrait renvoyer également à un type de *beiju* (galette de manioc) du nom de *putiro*, qui est fait « de pâte de manioc mélangée à très peu d'amidon » (Barnes, 2012) qui évoquerait l'aspect de la peau du jeune homme quand il était petit.

D'autres exemples de surnoms portés par des jeunes tuyuka et yebamasã de São Pedro, tels que *Ñere* (cheveux emmêlés), *Yukewi* (pleurnicheur) ou *Xixi* (« pipi » en portugais) font directement référence à leurs caractéristiques physiques ou comportementales (pour ces deux derniers infantiles), de même que dans le cas d'un homme tukano de São Miguel (haut Papuri) surnommé *Gudi*, ce qui signifierait « trapu » ou « court sur pattes ». Dans le cas des surnoms qui viennent d'être cités, portés par des jeunes adolescents ou parfois déjà en âge de se marier – c'est le cas des jeunes surnommés *Putiri*, *Ñere*, tous deux ayant passé les 25 ans et encore célibataires au moment de mon enquête, et de l'homme surnommé *Gudi*, un homme d'âge mûr encore célibataire – il est intéressant de noter qu'ils ont en commun un aspect péjoratif voire fortement dépréciatif. De ce fait, l'emploi de ces surnoms s'apparente plus directement à une moquerie, et il me semble par ailleurs qu'ils sont employés de façon beaucoup plus rare et avec plus de retenue quand il s'agit de jeunes hommes ayant passé l'adolescence³⁶⁷ (dans le cas des jeunes surnommés *Yukewi* et *Xixi*, encore adolescents, les sobriquets leurs sont adressés sans retenue).

Ce dernier fait semble révéler une tendance intéressante, qui consiste en un processus d'évolution au cours du cycle de vie d'un homme, dans l'attribution et l'usage des noms à plaisanterie, avec un net changement, en particulier, après le mariage. En effet, les jeunes encore non mariés portent souvent des surnoms péjoratifs, liés au monde de l'enfance, employés sous forme de moquerie, et pouvant provoquer un sentiment de honte chez le porteur. Au contraire, les surnoms d'hommes mariés me semblent être employés en règle générale de façon bien plus libérée et semblent provoquer l'amusement plutôt que la honte chez le porteur, bien que cela varie d'une personne à une autre. L'acceptation du surnom me

³⁶⁷ J'utilise ici le concept d'adolescence tel qu'il existe dans la culture occidentale, tout en ayant conscience du fait que les catégories d'âges natives n'y correspondent pas nécessairement. Cependant, comme il est développé par la suite, ce qui importe ici est davantage le statut de l'homme vis-à-vis de son cycle de vie (initié ou non, célibataire ou marié) qui semble décisif pour son appartenance à ce que l'on pourrait définir comme différentes classes d'âges. Un fait illustrant cette idée m'est apparu à l'occasion d'événements sportifs comme des tournois de football, où les équipes, masculines et féminines, sont parfois formées non selon l'âge des joueurs mais selon leur statut marital : les célibataires d'un côté, les mariés de l'autre.

semble ainsi constituer un fait qui marque la maturité d'un homme, ainsi que l'affirmation de son identité et de son statut social.

Dans le cas des hommes ayant passé l'âge de se marier et étant encore célibataires, il me semble que l'emploi du surnom péjoratif, juvénile ou infantile, est d'autant plus générateur de honte ou de mal-être, car ce dernier renvoie au monde de l'enfance et surtout au statut de célibataire du porteur. C'est ce qui pourrait expliquer, dans le cas des jeunes hommes célibataires, que le surnom devienne, pendant une certaine période, presque tabou : c'est le cas, par exemple, des jeunes surnommés *Ñere* et *Putiri* ou encore d'un homme tuyuka de Santa Cruz, célibataire à 28 ans dont je n'ai presque jamais entendu le surnom (*Niã*) en adresse.

Cependant, dans le cas de célibataires endurcis, dont on sait qu'ils ne se marieront probablement pas, le surnom, juvénile ou non, semble à nouveau employé sans retenue, comme s'il était devenu convenu que l'on peut se moquer de la personne qui n'a pas atteint le statut d'homme plein et restera dans cette position, très inconfortable dans la société tuyuka, comme dans beaucoup de sociétés amérindiennes. Les surnoms et le rapport d'un homme à ceux-ci varieraient donc au long de la vie d'une personne et selon les événements biographiques importants (mariage notamment), jusqu'à l'obtention d'un surnom plus fixe et mieux accepté. Ces observations et hypothèses correspondent cependant à des tendances plus qu'à des règles (comme l'illustre le contre-exemple de l'homme au surnom *Ake* évoqué plus haut), qui nous renseignent sur des aspects importants de la sociabilité des Tuyuka, dans le cas présent en ce qui concerne sa composante masculine.

Je me pencherai à présent sur le cas d'hommes d'âge mûr et mariés, dont le surnom renvoie à leurs organes génitaux (à leur aspect, ou à une anecdote les mettant en scène). Ce style de surnom, ainsi que les plaisanteries qui tournent autour de ce thème sont très courants dans les conversations des Tuyuka et des peuples voisins, comme il a été évoqué plus haut. Par exemple, un homme tuyuka que je n'ai pas connu directement porte le surnom de *Soãrigu*. Ce surnom, comme me l'a expliqué un homme apparenté au porteur, signifie littéralement « rouge », et se rapporte plus spécifiquement à la couleur du sexe de l'homme

ainsi surnommé. De façon similaire, un homme tuyuka du haut Tiquié aujourd’hui décédé portait le surnom *Buku nuri*, littéralement « pénis du vieux » ou « vieux pénis ». Bien que cela ne m’ait pas été confirmé, il semble en être de même, de façon plus détournée, dans le cas d’un autre homme tuyuka du haut Tiquié surnommé *Kutawi*, dont le surnom, qui signifie « rouillé », ne manque jamais, quand il est prononcé, de provoquer l’hilarité des personnes présentes.

La référence est également implicite dans le cas d’un homme tuyuka de São Pedro surnommé *Tube* (tube en portugais), vraisemblablement en référence à l’aspect de son pénis³⁶⁸. C’est également le cas d’un homme tuyuka de Santa Cruz do Inambu surnommé exclusivement par un autre homme tuyuka de la communauté *Puto*, terme désignant la base du tronc d’un arbre (Barnes, 2012 : 257, *puuto*), et faisant référence, comme me l’a expliqué ce même homme, au format de son sexe. Ou encore du surnom d’un homme hupd’ah de la communauté de Buriti Cachoeira (située sur l’igarapé Umari à proximité de São Pedro) surnommé *Sãmi*, ce qui signifierait « pointu » en langue tukano. Un autre homme de la communauté de Santa Cruz do Inambu, longtemps *capitão* de la communauté, porte quant à lui un surnom particulièrement comique et populaire, à savoir *Nuri weto*, qui signifie « pénis qui se balance » en langue tukano. Lui-même et son frère cadet classificatoire m’ont donné, lors de fêtes de *caxiri*, à plusieurs reprises et avec malice, parfois en réalisant de réelles performances gestuelles et sonores, diverses versions de l’origine de ce surnom, original, connu régionalement dans les communautés voisines, et qui fait sensation auprès des Amérindiens comme des Blancs.

Un autre procédé d’attribution des surnoms consiste – comme il a été évoqué afin d’introduire les surnoms discutés ici – à donner à un homme un surnom correspondant à la vision – au sens de perception visuelle et de conception imaginaire ou symbolique – que ce dernier a de l’appareil génital féminin, d’une femme en particulier ou des femmes en général.

³⁶⁸ Cette explication m’a été suggérée par un homme de la communauté. Il se peut cependant que ce terme renvoie à d’autres champs sémantiques pour un locuteur tuyuka, le motif des tubes ayant une place centrale et un caractère versatile dans les récits mythiques et les conceptions de la fertilité du nord-ouest amazonien (voir à ce sujet S. Hugh-Jones, 2017 et Karadimas, 2018).

Comme nous le verrons plus loin, ce procédé existe, de façon symétrique, dans la formation des sobriquets féminins. Pour évoquer le cas de surnoms masculins formés selon le procédé en question, considérons l'exemple d'un homme tuyuka de la communauté de Puerto Ibacaba, située sur la rivière Inambu du côté colombien de la frontière en amont de Santa Cruz, qui, selon un homme tuyuka de cette dernière communauté, aurait reçu comme surnom *Wasia*, que l'on peut traduire par « écarté(e) ». Selon mon informateur, le porteur de ce surnom l'aurait reçu à la suite de commentaires que lui-même aurait faits au sujet de l'aspect du sexe d'une femme hupd'ah avec laquelle il avait eu une relation sexuelle.

Dans le même ordre d'idée, au sujet d'un homme tuyuka résidant à la communauté de São Pedro, et dont le surnom est *Sawiro*, il m'a été rapporté (par son frère) que le porteur du surnom, à l'occasion d'une expédition de pêche en compagnie d'un autre homme tuyuka, aurait fait un commentaire à propos de l'aspect de la vulve des femmes (ou d'une femme en particulier), qu'il aurait alors comparé à une oreille. À la suite de cet épisode, l'homme en question aurait reçu le surnom de *Sawiro*. Bien que l'association entre le terme *sawiro* et l'oreille ne soit pas explicite, le lien symbolique à l'appareil génital féminin que revêt ce terme apparaît si l'on se penche, notamment, sur la pensée mythique tukano oriental³⁶⁹.

³⁶⁹ Le mot *sawiro* désigne en tuyuka les antennes de certains insectes comme les fourmis ou les papillons (voir Barnes, 2012 : 265). S'il peut paraître probable que mon interlocuteur avec lequel je discutais en portugais, ait choisi de traduire ce terme par « oreille », par association entre les oreilles et les antennes de ces insectes et ne connaissant peut-être pas le mot en portugais, il reste difficile d'entrevoir une ressemblance entre la vulve d'une femme et des antennes. La solution réside peut-être dans le mythe, en particulier dans l'épisode racontant le vol des instruments sacrés, les instruments dits de Jurupari, par les femmes, et la récupération des instruments par les hommes. Le frère du surnommé *Sawiro*, m'en a fait le récit et a désigné certains des instruments (aérophones) employés dans le mythe par ce même nom. Sans m'étendre sur ce récit rapporté par de nombreux auteurs (voir notamment Maia, 2016 : 99-104, ainsi que la collection *Narradores Indígenas do Rio Negro*, 2000), un épisode de ce mythe relate qu'au moment où les hommes récupèrent les instruments des mains des femmes, en les effrayant grâce à des flûtes nommées *sawiro* ressemblant aux instruments sacrés, certaines d'entre elles tentent alors de cacher les instruments en les enfonçant dans leur vagin, et seule l'embouchure en ressort, révélant l'origine du clitoris. D'où peut-être la clef de cette association entre antennes (oreilles des insectes) et appareil génital féminin dans le surnom *Sawiro* qui ferait référence ici plutôt au clitoris qu'aux lèvres vaginales ou au vagin. À noter que *Sāwīrōpoea* (voir Barnes, 2012 : 268) est le nom d'un rapide situé en aval de São Pedro, qui pourrait être associé aux instruments sacrés, souvent cachés immergés dans l'eau à proximité de rapides.

Certains surnoms, formés selon le même procédé, sont liés plus spécifiquement au thème de la pilosité, qui occupe une place importante dans la cosmogonie et dans l'humour tuyuka (voir à ce sujet S. Hugh-Jones, 2017). C'est ainsi le cas d'un homme tukano du Tiquié, dont le surnom signifie « poil pubien de femme », et d'un homme tukano du Papuri dont un des surnoms est *Puãpoari*, littéralement « Deux-poils », sous-entendu « deux poils pubiens », ou encore d'un homme Tuyuka de la communauté de São Pedro, dont le surnom est *Barba* (barbe en portugais). Dans ces trois cas, on m'explique que les sobriquets ont été attribués après que l'homme ait vu, dans son enfance ou dans sa jeunesse, le sexe d'une femme et ait rapporté son aspect (plus ou moins poilu), comme dans les deux premiers cas, ou encore sa ressemblance à une barbe, dans le dernier cas.

Dans le cas de l'homme surnommé *Puãpoari* (deux poils pubiens), un Tukano de la communauté de Melo Franco, ce surnom – qui semble être employé exclusivement par un homme tukano de la communauté voisine de São Miguel du Papuri – serait lié au récit fait par son porteur d'une aventure amoureuse à l'occasion d'un voyage, lors de laquelle il aurait eu une relation sexuelle avec une femme cubeo dont la spécificité était d'avoir une faible pilosité sur le pubis. Dans le cas de l'homme surnommé *Barba*, enfin, il semble probable également que ce surnom soit lié à la pilosité, faciale cette fois-ci, du porteur lui-même, les hommes tuyuka ayant rarement de la barbe, et cette spécificité étant souvent relevée et commentée avec humour³⁷⁰.

³⁷⁰ On trouve, dans la littérature se référant aux peuples du haut Rio Negro, de nombreux exemples de surnoms et de noms de collectifs formés sur la base de la vision que portent les hommes sur l'appareil génital féminin, en particulier sur sa pilosité. Dans le volume 4 de la collection *Narradores Indígenas do Rio Negro* (2000), au sujet d'un collectif appartenant au peuple Tariano, est évoqué le cas de surnoms dont l'origine est la vision de jeunes hommes sur le vagin d'une femme. Le cas du célèbre surnom tukano *Wauro* a également ce sens : ce terme est traduit par *zoque-zogue* (singe du genre *Callicebus*), dont la fourrure ressemble aux poils pubiens. Le surnom serait venu de l'habitude du porteur d'observer les femmes pendant qu'elles se baignaient. Dans la thèse de doctorat de Rodrigues (2019), sur les Tukano du bas Vaupés, on trouve également un exemple intéressant de ce principe de nomination : le nom du clan tukano *Inapé porã*, « descendants de la petite fourmi noire », qui vient du fait que l'épouse de l'ancêtre du clan avait un petit vagin très serré, semblable au trou que fait le tamanoir (je remercie G. Andreello pour les informations bibliographiques contenues dans cette note).

Surnoms liés au monde des « Blancs »

Le troisième principe de création de surnoms dont il sera question à présent correspond à des noms qui ont en commun avec de nombreux surnoms déjà évoqués de se rapporter à un processus de construction de la personnalité et de l'identité par l'intermédiaire de la relation à diverses figures de l'altérité. Cet univers n'est plus ici celui de la forêt et des non humains (animaux, esprits) ou de la relation au sexe opposé qui ont été analysés plus haut, mais celui des non-Amérindiens, d'une façon générique celui des « Blancs », à travers notamment de la figure de certains personnages ou d'objets caractéristiques de leur culture matérielle. Ces derniers sont pour la plupart employés en langue véhiculaire (portugais ou espagnol).

On peut ainsi citer des surnoms se rapportant à des professions et activités emblématiques de Blancs présents dans la région et associés de façon humoristique, parfois ironiquement, à des spécificités dans le parcours biographique ou les activités exercés par le porteur, auprès des Blancs ou au sein de la société autochtone. C'est le cas, par exemple, d'un vieil homme tuyuka de l'Inambu surnommé *Tenente* (Lieutenant en portugais), d'un homme tukano du Tiquié surnommé *Federal*, en référence aux agents de la police fédérale brésilienne, ou encore d'un autre homme tukano du Tiquié surnommé *Drogado* (Drogué), en référence au travail dans les plantations et la vente des feuilles de coca à l'époque du boom de la cocaïne dans la région. Un homme tuyuka de la communauté de São Pedro porte le surnom *Cumpa*, diminutif de « compadre » (compère en portugais). Un homme yebamasã d'âge mûr, de la communauté de São Pedro, a quant à lui été surnommé *Doutor* (Docteur), terme qui en désignant la figure de l'homme blanc hautement instruit, renvoie au statut de connaisseur « traditionnel » de son porteur, qui par ailleurs a été très peu scolarisé.

Dans d'autres cas, le surnom a été donné en référence à l'apparence physique ou au comportement d'une catégorie de personnes ou d'un personnage non amérindien spécifique. Ainsi, un homme tukano du Tiquié a reçu le surnom de *Negão* (que l'on pourrait traduire par « grand homme noir ») en raison de son apparence physique (traits, corpulence) rappelant celle d'un homme afro-brésilien. Un jeune tuyuka de la communauté d'Asunção do

Igarapé Onça (située sur un petit affluent du Tiquié) a reçu le surnom de Moreno, en référence au chanteur brésilien Pepe Moreno, et ce en raison de son goût pour la musique et ses talents de guitariste.

En ce qui concerne les surnoms faisant référence à des biens matériels des Blancs, on peut citer le cas d'un homme tukano du Tiquié surnommé *Sobo* (savon en tukano), d'un autre surnommé *Rabeta* (petit moteur à propulsion au bruit caractéristique employé par les Amérindiens pour se déplacer en pirogue), d'un jeune tuyuka surnommé *Weriga* (Hameçon), ou encore d'un homme bará de l'Inambu surnommé *Tenis*. Dans le cas des deux derniers, le potentiel humoristique du surnom réside dans l'idée qu'un bien matériel « des Blancs » a été utilisé par l'homme amérindien pour séduire une femme amérindienne. La référence est explicite dans le cas de l'homme surnommé « Hameçon » (*Weriga*), évoquant la figure du *marupiara*, terme désignant dans le parler régional et chez les Amérindiens de la région aussi bien le pêcheur adroit et chanceux, l'opposé du célèbre *panema*³⁷¹, que l'homme séducteur, sorte de Don Juan amazonien, dont les prises ne sont plus les poissons mais les femmes³⁷².

En ce qui concerne l'homme surnommé *Tenis*, l'origine du sobriquet m'a été révélée par le beau-frère de ce dernier, un homme tuyuka de la communauté de Santa Cruz. Lorsque le porteur du surnom en question était jeune, il aurait rencontré sa future épouse encore adolescente lors d'un voyage de visite à des parents sur la rivière Inambu qu'elle avait fait alors qu'elle étudiait encore dans un internat tenu par des prêtres catholiques. Pour séduire la jeune fille, il lui aurait offert une paire de tennis, et l'aurait ainsi convaincue de rester vivre avec lui et de ne pas retourner à l'internat. C'est à la suite de cet épisode qu'il aurait reçu le surnom de *Tenis*.

³⁷¹ Voir **note 246** dans le **chapitre 8**.

³⁷² De manière non fortuite, ce surnom est porté par un homme s'étant marié à une femme du même groupe linguistique, cas très rare chez les Tuyuka (voir **chapitres 9** et **10**). Ce fait donne une autre dimension au nom à plaisanterie en question : il évoque la capacité du jeune homme à séduire des femmes « interdites » en vertu de la règle d'exogamie linguistique, phénomène qui peut être à l'origine de plaisanteries – comme il sera évoqué plus loin au sujet de l'homme surnommé *Apinõ* – autant que de graves tensions sociales et politiques (voir **chapitre 1**).

L'idée d'utiliser un objet, un parfum, ou plus traditionnellement une plante ou un artefact d'origine animale, afin de séduire sa proie (pour un chasseur ou un pêcheur) ou sa partenaire (et vice versa pour les femmes) est très répandue dans la région, à travers l'usage des charmes appelés *puçanga* (*bará* en langue tuyuka et tukano). L'attribution et l'emploi de surnoms faisant référence à des charmes amoureux qui proviennent d'objets manufacturés par les Blancs révèlent encore une fois l'idée que le monde des Blancs, au même titre que celui des animaux ou des esprits de la forêt, constitue un univers de l'altérité comprenant de nombreux dangers mais aussi de forts attraits, pouvant être mis à profit par les hommes et les femmes amérindiens dans leurs relations à leurs congénères ou à diverses figures Autres.

Les récits qui viennent d'être présentés, traitant de l'attribution de surnoms liés à des biens matériels de Blancs ouvrent enfin sur une série de noms à plaisanterie attribués à des hommes dans une logique similaire, mais où c'est cette-fois-ci le porteur lui-même qui est associé à un Blanc séducteur. Par exemple, lors d'une fête de *caxiri*, tenue à la communauté de Santa Cruz do Inambu, j'ai pu relever le surnom d'un homme tuyuka de Puerto Esperanza, communauté située sur la rivière Inambu, du côté colombien de la frontière. Au sujet de cet homme, surnommé *Llanero*, on me dit qu'il a reçu ce sobriquet car lorsqu'il a rencontré sa future femme, il lui aurait dit qu'il était un « *Llanero* », c'est à dire un Colombien habitant la région de Guaviare, sous-entendu Blanc ou « *caboclo* », afin de la séduire, car cette dernière aurait déclaré n'être intéressée que par les hommes Blancs et non par les hommes autochtones³⁷³.

Un autre exemple m'a été donné lors d'un jour de fête de danse dans la même communauté, à l'occasion duquel un homme m'a raconté l'histoire de l'origine du surnom *Kuta* (poulet), attribué à son beau-frère, un Desana d'une communauté du haut Papuri. À l'occasion d'une fête, il aurait eu une liaison amoureuse avec la fille d'un homme tuyuka de la communauté de Santa Cruz, et aurait dit à cette dernière qu'il allait tuer un poulet pour

³⁷³ On peut citer un exemple analogue chez Rodrigues (2012), qui rapporte le cas d'un clan tukano appelé *Duca porã*, (« descendants de Duca »), et dont le nom vient de Luca, ou Lucas, commerçant blanc avec lequel l'épouse du porteur, ancêtre dudit clan, aurait désiré avoir une relation amoureuse (G. Andreello, communication personnelle).

elle, afin de la convaincre d'avoir une relation avec lui. Au sujet, enfin, d'un homme de la communauté de Santa Cruz, surnommé *Zakaria*, on m'explique simplement que lorsqu'il était plus jeune et travaillait en Colombie pour des patrons Blancs, on lui a demandé son nom et il a répondu *Zakaria*.

La série de surnoms évoquée ci-dessus renvoie donc à des épisodes biographiques où un homme amérindien se fait passer pour un Blanc ou pour un métis, ou encore fait usage de biens matériels des Blancs afin de séduire une femme amérindienne. On retrouve ici, à nouveau, une forte présence dans le champ sémantique des noms à plaisanterie du thème de la séduction entre hommes et femmes, articulée par des marqueurs matériels ou corporels de la différence et de la manière dont ces derniers sont perçus par les personnes des deux sexes.

L'idée qui ressort plus particulièrement des surnoms formés de la sorte est la capacité, pour un homme amérindien, de séduire une femme amérindienne en faisant valoir son statut, ou sa capacité à acquérir des biens de consommation de la ville. Est exprimé également à travers ces procédés humoristiques le point de vue des hommes amérindiens vis-à-vis du mariage, avec l'idée qu'il est plus facile pour un non amérindien de trouver une femme, tandis que les hommes amérindiens n'ayant pas accès à une activité génératrice de revenus se voient comme défavorisés sur le « marché matrimonial » local (voir à ce sujet les **chapitres 9 et 10** de la présente thèse). Ces surnoms peuvent encore une fois contenir une dose d'ironie, puisqu'ils sont souvent attribués à des hommes qui ont un faible niveau de scolarité, n'ont justement pas de travail rémunéré, et par conséquent un accès plus difficile aux biens des Blancs.

Référence explicite ou implicite à la sexualité

Si le thème de la sexualité a déjà évoqué dans le cas des surnoms liés à l'apparence des organes génitaux masculins et féminins, mais également dans le cas de certains surnoms liés au monde des Blancs, celui-ci apparaît de façon encore plus évidente dans le cas de noms à plaisanterie faisant référence directe à la sexualité qui seront discutés à présent. En ce qui concerne les surnoms qui semblent exprimer un lien explicite à la sexualité, je citerai *Akaro*,

Sepo, et *Seperopu*. Bien qu'aucun de ces surnoms n'apparaisse comme explicitement sexuel du point de vue d'un non autochtone, c'est en prenant connaissance de spécificités linguistiques et sonores caractéristiques de la langue vernaculaire, pour lesquelles il m'a fallu obtenir l'explication d'hommes de la communauté, que j'ai pu connaître l'origine et entrevoir leur sens, qui pour un natif semble aller de soi.

Ainsi, au sujet de l'homme portant le surnom *Akaro*, approchant la trentaine et encore célibataire au moment de mon premier séjour à Santa Cruz, un de ses oncles paternels classificatoires de la communauté m'a rapporté que ce surnom lui avait été donné du fait que le jeune homme, quand il faisait l'amour à une femme, poussait le cri « *akaro* ». Comme pour d'autres surnoms comme celui de *Boraro*, le potentiel humoristique de ce surnom réside dans le fait de le prononcer à très haute voix et en mettant l'accent sur la pénultième syllabe, « ka », et en prolongeant le son de l'ultime voyelle (« o »), évoquant ainsi un cri de jouissance (ou dans le cas de *Boraro* le cri poussé par le Curupira).

Dans le cas de *Sepo*, surnom porté par un homme d'une soixantaine d'années au moment de mon dernier séjour à la communauté de Sao Pedro, on m'a rapporté que son surnom lui avait été donné en raison de son goût pour faire l'amour dans une position où sa partenaire se trouvait au-dessus de lui. Le surnom *Seperopu* – porté par un homme Tuyuka de l'Inambu, plus jeune (une trentaine d'années lors de mon dernier séjour), encore célibataire et connu pour son goût pour les femmes – semble renvoyer au même champ sémantique et à la même idée. Il ne m'a pas été simple de comprendre le lien entre ce terme de la langue tuyuka et le récit fait par certains hommes de l'origine de ce surnom, et je ne peux le déduire que de façon hypothétique.

Sepero désigne en effet dans la langue tuyuka, de façon générique, les chenilles, mais peut également correspondre à l'adjectif « plat », et qualifier plus spécifiquement une chose de forme « plate et flexible » (voir Barnes, 2012 : 462). D'où le renvoi à une position sexuelle où l'homme se trouve pour ainsi dire « à plat », c'est-à-dire allongé sur le dos, sa partenaire au-dessus de lui, position peu commune dans le « *kama sutra* tuyuka » au vu de commentaires de certains hommes de la communauté vis-à-vis de l'originalité du goût du

porteur en la matière. Les surnoms *Sepero* et *Seperopu* pourraient donc signifier « celui qui fait l'amour en position allongée, situé sous sa partenaire ».

Le cas de l'homme surnommé *Seperopu* illustre bien le fait que beaucoup de jeunes hommes encore célibataires ont une réputation de séducteur, parfois associée à celle d'un goût pour la bagarre. Certains d'entre eux sont en effet connus pour multiplier les conquêtes féminines, recherchant à l'occasion des expériences exotiques, comme c'est le cas de l'homme ayant eu une relation avec une femme cubeo dans sa jeunesse. Cette idée s'exprime aussi souvent au travers d'un style d'humour très courant chez les hommes tukano oriental : il s'agit de plaisanteries sexuelles et de surnoms faisant référence situations mettant en scène des relations sexuelles entre hommes tukano oriental et femmes nadehup.

Celles-ci ne sont pas uniquement le fait de jeunes hommes, mais aussi d'hommes mariés ayant des aventures extra-conjugales. On trouve, par exemple, le motif de la relation sexuelle entre un homme tuyuka et une femme hupd'ah de façon implicite dans le cas d'un jeune homme tuyuka de la communauté de Santa Cruz do Inambu, célibataire et ayant moins de trente ans au moment de mon séjour sur le terrain, connu pour se rendre parfois seul dans des fêtes afin de séduire des jeunes femmes, et au sujet duquel on m'a raconté que le surnom *Niã* lui aurait été attribué car « les femmes hupd'ah l'appellent ainsi ». C'est également le cas d'un homme tukano de la communauté de Melo Franco (qui porte également comme surnom *Puãpoari* évoqué plus haut), dont le surnom *Maru* lui aurait été donné, selon un affiné potentiel tuyuka, après qu'une femme hupd'ah désireuse d'avoir des relations sexuelles avec lui l'ait appelé ainsi.

J'évoquerai enfin le cas d'un surnom qui concentre à mon sens les aspects fondamentaux de l'humour et des noms à plaisanteries qui constitue un trait caractéristique des relations entre les Tuyuka et avec leurs voisins, mais aussi les relations au sein du groupe local. Lors de mes séjours sur le Tiquié, à la communauté de São Pedro, c'est seulement après une longue période de temps que j'ai pu déchiffrer la référence sexuelle que revêtait, de façon détournée et subtile, le surnom de l'homme tuyuka chez qui j'ai été hébergé : *Apinõ*. Celui-ci m'a été traduit en portugais par l'expression « *outra gente* », c'est-à-dire

littéralement l'« autre », l'étranger au sens de non parent, c'est-à-dire celui qui parle une autre langue. C'est grâce à la provocation subie par mon hôte de la part d'un de ses affins potentiels, un homme yebamasã, résidant à São Pedro, que j'ai pu saisir le sens, l'origine et le potentiel comique de ce surnom.

Ce dernier m'a raconté que lors d'une fête de *caxiri*, mon hôte, qui était déjà marié à cette époque, aurait eu une relation sexuelle avec une des filles d'un homme tuyuka de la communauté, appartenant à un clan distinct. C'est pour cette raison qu'on lui aurait donné le surnom d'*Apinõ*, « Personne autre » ou « Etranger », qui renvoie à l'idée d'une personne d'une autre langue et ethnie, c'est-à-dire d'un affin potentiel, et non d'un agnat, du point de vue d'une femme tuyuka. C'est ainsi que cette relation, qui en plus d'être adultère, irait à l'encontre de la règle d'exogamie linguistique³⁷⁴, s'est transformée – grâce à l'ironie du surnom qui confère au porteur une position sociale et identitaire licite – en une relation « correcte » et en un motif humoristique.

En entendant ce récit, fait alors que nous buvions du *caxiri* en petit groupe d'hommes, dans la cour à l'avant de la maison de mon hôte, le porteur dudit surnom a répliqué à la provocation amicale de l'homme yebamasã – dans un style caractéristique des joutes verbales autour des noms à plaisanterie – en racontant une autre anecdote : ce dernier aurait eu une relation avec une des filles d'un autre homme tuyuka de la communauté, et que c'était donc lui qui méritait le surnom d'*Apinõ*, « l'Etranger ». Le cas de ce surnom, de son origine ainsi que des plaisanteries faites dans le contexte de son évocation renvoie à des éléments hautement significatifs en ce qui concerne les relations entre les Tuyuka et leurs affins, mais aussi des relations entre agnats au sein d'une communauté.

³⁷⁴Comme le suggèrent des auteurs comme Cayón et Chacon (2013), dans la lignée d'Århem et de S. Hugh-Jones, l'exogamie linguistique dans le nord-ouest amazonien serait un concept et un phénomène survalorisé, et « la correspondance entre exogamie et identité linguistique » ne serait pas « aussi importante quand entrevue à la lumière des définitions locales des groupes exogamiques ». On a vu d'ailleurs au chapitre précédant que Pedroso (2019) proposait des conclusions similaires à partir du cas Cubeo, et comment le phénomène de transformation dans les modalités d'alliance, ainsi que le point de vue des Tuyuka et Tukano à ce sujet, semble confirmer l'existence d'une certaine flexibilité idéologique vis-à-vis de la règle d'exogamie linguistique.

Surnoms formés à partir de jeux de mots

Comme il a déjà été évoqué au sujet de l'humour des Tuyuka, le thème des langues et de la langue constitue un cadre de prédilection pour les plaisanteries et pour l'usage des surnoms au quotidien et plus encore à l'occasion de la consommation de *caxiri*. Alors que j'interrogeais des hommes de diverses ethnies réunis à l'occasion d'une fête de *caxiri* à la communauté tukano de Caruru du Tiquié, un homme m'a ainsi fait remarquer qu'un des procédés courant dans l'attribution des noms à plaisanterie consistait à donner un surnom qui ressemblait au nom « de Blanc » de la personne. J'ai pu en effet observer la récurrence de ce type de surnom, comme dans l'exemple, cité en introduction de ce chapitre, d'un homme tukano du fleuve Papuri dont le sobriquet de « Dez-metro » (« Dix-mètres » en portugais), avait été attribué par la ressemblance à son prénom, Demétrio. Ce même procédé se retrouve dans le surnom donné à l'anthropologue Aloisio Cabalzar : Arruzo – la prononciation en tuyuka du mot portugais « arroz » (riz) – ressemblant phonétiquement au prénom du porteur. Dans le même ordre d'idée, un jeune Tuyuka de la communauté de Santa Cruz do Inambu portant le prénom de Jonaci, aurait surnommé *José Inacio*, du fait que sa petite copine, une jeune fille tukano, l'appelait de cette manière³⁷⁵.

D'autres surnoms sont formés à partir de jeux sur la sonorité, les onomatopées ou la polysémie de certains sons ou mots, parfois dans un contexte de contact entre les langues. Dans le registre sonore, par exemple, le surnom d'un jeune Tuyuka de la communauté de Santa Cruz do Inambu, *Sakɥ*, désignerait, selon les explications d'un homme de la communauté, le bruit que fait l'hameçon quand on le retire de l'eau. Une autre explication m'a ensuite été suggérée à propos ce surnom : celui-ci ferait référence au son que fait la guêpe quand elle pique. On a ici des exemples d'onomatopées – très utilisées par les Tuyuka

³⁷⁵ Comme dans le cas évoqué plus haut de l'homme ayant reçu le surnom de *Bu* (Agouti) on observe ici l'importance des femmes, et plus particulièrement des affines, dans l'attribution des surnoms masculins. D'une manière générale, l'idée que les surnoms donnés par des femmes sont sujets à devenir les plus durables voire définitifs pour un homme : ces surnoms « sont infaillibles », « ont du succès », a été affirmée de façon récurrente par mes interlocuteurs, à l'image du discours des hommes de lauretê rapporté par Andrello (2006).

à l'occasion de récits de diverses situations – qui dans les deux cas cités semblent comporter un aspect sexuel. En effet, aussi bien dans le cas de l'hameçon que dans celui de la piqûre de guêpe, l'onomatopée *sakw* semble évoquer un acte de pénétration, ce qui expliquerait l'hilarité de mes interlocuteurs amérindiens à l'énonciation de ce surnom, qui autrement ne semblerait pas comporter de potentiel comique.

La connotation sexuelle, exprimée dans l'univers de la pêche et du poisson, déjà notée au sujet du jeune homme portant le surnom *Weriga* (Hameçon), et commune dans l'imagerie mythique de la région (voir par exemple Journet, 1995 au sujet des Curripaco), est encore plus forte dans l'idée de la piqûre de guêpe, acte conçu comme l'expression maximale de l'insémination dans les mythes du nord-ouest amazonien se rapportant aux instruments sacrés dits de « Jurupari » (voir Karadimas, 2008 à ce sujet). Cette même connotation sexuelle liée à l'action des insectes piqueurs se retrouve par ailleurs dans le cas de l'homme surnommé *Mutuca* (taon) déjà évoqué et peut-être dans celui d'un homme tuyuka de la communauté de Puerto Colombia (haut Tiquié colombien) surnommé *Mumiã* (Abeille)³⁷⁶. Dans le cas d'un jeune Tuyuka, fils de l'homme chez qui je résidais à la communauté de São Pedro, le surnom est basé sur un jeu de polysémie dans la langue tuyuka. En effet, comme me l'a expliqué un homme de la communauté, son surnom, *Õmãwu*, désigne une espèce de grenouille (*Hyla lanciformis*) mais renvoie aussi au verbe *õmã* qui désigne l'action de porter (ou d'être porté) sur le dos de quelqu'un³⁷⁷. Ce surnom, qui appartient à la catégorie déjà évoquée des

³⁷⁶ Dans le cas de l'homme surnommé *Mumiã*, l'association entre ce surnom et l'idée d'un insecte piqueur et inséminateur ne paraît pas évidente au premier abord, du fait que les diverses espèces d'abeilles amazoniennes ont la particularité de ne pas avoir de dard. Cependant, les habitants du Rio Negro sont familiarisés aux abeilles européennes introduites dans les missions par les prêtres. De plus, l'abeille native (mélipone) semble être un insecte qui possède dans la vision des Tukano orientaux une symbolique liée à la fertilité. Comme l'observe Reichel-Dolmatoff (1968 : 131) au sujet de la conception desana des abeilles, celle-ci est décrite comme « un animal solaire producteur de miel, c'est-à-dire de sperme ». L'auteur souligne par ailleurs le fait que la collecte du miel est une activité essentiellement masculine, liée à ce principe.

³⁷⁷ Le motif en question ne peut qu'évoquer l'analyse faite par Lévi-Strauss (1968) d'un ensemble de mythes provenant des basses terres amazoniennes dans lesquels apparaît la figure d'une grenouille collée dans le dos d'un autre personnage (plus spécifiquement, celle d'une femme collée dans le dos de son époux, mais l'auteur se penche également sur le cas de personnages masculins occupant cette première position, présents dans les mythes d'Amérique du Nord). Ici, le motif renvoyant à un fils

surnoms infantiles, peut ainsi suggérer la ressemblance du jeune adolescent à une grenouille, ou de la façon dont il pleurerait étant bébé aux coassements de celle-ci, mais aussi à un caractère immature, évoqué par l'image d'un bébé humain ou animal porté sur le dos de sa mère (voir Barnes, 2012 : 216).

Un autre jeu sur les langues, cette fois-ci dans une rencontre entre langues amérindiennes, apparaît dans le surnom d'un vieil homme yebamasã résidant à la communauté de São Pedro, surnommé *Biiguda*, qui signifie en tuyuka « (être) de telle manière » (cf. Barnes, 2012 : 69), mais qui signifierait également dans la langue yebamasã, selon les dires de mes informateurs, « crotte de rat ». Il est intéressant de noter dans le cas de cet homme, reconnu comme spécialiste rituel de par ses connaissances chamaniques des *basese*, que quand on ne s'adresse pas à lui par les termes de parenté appropriés, il est toujours connu et appelé par son surnom, ce qui ne semble en rien constituer une marque d'irrespect envers ce vieux « connaisseur », du moins quand il est employé par un homme adulte.

Surnoms féminins

Comme il a déjà été brièvement noté dans l'introduction de ce chapitre, les femmes tuyuka, de même que celles des autres peuples tukano oriental, ne reçoivent pas systématiquement de surnom. Quand elles en ont un, celui-ci est rarement employé à leur adresse. Comme il est apparu dans la partie II de la présente thèse, cet usage a lieu, cependant, de façon privilégiée, dans le cadre de rassemblements festifs avec boisson de *caxiri* où sont présents hommes et femmes. On reviendra plus loin sur les logiques et implications de l'usage des surnoms entre les genres.

Le petit nombre de surnoms féminins que j'ai pu relever (huit surnoms pour neuf porteuses) m'a été révélé pour certains par les commentaires d'un homme de la communauté de São Pedro, sans que j'ai pu observer leur usage en adresse. Pour d'autres,

collé au dos de sa mère, en plus d'évoquer, peut-être, la laideur dudit animal, renforce le caractère moqueur du surnom infantile (je remercie P. Lolli pour m'avoir suggéré la correspondance entre ce motif mythique et le surnom en question).

j'ai pu recueillir, comme dans le cas des surnoms masculins, des récits relatant l'origine de l'attribution de ces noms à plaisanterie, et j'ai également pu observer leur emploi dans un contexte de provocations entre hommes et femmes. Dans leur grande majorité, les surnoms féminins que j'ai pu relever sont des noms d'animaux (*Weku*, tapir ; *Yese*, pécarin), notamment d'animaux nocturnes (*Kã*, tinamou, genre *Crypturellus*), d'animaux venimeux (*Añã*, serpent venimeux, *Jararaca Bothrops*) ; *Mekã* (espèce de fourmi de grande taille comestible du genre *Atta*) ou d'esprits de la forêt (*Boraro*).

L'association entre les surnoms féminins et des noms d'animaux nocturnes, venimeux ou d'esprits de la forêt est un phénomène intéressant à interroger. On peut ici émettre l'hypothèse que cette association est une expression du point de vue du groupe patrilinéaire « preneur de femme » pour qui les épouses, provenant toujours d'un autre groupe linguistique, seraient ainsi comparées, en leur qualité d'étrangères, à ces catégories radicales d'altérité, à l'aspect inquiétant voire dangereux que sont ces êtres. L'association des femmes à des animaux venimeux, plus particulièrement, évoque des figures féminines centrales dans les récits mythiques tukano oriental, qui ont un lien direct avec la création des animaux venimeux, telles que la démiurge barasana *Romi Kumu* (S. Hugh-Jones, 1979) et les deux « filles de Dieu », *Ñã Ñãhkõ* (Grand-Mère Jararaca) et *Patu Ñãhkõ* (Grand-Mère Ipadu) présentes dans le récit de Dutra (2010) (voir à ce sujet le **chapitre 2** de la présente étude).

Dans le cas spécifique du surnom *Kã* (tinamou), il est intéressant de noter que c'est à ma connaissance un surnom exclusivement féminin, et dont j'ai pu relever deux occurrences, chez une femme tuyuka mariée d'âge mur de l'Inambu, et chez une jeune femme du Tiquié, tuyuka elle aussi, récemment mariée. Quelle est l'origine de ce surnom exclusivement féminin ? Pourrait-on penser que cet animal, oiseau nocturne ressemblant à une gallinacée, chassé par les Amérindiens du Vaupés, aurait quelque chose de particulièrement féminin dans la pensée tuyuka ? Peut-être serait-ce dans le registre sonore qu'il faudrait comprendre la métaphore féminine que représenterait cet oiseau dont le cri aigu – qui se fait entendre la nuit, le plus souvent au cours d'une expédition de pêche sur un petit cours d'eau ou de chasse dans la forêt dense – rappellerait le rire aigu si caractéristique des femmes amérindiennes du Vaupés.

J'ai pu également apprendre de la bouche d'hommes de la communauté de Santa Cruz do Inambu, l'origine du surnom d'une jeune femme tuyuka de la même communauté, employé fréquemment par les hommes lors des fêtes de *caxiri*. Celle-ci aurait reçu son surnom *Yese* (Pécari) à l'occasion d'une fête de boisson lors de laquelle, alors qu'elle se trouvait dans un état d'ivresse avancé, la jeune fille aurait glissé dans la boue alors qu'elle allait uriner (ou chercher du *caxiri*), et ne parvenant pas à se relever elle s'y serait à plusieurs reprises vautrée, jusqu'à ressembler à l'animal dont le surnom lui aura pour ainsi dire collé à la peau jusqu'aujourd'hui. Selon une autre version, son surnom lui aurait été attribué quand elle s'est rendue à une fête à la communauté d'Urapixuna (fleuve Papuri), à cause de l'odeur qui émanait de ses aisselles, semblable à celle du pécari.

Au-delà de certaines spécificités d'ordre sociologique et cosmologique esquissées à propos des surnoms féminins, il est intéressant de constater que ces derniers semblent renvoyer à des logiques comico-cosmologiques similaires à celle des noms à plaisanterie masculins, et pourraient être insérés dans les mêmes catégories que ces derniers. En effet, outre les surnoms correspondant à des noms d'animaux ou d'esprits déjà évoqués, j'ai pu relever également le cas d'une femme tukano, mariée à un homme tuyuka de la communauté de Santa Cruz do Inambu, surnommée *Soãri* (Rouge). Dans un procédé similaire à celui évoqué dans le cas d'hommes portant des surnoms correspondant à leur appréciation des organes génitaux féminins, un homme de la communauté m'a relaté qu'on l'avait l'a surnommée ainsi parce que dans sa jeunesse, elle aurait vu le sexe d'un homme de sa communauté d'origine, située sur le haut Papuri (son oncle, très probablement paternel) et qu'elle aurait par la suite fait un commentaire à propos de la couleur rouge de celui-ci.

Enfin, on peut citer le surnom d'une des femmes de la communauté de São Pedro, de l'ethnie yebamasã (Makuna), mariée à un homme tuyuka, surnommée *Santa* (« Sainte » en portugais). L'origine de ce surnom qui peut suggérer de nombreuses interprétations ne m'a pas été expliquée verbalement, mais on peut souligner le fait qu'il renvoie à l'univers des « Blancs », plus spécifiquement à la religion catholique comme dans le cas de certains surnoms masculins évoqués plus haut.

2) Quelques considérations sur les surnoms tuyuka et leur agentivité

Que retenir de la réflexion sur les noms à plaisanterie tuyuka telle qu'elle a été développée jusqu'à présent ? En ce qui concerne les processus de création, d'attribution et d'usage des surnoms, différents procédés stylistiques sont apparus. Comme on l'a vu, les surnoms liés à l'univers des animaux et des esprits sont les plus courants. Cet ensemble de surnoms se rapprocherait, du point de vue sémantique, de ce que S. Hugh Jones (2002) désigne par la catégorie des « noms à plaisanterie véritables » : « la plupart desquels se réfèrent au monde des mammifères, oiseaux et poissons ». Cependant, selon l'auteur, en ce qui concerne les surnoms de cette catégorie, « les mots perdent leur référent originel : celui qui est appelé Boa n'est en aucune sorte un serpent » (S. Hugh Jones, 2002).

Dans une réflexion sur la nomination dans le nord-ouest amazonien, tirée de ses observations chez les Barasana, S. Hugh-Jones (2002) différencie en effet trois catégories de surnoms. En plus de la première catégorie déjà citée, se trouverait une seconde, située à une position intermédiaire sur un « spectre » proposé par l'auteur, et correspondant aux noms à plaisanterie faisant « référence directe ou indirecte à la vie, aux habitudes, à l'apparence physique ou au caractère du porteur ». Enfin, à l'opposé de ce spectre, se trouveraient les surnoms que l'auteur qualifie de « communs, vénérables, semi-sacrés », qui dériveraient, selon l'hypothèse qu'il avance, des noms de la première catégorie (leur contenu sémantique est similaire). Ces derniers auraient cependant comme spécificité de former une paire avec les « noms d'esprits » (*basere wame*) et seraient transmis de pair avec ces derniers.

L'étude des surnoms tuyuka tels qu'ils se sont présentés au moment de ma recherche a montré que ceux-ci ne semblaient pas correspondre au schéma de Hugh-Jones. En effet, comme il s'est révélé dans l'examen des processus d'attribution et des récits d'origine des noms d'animaux et d'esprits, ceux-ci me semblent souvent dénoter, chez les Tuyuka, des aspects biographiques ou de la personnalité du porteur.

Il serait d'ailleurs préférable d'éviter, à mon sens, de chercher à formuler des catégories strictes et fermées dans le domaine des noms à plaisanterie tout du moins. Premièrement du fait que la correspondance entre ces catégories de noms en tant qu'outils analytiques créés

par l'anthropologue et des catégories existant dans la pensée autochtone reste à démontrer. Deuxièmement du fait que, comme je l'ai évoqué, il existe des phénomènes de fusion, d'association³⁷⁸ et de passage entre les différents types de noms, ce qui incite à rechercher, plutôt que des catégories de noms, des principes onomastiques.

Ainsi, les surnoms en eux-mêmes ne sont peut-être pas si « profanes », comparés aux *baserige wame* qui seraient eux « sacrés », à supposer que ces concepts, tels qu'ils sont formulés dans la pensée « occidentale », fassent sens du point de vue autochtone. Ceci est d'ailleurs illustré par le fait que les noms dits d'« incantation » correspondent parfois à des noms d'animaux, comme, par exemple, dans le cas de « Buu », nom d'incantation signifiant « Tucunaré » (*Cichla spp.*), porté par des hommes tukano. Que l'on traite de *baserige wame* (nom d'incantation) ou de *buere wame* (surnom), aucun nom ne paraît neutre, et à la différence de ce qu'avance Jackson (1983 : 106), les noms d'incantation ne semblent pas être de simples étiquettes sans rapport au caractère ou aux compétences de la personne, puisqu'ils peuvent être associés à une fonction rituelle (voir F. Cabalzar, 2010).

De même, les surnoms ne semblent pas, comme le pense Jackson (1983 : 106), être des noms si éphémères, puisqu'ils sont parfois associés, comme on l'a vu, de façon durable à des noms d'incantation³⁷⁹. Une des questions posées par ces noms est – à la manière de l'enquête menée par Lévi-Strauss dans la *Pensée Sauvage* (1962) au sujet de diverses sortes de noms – de savoir s'ils servent à classer ou à identifier, dans le sens de marquer une identité unique. Et c'est là tout un système conceptuel de l'identité et de la personne qui est en jeu. Il me semble que les noms dont il est ici question – aussi bien les noms d'incantation que les noms

³⁷⁸ Les phénomènes de combinaison du « nom d'incantation » au « nom de Blanc », ainsi que de fusion du nom à plaisanterie et du « nom de Blanc » ont été évoqués en introduction du présent chapitre. On a vu, également, dans le **chapitre 3** de la présente étude que, selon Andrello (2013), les noms de clans tukano seraient une combinaison d'un nom ancestral (nom d'incantation de l'ancêtre du clan) et d'un surnom collectif (qui peut correspondre au surnom de l'ancêtre du clan), et que ces deux façons de nommer les collectifs se retrouvent également dans le cas des sibs tuyuka.

³⁷⁹ Un tel phénomène d'association durable d'un nom de personne à un surnom, en vertu d'un surnom ancestral a été observé par Erikson chez les Matis, où il existe des surnoms « considérés comme des variantes libres d'un nom collectif » qui « présentent la particularité de se transmettre avec le nom auquel ils sont attachés » (1996 : 164).

à plaisanterie – rempliraient les deux fonctions identifiées par Lévi-Strauss, de façon non contradictoire.

Ainsi, un nom d’incantation identifie une personne, au sens où il est ce qu’elle a de plus personnel, de plus « sacré », car il est logé dans son « cœur » (j’emploie ici les termes issus de l’exégèse native). Bien qu’un homme tuyuka porte un nom d’incantation identique à celui de beaucoup d’autres hommes tuyuka (il en est de même en ce qui concerne les noms d’incantations féminins), ce nom n’a pas comme fonction absolue la classification – par ordre de naissance et selon une capacité, rituelle, politique, ou d’autre nature qui correspondrait à cette séquence – d’autant moins dans les temps actuels où les noms d’incantation semblent de moins en moins correspondre à des fonctions, rituelles ou autres, que la personne ainsi nommée exercera une fois adulte (voir à nouveau F. Cabalzar, 2010).

Et le surnom ne fait pas que rendre compte de la singularité, du caractère, de la personnalité et du parcours de vie d’une personne, il a en lui un potentiel collectivisant, et peut devenir « sacré », quand il se transforme en nom de clan³⁸⁰. De plus, plusieurs personnes

³⁸⁰ Il est nécessaire de s’interroger sur ce que, dans la pensée native, pourrait signifier l’épithète « sacré », employée, par exemple, par les Amérindiens de la région du Vaupés pour traduire le concept de *Masākura* « Jurupari » par le terme d’« instruments sacrés », ou encore pour désigner le nom d’incantation de l’ancêtre d’un clan comme « nom sacré » (voir la définition donnée par Rezende du nom *Utāpinoponã*, dans le **chapitre 3** de la présente étude). Le sacré dans la vision tuyuka (tukano oriental de façon plus générale) pourrait être défini, dans une lecture qui se rapproche de l’exégèse catholique, de tout ce qui se rapporte à la figure mythique du « Grand-Père de l’Univers », aussi appelé « Dieu de l’Univers », « Dieu de la Transformation » ou simplement « Dieu » (*Bureko Ñeku* en langue tuyuka), dans les récits de l’origine des Tukano oriental et dans le discours des connaisseurs (voir **chapitre 2**). En ce sens, le « sacré » renverrait à tout ce qui est ancien, primordial, ayant un lien direct avec le temps/l’espace de la création. Cependant, en se basant sur les pratiques (rituels notamment) et récits des Tuyuka, le « sacré » semblerait pouvoir être défini comme un concept de lien à l’ancestralité qui se manifeste non seulement dans la figure de personnages mythiques ayant participé à la création de l’humanité, mais aussi dans leurs descendants humains actuels, dont les noms et surnoms sont remémorés au fil des générations, et qui sont à la base de la formation des noms de groupes de descendance (sibs) employés de nos jours. Ces derniers participent, au travers des rituels, à l’actualisation des noms, des savoirs et des principes vitaux ancestraux. De ce point de vue, ce principe onomastique sacré serait présent aussi bien dans les *baserige wame* que dans les *buere wame*, puisque ces derniers sont employés pour se référer à des personnes et collectifs à l’ancestralité qu’on pourrait qualifier d’« intermédiaire » qui se manifeste dans les noms de clans ou sibs.

peuvent porter le même surnom, comme dans le cas de *Wãti*, par exemple, qui peut dénoter comme on l'a vu un caractère commun aux porteurs, lié à la pratique de sorcellerie, à la proximité au monde de la forêt, ou encore à la malignité. De même, lorsque je me suis trouvé en présence d'un homme autochtone ayant le même surnom que moi, Boraro, on me rappelait fréquemment avec amusement que j'avais trouvé en quelque sorte mon « collègue », mon « alter-ego » en tant que créature de la forêt. Surtout, au-delà des fonctions de classer ou d'individualiser, il me semble que les noms en question possèdent également d'autres sens et d'autres fonctions primordiales, avec, dans le cas des *baserige wame* une fonction cosmologique et physiologique, établissant un lien au monde des ancêtres et garantissant la santé de la personne, et dans le cas des surnoms une fonction sociologique fondamentale.

En effet, la réflexion sur les surnoms des Tuyuka et des peuples voisins, et au sujet de la logique humoristique et relationnelle qu'ils révèlent, nous a fait entrevoir des aspects importants de la socialité de ces collectifs, en plus de mettre en lumière des traits culturels liés à l'humour, à l'expression des affects et à la morale qui se manifeste dans les relations interpersonnelles. De quoi rient, finalement les Tuyuka ? Une des clés pour comprendre le sens et l'humour contenu dans les noms à plaisanterie est qu'ils renvoient en même temps à la sphère de l'intime et du « public ».

L'attribution, l'intégration et l'acceptation des surnoms et des plaisanteries qui y sont associées font partie, pour la personne tuyuka, en particulier pour les hommes, d'un apprentissage de la vie en société, du regard et des relations à l'Autre, constitutifs de son identité. Comme on l'a vu, les surnoms, de par leur origine et leur potentiel comique, tournent très souvent autour du thème de la rencontre et de la relation à l'Autre, mais aussi de la construction du Soi. Ainsi, beaucoup de surnoms sont liés à l'apparence physique du porteur, à des événements biographiques personnels, ou encore à des événements marquant sa rencontre avec diverses manifestations de l'Autre : la rencontre entre les genres, entre les groupes de langue distinctes (affins potentiels), entre Tuyuka et Hupd'äh, entre Amérindiens et Blancs.

Les surnoms et la forme d’humour qu’ils véhiculent nous informent sur la logique relationnelle qui régit ces rencontres, sur comment la personne (le porteur) et les collectifs conçoivent et pratiquent la relation à ces différentes figures de l’altérité, notamment sous l’aspect de la séduction, de la sexualité, du langage, des affects et du rapport au corps. Ceci ressort particulièrement dans le cas des surnoms liés à la sexualité. Il me semble en effet que l’attribution et l’usage de certains surnoms à caractère sexuel sont liés à un processus de construction de l’identité en miroir, notamment au travers des relations *cross-sex* (cas des surnoms masculins attribués en fonction de la vision que le porteur a du sexe d’une femme, cas des surnoms féminins attribués en fonction de la vision qu’a une femme du sexe d’un homme, ou encore cas des surnoms masculins et féminins attribués en référence à un événement impliquant une relation sexuelle entre un homme et une femme).

D’une manière semblable à ce qui a été observé par Silva (1998)³⁸¹ chez les Enawene-Nawe – chez lesquels l’organe génital du sexe opposé sert à définir l’identité de genre – chez les Tuyuka la sexualité, la perception et la description des organes sexuels des personnes de sexe opposé implique un « système de signes » opérant dans les relations entre personnes et entre les genres, et par lequel sont créés des éléments d’identité (les surnoms). Ce processus se traduit par l’attribution de surnoms selon deux procédés liés, dans lequel les organes génitaux constituent une composante *spécificatrice* d’un genre et *singularisant* une

³⁸¹ « En associant les suffixes de genre aux mots qui désignent les organes génitaux, les enawene-nawe produisent une nouvelle paire de concepts dans l’univers des relations de genre, *akositare* et *talasitalo*, qui désignent, respectivement, les hommes et les femmes sexuellement actifs. Une analyse morphologique de ces expressions correspond aux traductions littérales suivantes :

akosita-re = “vagin + suffixe du genre masculin”

talasita-lo = “pénis + suffixe du genre féminin”

La classification native semble ainsi indiquer précisément que la perspective de la sexualité constituerait un système de signes (de relations) et non une simple opposition entre des attributs substantifs. De plus, les catégories de genre définissent un système qui articule deux oppositions asymétriques (terme et relation) et inverses (selon la perspective sexuelle) où le terme *ena* (“homme”) est à la relation *talasita-lo* (“femme-pour-l’homme”) ce que le terme *wiro* (“femme”) est pour la relation *akosita-re* (“homme-pour-la-femme”).

De façon synthétique, l’organe *génital* d’un genre est l’organe *sexuel* de l’autre. » (M. Silva, 1998).

personne : d'une part, à partir de la perspective que d'autres personnes (de sexe opposé ou de même sexe qu'ego) ont des organes génitaux d'ego — et d'autre part à partir de la perspective qu'ego porte sur les organes génitaux d'autres personnes de sexe opposé.

En résumé, l'élaboration de ce type de surnoms implique une construction de l'identité en miroir : la perception et les relations réciproques entre les sexes, au sens propre des organes génitaux et au sens de personnes genrées, détermine l'attribution du surnom dans une logique semblable à celle décrite par Silva (1998) pour les Enawene. Il semble d'ailleurs, comme il a été esquissé, que les surnoms successifs portés par un homme au long de sa trajectoire de vie puissent évoquer le passage réussi – ou au contraire incomplet – du monde de l'enfance vers le monde de l'adulte, qui passe notamment par la rencontre et la familiarisation d'Ego par l'Autre, processus qui se manifeste particulièrement dans la relation conjugale et les relations d'affinité qui l'accompagne (voir à ce sujet le **chapitre 10** de la présente thèse).

Il est ainsi apparu de façon évidente, en ce qui concerne les surnoms discutés tout au long du présent chapitre, un procédé fondamental dans la formation des noms à plaisanterie tuyuka, à savoir l'idée que ceux-ci ne proviennent pas seulement de l'univers de l'altérité et des relations avec diverses figures d'Autres, mais aussi que les surnoms gagnent en signification et en potentiel quand ils sont donnés par des Autres. Comme l'a bien observé Andrello, le nom Tukano lui-même, considéré comme surnom par le peuple en question, dont le nom véritable est Ye'pa-masa, « Gens-Terre », aurait été attribué par des femmes desana, affines des Tukanos. Pour citer l'auteur :

Tukano serait une épithète attribuée par les autres, d'usage courant, surtout, parmi leurs proches beaux-frères, les Desana, Tariano, Pira-Tapuia et autres. Plus spécifiquement, il s'agit d'un surnom qui leur a été attribué par leurs conjointes potentielles appartenant à ces groupes. Selon elles, ces hommes qui se déplacent en bandes, toujours avides de nourriture et prêts se saisir d'elles, ressemblent à des toucans, c'est-à-dire, à des oiseaux dont les comportements offrent une comparaison parfaite avec les mœurs de ces séducteurs gloutons. En général, les ainsi dénommés Tukano affirment que le surnom a été attribué par des femmes desana, mais il n'est pas impossible qu'il ait été rapidement intégré par des femmes d'autres groupes, étant donné que les Tukano ont étendu progressivement leurs réseaux d'alliance – et sont aujourd'hui le groupe le plus nombreux du Vaupés, dont la langue,

comme nous l'avons évoqué, est devenu une *lingua franca* dans la région (Andrello, 2016 : 79).

Cette logique exonyme d'attribution de noms à des personnes et à des collectifs est, comme on l'a vu présente dans le cas de nombreux noms à plaisanterie tukano orientaux. Affirmer, comme le fait S. Hugh-Jones (2002), que les surnoms correspondraient à un pan de l'univers onomastique tukano oriental défini exclusivement par leur caractère exonyme me semble cependant abusif. En effet, comme on l'a vu dans le procédé d'attribution de mon propre surnom, l'attribution des noms à plaisanterie est un processus complexe, et celle-ci n'est souvent pas le fait d'une seule personne ou collectif.

De façon encore plus représentative de cette complexité, le nom *Dokapuara*, est, comme on l'a vu dans le **chapitre 3**, un surnom que les Tuyuka se seraient attribués à eux-mêmes, étant par conséquent un auto-surnom ou un surnom endonyme. Ce nom collectif est d'ailleurs certainement la meilleure preuve du goût prononcé des Tuyuka pour les surnoms et les plaisanteries qui les accompagnent, et nous aide à comprendre pourquoi les surnoms ont si bien « survécu » chez cette population, à la différence d'autres peuples tukano orientaux. Un même procédé d'auto attribution de surnom est apparu dans le cas de certains noms à plaisanterie personnels évoqués ici.

De plus, les surnoms que j'ai qualifié d'« exclusifs » – à savoir des surnoms attribués et employés exclusivement dans le cadre d'une relation entre deux personnes – sont souvent la marque d'une relation d'intimité et d'amitié entre des hommes très proches, agnats du même sib et co-résidents de la même communauté. Ce dernier cas montre bien que les surnoms n'ont pas uniquement leur origine – et ne sont pas uniquement l'expression – de la relation à l'Autre en tant qu'étranger, mais qu'ils sont une composante essentielle de la construction et de l'expression des relations de parenté au sens large, et qu'ils pourraient, en cela, être pensés comme un des aspects de ce que les Tuyuka désignent par le concept de *considerations*.

Or, comme il a été évoqué en introduction, les surnoms semblent bel et bien être pensés par les Tuyuka comme une « autre forme de *considération* », selon les mots d'un de mes interlocuteurs tuyuka de São Pedro. Les noms à plaisanterie pourraient donc être conçus

comme servant à définir et redéfinir la position des personnes et des collectifs les uns vis-à-vis des autres, et exprimant leur relationnalité, c'est-à-dire en tant que système complémentaire à celui de l'usage des termes de parenté approprié et créant des nuances dans l'ordre des relations de parenté. Mais de quelle façon les noms à plaisanterie s'insèrent-ils dans le « système des *considérations* » tuyuka ? Nous nous pencherons, à présent, sur la question de la place des surnoms dans l'univers des relations de parenté.

3) Usage des surnoms et relations de parenté

Les noms à plaisanterie des Tuyuka ont été jusqu'à présent étudiés sous le prisme linguistique, dans leurs aspects sémantiques et symboliques, dans leur diversité et dans leurs constantes significatives. L'analyse a porté sur le sens des surnoms vis-à-vis de l'humour tuyuka, ainsi que sur ce que les surnoms nous disent sur la construction des personnes tuyuka et sur leurs relations. Il est ressorti de la réflexion que les surnoms personnels étaient connectés à des aspects centraux de la sociologie et de la cosmologie des tuyuka et des peuples voisins avec lesquels ils sont en relation. Ainsi, les surnoms tuyuka sont intimement liés à la construction de la personne dans un processus où la relation à différentes figures Autres (altérité de langue, de genre, sociale, culturelle) est prépondérante.

Il s'agira, à présent, de quitter le niveau sémantique et symbolique, celui de la définition de ce que sont les surnoms, pour aborder l'analyse de la façon dont ils se comportent, ce qu'ils sont et font au niveau des structures significatives de la pensée et de la vie sociale des Tuyuka : les relations de parenté. Au chapitre précédent (**chapitre 11**), une idée a été suggérée à propos des surnoms : ceux-ci participeraient, en tant que pièces à part entière du langage de la parenté tuyuka, du phénomène de transformation des *considérations*, entrevu notamment du point de vue des relations d'alliance et des relations entre consanguins. L'objectif sera ici de mieux cerner le phénomène en question.

Les surnoms personnels, en tant que fragments constitutifs des personnes tuyuka dans leurs relations aux autres, participant à la définition d'une image sociale, seront ici au centre de l'analyse. Certains traits des surnoms dans l'univers de la parenté tuyuka ont déjà été esquissés. Ainsi, les surnoms personnels sont apparus comme situés à la croisée des relations définies classiquement dans la littérature ethnologique comme d'« affinité » et de « consanguinité ». Les surnoms personnels sont bien souvent attribués par et dans la relation aux affins, mais aussi, dans certains cas par des consanguins.

Ils sont, qui plus est, employés aussi bien dans le cadre des interactions quotidiennes entre parents proches, consanguins – co-résidents, de même sib, de même langue – que dans

le cadre d'interactions avec des affins proches – c'est-à-dire provenant de communautés proches géographiquement et/ou avec lesquelles sont entretenues des alliances matrimoniales fréquentes et/ou de longue date, en parallèle desquelles se font des visites et des échanges matériels (aliments, artisanat, marchandises) ou de connaissances de l'ordre des savoirs faire ou du rituel. Ces deux catégories de parents proches, consanguins et affins, représentent le cadre sociologique privilégié pour l'emploi des surnoms³⁸².

L'emploi des surnoms peut cependant aussi parfois être envisagé dans le cadre de relations avec des Autres plus distants du point de vue de la parenté (parents consanguins ou affins distants géographiquement ou généalogiquement) ou même des Autres appartenant à ce que l'on pourrait qualifier, en respectant le point de vue autochtone, de « catégories

³⁸² Ce fait – l'attribution et l'usage de noms à plaisanterie entre consanguins, mais aussi entre affins proches (affins réels) – indiquerait que les « règles » de la plaisanterie chez les Tuyuka différencieraient de celle d'autres peuples amérindiens comme les Trumai du haut Xingu chez lesquels comme l'a montré De Vienne (2012) les plaisanteries sont avant tout la marque d'un type de relation spécifique, celle entre cousins-croisés de sexe masculin (*amipine*), c'est-à-dire entre affins virtuels, dans une relation marquée par un mélange d'amitié et de rivalité, où plaisanter est aussi se moquer, qui contraste avec le comportement vis-à-vis des affins réels, caractérisée par le respect et la honte. Ceci dit, il me semble qu'il serait trompeur de considérer ces deux exemples ethnographiques comme définissant des « systèmes humoristiques », qui à la manière de systèmes de parenté serviraient à caractériser de façon systématique des aspects formels de la socialité des populations en question, et ce pour plusieurs raisons. Premièrement, du fait que plutôt que de définir des règles d'usage des plaisanteries, il s'agisse plutôt, dans les deux modèles évoqués, de définir des cadres préférentiels pour la plaisanterie. Ainsi, l'existence de types de relations dans lesquelles l'humour est employé de façon privilégiée ne signifie pas qu'il ne l'est pas dans d'autres contextes : De Vienne observe que chez les Trumai, bien que moins fréquentes, les plaisanteries ont lieu également entre consanguins. Deuxièmement, du fait qu'il existe des procédés visant en quelque sorte à adoucir la plaisanterie, à amoindrir son potentiel d'offense et de conflit, de par la honte qu'elle peut provoquer chez le partenaire-victime de la plaisanterie. Ainsi, chez les Trumai, De Vienne (*idem*) souligne le fait que la plaisanterie, bien que valorisée sous certains aspects en tant que vecteur d'intégration sociale, peut aussi constituer une forme d'expression d'une volonté de persécuter voire d'exterminer sa cible, et est l'objet de condamnation morale, notamment quand elle est faite à l'excès. Ainsi, la plaisanterie chez les Trumai et de manière générale dans le haut Xingu, quand elle est excessive, contredit l'« éthos de contrôle » qui passe par un sentiment de « honte et de paix » conçu comme socialement positif. Chez les Tuyuka, la plaisanterie comporte également des limites, comme on le verra, et peut mener, de même que dans le haut Xingu, au conflit, si elle est perçue en tant qu'irrespect. Or, certains procédés de l'ordre du « système des *considérations* » semblent, chez les Tuyuka, avoir comme fonction de restaurer, en quelque sorte, le domaine de la honte ou du respect dans la relation entre parents proches, liés par consanguinité ou affinité. Ainsi, comme j'ai pu l'observer, entre frères « réels » notamment, l'instauration d'une relation de *compadrio* – impliquant la prohibition de l'usage des surnoms – rétablit l'étiquette de respect appropriée à cette relation de grande proximité.

d'humanité distinctes », comme les autochtones de « tribus » ennemies (Baniwa, Curripaco) ou inconnues, les Hupd'äh et les Blancs (voir à ce sujet le **chapitre 2** de la présente thèse). Ce qui renvoie à une question centrale que pose l'emploi des surnoms en relation à la définition de positions relationnelles : avec qui peut-on et doit-on faire usage des noms à plaisanterie ? Avec qui, au contraire, on ne peut ni ne doit faire usage de tels noms ?

On se trouve ici au point de rencontre entre l'usage des noms à plaisanterie et la définition des différentes catégories de personnes, en lien à la question de la proximité, de l'intimité comme élément discriminant dans la définition de la distance sociale, qui permet ou non de faire usage des noms à plaisanterie. Dans le cas spécifique de la possibilité ou non d'employer le nom à plaisanterie avec un Autre, non parent voire non-Amérindien, la question qui se pose est celle de savoir si l'on peut ou non inclure cet Autre dans la catégorie des humains « fréquentables » car familiarisables. C'est ce qui se produit dans l'exemple que je vais examiner à présent, qui met en scène, une fois de plus, la personne de l'anthropologue.

Peut-on utiliser les surnoms avec l'anthropologue ? Usage des surnoms et définition de la juste distance

Lors d'une fête de *caxiri* à la communauté de Santa Cruz do Inambu, j'ai pu être témoin d'une petite dispute au sujet de la légitimité ou non d'employer un surnom envers un anthropologue blanc. En effet, à un moment donné de la fête, une femme tuyuka de Santa Cruz, mariée depuis longtemps à un homme bará de la communauté de Puerto Esperanza, s'est mise à réprimander un homme tuyuka de la communauté, proche parent de celle-ci, car ce dernier m'appelait par mon surnom, « Boraro ». La teneur de son discours est qu'il ne fallait pas appeler les Blancs ainsi, et l'anthropologue en particulier, car celui-ci n'était pas « comme nous », et qu'il fallait donc le respecter.

La plaidoirie de cette femme amérindienne est très révélatrice, et ce sous plusieurs aspects. Elle illustre l'idée que l'usage ou le non usage des surnoms est liée à la notion de respect, et aussi à celle de distance sociale ou, dans le cas présent, culturelle, entre les interlocuteurs. Ainsi, selon elle, il ne faut pas s'adresser à l'anthropologue blanc par un surnom, d'une part, car il faut le respecter, certainement en partie du fait qu'il fait figure de professeur, de « *papera kumu* » (*kumu* de l'écriture) et incarne donc une extension de la

figure de *kumu* (connaisseur, penseur), envers lesquels tout le monde n'est pas en droit de plaisanter, comme on le verra plus loin. Mais surtout, il me semble que l'idée que la femme tuyuka a voulu exprimer est qu'on ne peut s'adresser à l'anthropologue de la sorte car il n'est « pas comme nous », c'est-à-dire qu'il fait partie de la catégorie des « autre gens », des non parents, et que par conséquent il n'a pas les mêmes usages que les Amérindiens, notamment en matière d'humour.

Si l'emploi des surnoms peut, dans certains cas, constituer une forme d'irrespect, il n'en est pas moins l'expression de la familiarité, de l'affect et de la confiance entre parents proches, liés par affinité ou par agnation. En ce sens, l'usage de surnoms est aussi, comme me disait un homme tuyuka de la communauté de São Pedro, une forme de « *considération* », dans le sens où il signifie qu'on s'adresse à quelqu'un de proche, de semblable, à un « parent », quelqu'un avec qui on partage quelque chose (la boisson de *caxiri*, la langue, les substances).

L'exemple ethnographique sur lequel on vient de se pencher, celui d'une femme tuyuka faisant la leçon à des hommes de sa communauté d'origine sur le caractère incorrect de l'usage d'un nom à plaisanterie envers un étranger, représenté par excellence par la figure de l'anthropologue blanc, pose ainsi la question de la possibilité ou non d'étendre à ce dernier la « mutualité de l'être » (voir le concept de « *mutuality of being* », développé par Sahlins 2013), qui définit les limites d'un groupe humain, à travers le partage, entre autres, de substances et de règles morales. Et dans mon expérience avec les Tuyuka, c'est justement, comme on l'a déjà vu, grâce à la connaissance et à l'usage réciproque des surnoms qu'a pu se réaliser en partie le processus de familiarisation par lequel j'ai dû passer afin de m'intégrer et d'apparaître à leurs yeux comme parent potentiel.

Limites de l'usage des noms à plaisanterie au sein du collectif de parents

Si l'usage du surnom peut revêtir, comme on l'a vu, l'aspect d'un outil servant à familiariser, à pacifier, à rendre parent un étranger, cela ne signifie pas pour autant que l'on puisse user de surnoms envers toute personne apparentée, de façon indifférenciée. Dans le cadre du groupe de parents, les limites de l'usage des surnoms servent à situer et sont

concomitantes à des limites et à des étiquettes relationnelles mettant en jeu les liens de filiation, le respect envers des personnes et groupes considérés comme aînés, la prohibition de l'inceste, ainsi que la distance vis-à-vis de certaines personnes qui acquièrent une position spécifique après le mariage d'une personne.

Relations de *compadrio*, prohibition de l'emploi des noms à plaisanterie

Quelles sont donc les limites de l'usage des noms à plaisanterie au sein d'un ensemble de personnes reconnu par ego comme faisant partie de son horizon effectif ou potentiel de parenté³⁸³ ? Il existe une catégorie de personnes envers laquelle l'interdit de l'emploi des surnoms est expressément formulé par les Tuyuka, à savoir toutes les personnes liées à égo par des relations de « *compadrio* » (parrainage) : parrain et marraine (*padrinho* et *madrinha*), compère et commère (*compadre* et *comadre*), filleul et filleule (*afilhado* et *afilhada*). Il existe un respect en apparence très strict du non usage des surnoms entre personnes liées par *compadrio*. Cette norme pose une série de questions. Comment comprendre cette « règle » ? Y avait-il anciennement une prohibition de l'usage des surnoms avec les « parrains rituels » (voir S. Hugh-Jones, 1979, dans la description du rite d'initiation masculine) ? Pourquoi doit-on le respect à ces gens ?

Chez les Tuyuka, compères et commères sont des personnes qui sont choisies par un couple aussi bien parmi les affins que parmi les consanguins du point de vue d'un égo masculin (ce qui est donc vrai aussi du point de vue d'un égo féminin), à la naissance d'un enfant. Cette pratique a bien entendu une forte coloration chrétienne, et est réalisée dans le cadre de communautés se considérant catholiques depuis plusieurs décennies (les missionnaires catholiques se sont établis, comme on l'a vu au **chapitre 1**, dans la région du Tiquié et du Papuri dès les années 1930-1940). Les termes mêmes, désignant les personnes liées par parrainage, sont souvent employés en portugais, et renvoient en partie à la cérémonie du mariage catholique telle qu'elle existe sous sa forme la plus sommaire dans les

³⁸³ Parents au sens natif, de par un lien effectif et quotidien (consanguins et affins co-résidents) ; par un lien généalogique définissant des relations de parenté plus ou moins distantes (consanguins et affins non co-résidents) ou encore par une parenté, au sens de partage, potentielle (consanguins distants, affins potentiels).

communautés tuyuka. Cependant, les relations de parrainage telles qu'elles existent chez les Tuyuka depuis la moitié du XX^{ème} siècle pourraient être, sous certains aspects, en continuité avec les relations de parrainage rituel existant à l'époque de la vie dans la grande maison (*basawi*), bien décrites par des auteurs comme S. Hugh-Jones (1979) au sujet des Barasana³⁸⁴.

Dans le cadre du rituel d'initiation, des personnages de sexe masculin – parrain rituels (appelés *masori* et *umari* chez les Barasana) et chamane pour les garçons, chamane uniquement pour les jeunes filles – et féminin – femme âgée nourrissant les jeunes reclus, garçons et filles (appelée *masorio* chez les barasana), « marraine » qui peint le corps des jeunes garçons et coupe les cheveux des jeunes filles – jouaient un rôle capital vis-à-vis des jeunes initiés. Le rôle de ces parrains et marraines rituels était en effet lié au bon développement des aptitudes corporelles masculines et féminines, de la force et de l'aptitude au travail, des connaissances masculines (rituelles, artisanat, chasse et pêche) et féminines (travail des jardins, céramique, connaissances féminines).

Chez les Tuyuka, il m'a semblé que les figures des parrains et marraines rituels ont bien existé par le passé, mais ne semblent plus faire partie de l'univers rituel et social contemporain, du moins sous une forme comparable à celle décrite par S. Hugh-Jones chez les Barasana. La conception du rôle du parrain et de la marraine rituelle, et certains aspects de leurs fonctions sont-ils néanmoins toujours incarnés, partiellement du moins, dans la personne du *padrinho* et de la *madrinha* tuyuka des années 2010 ? Ces derniers jouent-ils un rôle significatif dans les événements du cycle de vie de leur filleul ou filleule, comme par

³⁸⁴ Comme le montre bien S. Hugh-Jones (1979 : 114), le cycle cérémoniel d'initiation des jeunes hommes et femmes barasana débouche sur la création d'une série de liens de parenté rituels. À l'issue de l'initiation survient ainsi un processus où « l'initié renaît avec un nouvel ensemble de parents élémentaires » (*idem*), de la même manière que lors de la naissance et de la première menstruation des jeunes filles. Certaines figures, à savoir celle du *guga* (chamane), *masori* (gardien rituel) et *umari* (ainé qui porte l'initié) sont dites être « comme des pères » ou des « frères de père » pour les initiés, tandis que la *masorio* est dite être « comme une mère » pour ces derniers (*ibid.*). L'auteur précise que ces différentes figures masculines et féminines sont traduites en espagnol par les termes de parrainage (*padrino* et *madrina*).

exemple dans la version atténuée du rituel d'initiation encore pratiquée pour les garçons, et dans les pratiques associées aux premières règles des jeunes filles ?

Un fait semble pour le moins établi, à savoir que la désignation de parrains et de marraines crée idéalement une sphère de relation basée sur une attitude de respect et sur des échanges accrus entre compères et commères, ainsi qu'entre parrain/marraine et filleul/filleule – une sorte de relation formelle – que l'interdiction de l'usage des surnoms sanctionne et affiche publiquement, en quelque sorte. C'est une relation de l'ordre du soin (plus marquée, semble-t-il, dans le cas des couples parrain/marraine – filleul/filleule) et de l'échange (plus marquée, semble-t-il, dans les couples compères/commères) qui se met ainsi en place entre des personnes auparavant souvent liés par des liens de parenté plus ou moins proches. Il m'a semblé en effet que les Tuyuka recrutaient souvent les compères et commères parmi les proches parents, consanguins ou affins co-résidents, plus rarement parmi des parents proches mais résidents de communautés voisines, et plus rarement encore parmi des parents éloignés géographiquement et généalogiquement avec lesquels peu de rapports directs sont entretenus.

Dans le cas de consanguins proches, ce sont les relations de soin mutuel et d'échanges réciproques qui sont renforcés par le lien de *compadrio*, faisant de parents déjà proches des parents encore plus intimes. Dans le cas de parents consanguins plus éloignés (de communautés voisines ou plus distantes), l'établissement d'un lien de *compadrio* renforce des relations de solidarité agnatique parfois distendues, voire tendues. Dans le cas d'affins plus ou moins proches, le choix d'un parrainage fait partie du processus de familiarisation et de consanguinisation des affins, déjà bien avancé quand il s'agit d'affins co-résidents ou de communautés voisines avec lesquelles il existe des échanges intenses (matrimonial, matériel, de connaissances et de fêtes).

La relation de *compadrio*, selon qu'elle soit établie entre des consanguins ou entre des affins, proches ou distants, renforce donc, il me semble, deux aspects de la relationnalité qui caractérisent chacune de ces deux sphères de la parenté. Dans le cas des relations entre agnats (consanguins), principalement dans le cas de la relation parrain/marraine –

filleul/filleule, ce serait avant tout la relation de soins mutuels, notamment au travers d'incantations (*basese*), qui serait formalisée par le lien de *compadrio*, et dans le cas de la relation entre compadre/comadre, ce seraient des échanges idéalement « naturels », c'est-à-dire sans contrepartie directe qui seraient formalisés. Dans le cas des relations entre affins, ce serait avant tout le pôle de l'échange – au départ plus réglé et obligé car attendant une réciprocité directe ou indirecte – qui serait formalisé par la relation de *compadrio*.

Néanmoins, le schéma présenté ci-dessus reste hypothétique, et mériterait d'être vérifié par une enquête ethnographique plus approfondie. En outre, ce schéma n'implique en rien une association stricte entre les sphères de parenté identifiées et les modes de relationnalité suggérées comme caractérisant l'établissement d'une relation de *compadrio*. Ainsi, rien n'indique que la relation entre affins liés par un lien de *compadrio* ne puisse comporter des aspects de soins mutuels, ou encore que la relation entre parrain/marraine et filleule/filleule ne puisse se manifester sous la forme d'échanges.

Pour l'instant, nous nous concentrerons sur ce que les relations de *compadrio* impliquent vis-à-vis des *considérations*. En interdisant l'emploi des surnoms, celles-ci semblent impliquer une certaine formalisation des relations entre les partenaires, qu'ils soient consanguins ou affins. Bien qu'opposé, en ce sens, aux relations à plaisanterie, le lien de *compadrio* implique néanmoins un effet similaire en ce qui concerne les relations entre consanguins : il annule l'emploi de termes marquant le statut d'ainé/cadet entre personnes, qu'elles soient du même sib ou de sibs distincts, et constitue donc un moyen d'escamoter la « hiérarchie » et les tensions qui peuvent en résulter. En ce qui concerne les relations entre affins – également de manière similaire aux *apelidos* – le lien de *compadrio* masque, quant à lui, la distinction entre agnats et affins exprimée d'ordinaire par les termes de parenté classiques et est donc à mon sens un fort véhicule de l'intégration des affins, de leur consanguinisation, en quelque sorte, particulièrement dans le cadre des groupes locaux où il y a co-résidence entre affins, comme c'est le cas à São Pedro. Nous aborderons à présent d'autres motifs qui limitent l'emploi des surnoms entre parents consanguins.

Limites de l'emploi des noms à plaisanterie entre agnats : la donnée générationnelle, l'aïnesse rituelle et sociologique et le péril humoristique

J'aborderai, à présent, une limite de l'emploi des noms à plaisanterie qui n'est pas exprimée par un interdit formel, mais qui est révélatrice des relations entre parents proches liés par agnation. Cette limite concerne les interactions entre agnats, que ce soit au sein d'un groupe domestique, entre parents consanguins co-résidents (au niveau du groupe local), ou encore entre membres d'un sib ou d'un même groupe linguistique, co-résidents ou non. Dans ces divers cas, l'usage du nom à plaisanterie peut constituer un franchissement de limites considéré comme de l'irrespect, notamment dans le cadre de relations entre générations, et dans les relations entre personnes de sexe opposé. Comme il apparaîtra dans le discours de Geraldino présenté ci-dessous, il y aurait de nos jours un emploi abusif des surnoms de la part des jeunes.

Dans la suite de l'entretien avec Geraldino évoqué plus haut (**chapitre 11**), je lui fais part de mes observations pendant la fête de Sao Pedro où sont venus les jeunes colombiens Tuyuka et Bará notamment. Je le questionne en particulier sur le fait que ces derniers m'avaient paru moins timides que les jeunes de São Pedro, flirtant avec des jeunes filles en public, et faisant des plaisanteries entre eux et avec moi. Je demande à mon interlocuteur si cela était dû à l'éducation des jeunes de São Pedro, par opposition à celle des jeunes colombiens. Geraldino me répond que ces comportements distincts étaient sûrement liés à l'école. Il parle ensuite de ce que disait son père au sujet du fait que les jeunes ne devaient pas ressentir la honte, mais se devaient, en même temps, de respecter les personnes de leur génération, tout autant que leurs ascendants :

G. : « Mon père disait qu'il ne fallait pas ressentir la peur, ni la honte. Ni la peur, ni la honte. Par contre, respecter, il fallait respecter. Alors, ce... synonyme de respect, ils l'exigeaient aussi avec la fille des autres, avec les fils des autres. Alors, si je commence à respecter, je ne pourrais pas flirter [*namorar*]. C'est ce que je ressens. Il y a cette éducation à transmettre, tous ceux de la génération de mon père transmettent, ce dialogue à leurs enfants. Ils ont ce dialogue avec leurs enfants. »

E.R: « Ils insistent sur l'importance de respecter... »

G.: « De respecter les autres. Les filles des autres. Les fils des autres. Les plus vieux. »

E.R: « Mais j'ai entendu dire que les jeunes gens d'aujourd'hui n'avaient plus de respect pour les jeunes filles. »

G.: « Oui. Du côté, disons, des *considérations*. Ils traitent plutôt, disons, par le surnom. Bien que... respecter, ils respectent mais maintenant ils emploient plutôt, au lieu d'appeler *titia*, ils appellent par le nom lui-même, ou bien très souvent par le surnom. C'est ainsi qu'on finit par perdre cette... cette dernière génération est une génération qui plaisante beaucoup, ils n'ont plus cette... D'abord, ils n'ont plus leur pot d'*ipadu*. Ils n'ont pas cette posture de l'homme connaisseur, qui cherche à transmettre ses connaissances... Ces connaisseurs, qui disent être des connaisseurs, "hahaha" leur fils les traite en plaisantant, appelle les uns et les autres par leurs surnoms... Qui peut respecter un jeune comme ça ? Alors les jeunes, n'importe quel jeune, ou même les tout petits, ils interpellent déjà : "hé Adão Oga³⁸⁵ !" et son épouse... "hé Oga!" ça a perdu tout son sens. Adão devrait avoir une posture. Ernesto devrait avoir une posture, celle de transmettre les informations. Qu'ils forment les plus jeunes pour avoir du respect, pour *considérer*, avoir des relations plus fortes avec la communauté... En plaisantant comme ça... Tu peux te rendre compte que les jeunes, tous ces jeunes, ils appellent... Bosco, ceux qui sont plus âgés, ils vont l'appeler par son surnom. »

Comme il apparaît dans son discours, Geraldino condamne l'emploi des surnoms d'hommes ou de femmes adultes par des plus jeunes, que ce soit dans le cas d'un fils ou d'une fille envers leur père ou leur mère, ou dans le cas de jeunes de la communauté envers des anciens, particulièrement lorsqu'il s'agit de « connaisseurs rituels ». De tels emplois sont déplorés, de manière générale par les hommes adultes et par les plus vieux, dans les discussions quotidiennes et dans les conversations avec l'anthropologue. Comme il ressort du discours de Gerladino, du point de vue des hommes tuyuka, cet usage abusif des noms à plaisanterie de la part des plus jeunes semblerait aller de pair avec une méconnaissance de la part de ces derniers de l'usage des termes de « *considération* ».

Toujours du point de vue des hommes et des femmes tuyuka de la génération des parents, une telle méconnaissance et mésusage des termes de parenté et des surnoms par les jeunes au sein de la communauté seraient dus en grande partie à l'influence de la ville, où les jeunes tuyuka font souvent leurs études et où ces derniers séjournent de plus en plus fréquemment et pour des périodes de plus en plus prolongées. L'acquisition et l'usage par les nouvelles générations de nouvelles technologies, comme le téléphone portable

³⁸⁵ Oga est le surnom d'Adão.

(smartphone) serait du point de vue des plus âgés un des facteurs déterminant de l'abandon, de la part des jeunes, des pratiques langagières « correctes ».

En ce qui concerne à présent l'emploi des noms à plaisanterie entre parents consanguins de groupes locaux et de descendance distincts, mais de même groupe linguistique, la question qui se pose est celle de la possibilité et de la légitimité d'employer un surnom envers un parent appartenant à un sib distinct, à plus forte raison quand il s'agit d'un « ainé ». En la matière, il n'existe pas de règle formellement énoncée, mais c'est la proximité entre les interlocuteurs et la personnalité de chacun qui définira le choix d'employer le terme de *considération* (terme de parenté approprié) – marquant le respect – ou bien le nom à plaisanterie – marquant la proximité et l'intimité.

L'aspect problématique ou polémique de l'usage des surnoms entre parents agnatiques est bien illustré par le récit qu'un homme tuyuka de la communauté de Santa Cruz do Inambu m'a fait d'un voyage sur le Tiquié qu'il avait entrepris dans sa jeunesse. Ce dernier m'a ainsi relaté qu'à son arrivée à l'actuelle communauté de Trinidad, située sur le haut Tiquié en territoire colombien, il avait appelé un homme de là-bas – appartenant à un groupe de descendance (sib) de rang élevé au niveau local – par son surnom, connu régionalement, et qu'il avait récolté en retour l'ire de ce dernier.

Dans le cas relaté ci-dessus, c'est l'aspect hiérarchique et l'importance rituelle et politique de l'homme en question qui est mise en avant par son refus d'être appelé par son surnom. Le narrateur et protagoniste du récit de cette aventure malencontreuse, qui aurait pu avoir des conséquences tragiques, a également commenté que ce refus était lié à la personnalité de l'homme en question, qui n'appréciait manifestement pas les plaisanteries. Les limites de possibilité d'emploi des noms à plaisanterie entre personnes issues de sibs distincts ne sont donc pas toujours clairement définies, et peuvent être sujettes à négociation. Le refus d'être appelé par son surnom, comme illustré dans le récit rapporté, semble signifier que « nous ne sommes pas assez intimes pour nous appeler par nos surnoms », et imposer ainsi une certaine distance entre parents consanguins entre lesquels il n'existe pas de relation sociale réelle préexistante. Plutôt que le critère d'ordre

« hiérarchique », c'est donc avant tout la proximité et la familiarité entre deux personnes de clans distincts, ainsi que l'intention de rapprochement de chacun vis-à-vis de l'autre qui définit la possibilité d'emploi du surnom de manière réciproque, comme le montre le cas de la communauté de São Pedro, où l'usage des noms à plaisanterie se fait de manière libérée entre les Tuyuka de clans distincts co-résidents.

Un tel principe de non-emploi des noms à plaisanterie entre personnes de sibs distincts ressort en ce qui concerne les surnoms collectifs, comme il a déjà été observé dans le **chapitre 4**. Il est en effet apparu que l'emploi de ces surnoms collectifs – en référence et à plus forte raison en adresse – pour désigner un groupe de descendance distinct du sien, surtout quand il s'agit d'un groupe aîné, est évité et constituerait une offense, comme le montre l'attitude de mon informateur de Santa Cruz do Inambu lorsqu'il a entrepris de décliner la liste des groupes tuyuka. De plus, le fait même de révéler le surnom de son propre clan peut s'avérer gênant, surtout pour les Tuyuka « aînés » de l'Inambu.

La tension toujours présente en arrière fond, liée aux conséquences potentiellement conflictuelles de l'emploi des noms à plaisanterie envers un parent consanguin distant, ou envers un clan distinct du sien dans sa dimension collective, palpable dans les deux exemples présentés ci-dessus est révélatrice du potentiel dramatiquement ambivalent de l'humour chez les Tuyuka. En effet, si l'emploi des noms à plaisanterie, au même titre que d'autres formes d'humour, peut constituer l'expression d'un processus de rapprochement et de familiarisation entre des personnes et des groupes, ces phénomènes peuvent aussi bien constituer l'élément déclencheur de graves conflits³⁸⁶. De telles situations initiales de rencontre festive entre groupes ponctuées d'une forte dose d'humour auraient ainsi mené

³⁸⁶ De façon similaire, De Vienne identifie, dans son analyse de l'humour chez les Trumai du haut Xingu, un caractère ambivalent et incertain propre aux plaisanteries, pouvant mener au rapprochement tout comme à la distanciation entre personnes. Selon l'auteur (2012 : 177) « La plaisanterie, précisément en raison de l'incertitude qu'elle génère, est le moyen par lequel on établit la "juste distance" – c'est un outil pragmatique pour rapprocher ou éloigner selon le cas ». À noter que le potentiel de conflit lié aux plaisanteries relevé par De Vienne concerne principalement les relations interethniques, plus particulièrement la relation entre Trumai et Kamayura.

par le passé, parmi les populations du Vaupés, à des guerres fratricides aboutissant à l'anéantissement presque total de certains groupes.

Ces événements, caractérisés par des malentendus, provocations ou moqueries marquant le début d'une série graduelle de violences entre deux groupes, ont été bien décrits par Journet (1995) dans le cas des Curripaco. De tels récits m'ont été rapportés également par des hommes tuyuka de la communauté de Santa Cruz do Inambu. Ces derniers m'ont en effet relaté comment, au temps de leurs ancêtres, des moqueries entre des hommes de deux groupes tuyuka distincts, entre lesquels prévalait un fort écart hiérarchique (un des groupes était en position de « chefs », tandis que l'autre était en position de « servants ») avaient déclenché une série de meurtres et, finalement, le quasi anéantissement d'un groupe par un autre.

À première vue, le choix de l'emploi des termes de « *considérations* » classiques ou des noms à plaisanterie entre parents d'un même groupe linguistique semble donc être en lien à l'expression, pour les premiers, d'une marque de respect et de distance, et pour les derniers d'une marque d'intimité et de familiarisation entre deux personnes. Les termes de parenté ou *considérations stricto-sensu* renverraient au pôle du formel et du « sérieux », et les surnoms le pôle du familier, de l'informel. Cependant, comme je l'ai déjà évoqué, selon certains de mes informateurs l'emploi des noms à plaisanterie entre deux personnes constituerait elle aussi l'expression une forme de « *considération* », au même titre que l'emploi des termes de parenté appropriés. Une telle affirmation est compréhensible à la lumière de deux arguments qui incitent à prendre les surnoms au sérieux : le premier de l'ordre du rituel, le second de l'ordre du sociologique.

Les noms à plaisanterie ont en effet, premièrement, une importance dans le contexte rituel : comme on l'a vu, les surnoms de clans sont liés au principe de descendance commune d'un collectif (sib), à son identité, et peuvent être employés dans des incantations (*basese*) réalisées dans le but de soigner une personne ou dans le cadre rituel, ainsi que dans la récitation de récits mythiques, au centre des cérémonies de *basamori*. Ils sont donc, en ce sens – potentiellement dans le cas des surnoms personnels et de façon acquise dans le cas

des surnoms claniques – « sacrés », au même titre que les noms d'incantation ancestraux. L'emploi des surnoms de spécialistes rituels, voire de chefs est par ailleurs un fait courant qui ne diminue en rien leur prestige, pouvant exprimer au contraire le charisme et la popularité de ces derniers auprès de personnes de groupes locaux proches et éloignés. Les noms à plaisanterie peuvent donc apparaître dans des contextes qui apparaissent comme « sérieux » du point de vue de l'anthropologue, comme le rituel et les récits mythiques, exprimant des aspects centraux de l'identité des personnes et des collectifs.

Deuxièmement, l'analyse de la fonction sociologique des noms à plaisanterie met en évidence, comme il est apparu au fil des exemples, des discours natifs et des analyses anthropologiques au sujet de l'usage des surnoms entre parents consanguins ou affins, l'emploi libéré de ces noms et l'humour en général, lorsqu'ils sont mobilisés sans tensions, constituent l'expression même de la familiarité, de la bonne entente voire de l'affect existant entre les personnes. C'est en cela qu'ils se rapprochent des termes de parenté classiques (« *considérations* au sens strict »), de par le fait qu'ils permettent à deux interlocuteurs de se situer réciproquement dans la sphère sociale des relations interpersonnelles et sont la marque de l'existence d'un certain mode relationnalité entre deux personnes.

Dans le cadre des relations entre agnats de même génération, l'emploi des surnoms me semble exprimer la proximité, l'amitié, la solidarité caractéristique de la socialité au sein du groupe local ou entre groupes voisins, que ce soit dans le contexte quotidien ou dans le contexte festif. Entre affins, l'emploi des surnoms peut être l'expression des implications sexuelles directes (cross-sex) ou interposée (cross-sex) d'une telle relation, mais il me semble qu'il est aussi la marque de relations de familiarisation et de consanguinisation, notamment au travers de l'échange de substances, d'aliments, de conjoints caractéristiques du lien affinal. Ce que l'emploi des surnoms a en commun dans les deux sphères en question, celle des relations entre consanguins et celle des relations entre affins, me semble être un objectif de pacification, de réduction du potentiel conflictuel lié notamment à la composante hiérarchique de la relation, dans le premier cas, et à la composante d'inimitié et de concurrence, dans le second cas.

Cependant, les plaisanteries autour des surnoms, et l'humour en général, que ce soit entre consanguins ou entre affins, constitue un aspect versatile de la sociabilité tukano oriental, la frontière entre « *brincar* » (plaisanter, jouer) et « *brigar* » (se disputer, se bagarrer) étant toujours ténue. À l'image du contexte par excellence de sa mise en scène, à savoir le cadre festif, l'humour et le rire provoqué par l'emploi des surnoms et par les plaisanteries entre consanguins et entre affins, s'il vise à réduire le potentiel de conflit lié à des composantes relationnelles telles que la hiérarchie, l'envie, ou la jalousie, sources de ruptures potentielles entre collectifs et au sein des collectifs – et par là-même à maintenir la cohésion au sein des collectifs et entre collectifs – comporte toujours le risque de provoquer le résultat opposé, et de dégénérer en conflits ouverts.

Relations cross-sex et emploi des noms à plaisanterie, une mise en lumière des rapports de genre et de parenté au sein des groupes locaux tuyuka

Une autre limite, moins stricte, est celle de l'usage des surnoms entre genres (relations *cross-sex*). Dans le contexte du foyer domestique, du travail quotidien dans les jardins où le couple est réuni, ou des visites quotidiennes engageant deux à trois familles (couples et co-résidents du foyer), il est ainsi rare d'observer une « transgression » du demi-tabou que représente l'usage des surnoms entre sexes opposés. C'est avant tout lors d'événements comme les fêtes ou encore les travaux collectifs (*wayuri*), réunissant plusieurs familles du groupe local, et caractérisés par la boisson du *caxiri*, qu'ont lieu les provocations souvent sexuelles sous la forme d'emploi des surnoms masculins par les femmes et vice-versa. Également, lors des moments de préparation de tels événements – notamment la préparation du *caxiri*, pour laquelle, à partir d'un certain stade, on commence à goûter le breuvage lors de visite des femmes entre elles, parfois accompagnées des hommes – le climat d'euphorie est propice aux plaisanteries et à l'usage de sobriquets entre hommes et femmes.

Lors des fêtes, qui plus est dans le cas des rituels, ayant lieu dans la grande maison de danse (*basawi*), comme c'est le cas au moment de ma recherche à São Pedro, ou bien dans le « centre communal » (*palhoça*), comme c'est le cas à Santa Cruz do Inambu, hommes et femmes forment toujours deux groupes séparés, si bien qu'il ne m'a pas été donné d'observer de près si, comme chez les hommes, les interactions entre les femmes étaient fréquemment

ponctuées d'interpellations par les surnoms. Il ne fait aucun doute, néanmoins, que les plaisanteries – le plus souvent de caractère sexuel et qui provoquent les rires aigus du collectif des femmes, « *mulherada* » comme il est désigné par les hommes en portugais – sont tout au moins aussi fréquentes et bruyantes chez les femmes que chez les hommes, si ce n'est plus.

Lors des fêtes de *caxiri*, à mesure de l'avancée des festivités et de l'ivresse des participants, il n'est pas rare que les femmes – au moment d'offrir la boisson aux hommes ce qu'elles font en file servant les hommes un par un en remplissant à chaque service laalebasse dans leur seau de boisson fermentée – provoquent les hommes par des plaisanteries, souvent sexuelles, et les interpellent à cette occasion par leur surnom. L'homme répond généralement en appelant la femme ou la jeune fille par son surnom, en retour. L'emploi des surnoms entre les genres apparaît ainsi comme un jeu de provocations et de réponses réciproques entre hommes et femmes, dans une logique similaire à celle qui prévaut dans les chants féminins *hande hande* (voir à ce sujet Chernela, 2003, 2011, 2012 et Hosemann, 2013) et dans leurs parallèles masculins, chants exprimant les émotions et états d'âme des hommes, ces derniers étant au demeurant peu étudiés.

J'ai pu moi-même constater ce moment de relâchement de la séparation et des rapports d'ordinaire distants entre les sexes à plusieurs reprises, lorsque certaines femmes, pour m'admonester d'être un petit buveur de *caxiri*, m'ont appelé par mon surnom. Cependant, d'une manière générale, plusieurs facteurs semblent être liés au caractère partiellement tabou de l'usage des surnoms féminins. Premièrement, du point de vue de mes interlocuteurs amérindiens (hommes), les surnoms féminins seraient peu employés car ces dernières n'apprécieraient pas qu'on les appelle de la sorte, ce qui serait lié à l'idée souvent avancée par les hommes autochtones que les femmes, à la différence des hommes, « ne savent pas plaisanter » (« *mulheres não sabem brincar* »). Deuxièmement, d'une manière plus générale, l'emploi des surnoms entre personnes de sexe opposé comporte une forte connotation sexuelle, ce qui explique une certaine retenue dans son usage entre personnes de même langue, qui plus est de proches parents, mais aussi entre affins potentiels, car il est assez rare d'observer l'expression de la séduction directe en public entre hommes et femmes.

Un des cas d'emploi des surnoms dans des relations *cross-sex* le plus fréquent que j'ai pu observer, du point de vue d'un égo masculin, a lieu entre des hommes d'âge mûr (mariés) et des jeunes filles, qu'elles soient du même groupe linguistique ou d'autres groupes (affins), et qu'elles résident dans le même groupe local ou proviennent d'autres communautés voisines. Dans le cas de figure de l'usage de surnoms féminins par des hommes tuyuka envers des jeunes femmes appartenant à des groupes affins, les provocations des hommes sont dans la plupart des cas de nature sexuelle, prenant la forme d'un jeu de séduction pour ainsi dire déséquilibré, où les hommes cherchent à s'attirer les faveurs sexuelles des jeunes femmes, ou simplement à les provoquer pour les mettre mal à l'aise.

C'est souvent la position vulnérable de la jeune femme qui donne une sorte de licence – symbolique mais éventuellement consommée, non sans heurts en cas de révélation publique – aux hommes pour l'emploi du surnom et pour des plaisanteries sexuelles envers celles-ci. C'est le cas, par exemple, de jeunes affines en visite à la communauté. C'est également le cas des femmes « mères célibataires » qui, tout comme il a été dit des hommes célibataires ayant passé la trentaine, sont dans une position délicate du point de vue des normes sociales tukano oriental. Ces dernières ne sont pour ainsi dire pas à leur place, car elles vivent encore à leur communauté d'origine alors qu'elles auraient dû se marier et vivre au sein du groupe local de leur époux. Cette situation est souvent la source de tensions au sein de la famille en question et du groupe local dans son ensemble, à travers des médisances et parfois des conflits plus ou moins violents au grand jour. Ces femmes ne jouissent pas de la protection et de la dignité conférée par un époux, et sont par conséquent la cible privilégiée de plaisanteries et de l'usage de surnoms à leur égard par les hommes de la communauté.

Il ne faudrait pas cependant en conclure, pas plus que dans le cas de la jeune adolescente tukano, que les jeunes femmes ciblées par de tels quolibets se trouvent dans une position de victime vis-à-vis des hommes, sans ressources pour leur renvoyer la pareille. En effet, les jeunes femmes tuyuka, parfois de façon plus éloquente que leurs homologues masculins, sont redoutables dans l'art de la moquerie, des quolibets et des provocations sexuelles qu'elles lancent en retour ou parfois de leur propre chef, sans hésiter, aux hommes plus âgés. Elles bénéficient, qui plus est, du soutien de la communauté des femmes, et parmi

elles des femmes âgées, pour faire bloc et se moquer du groupe des hommes, une des activités féminines capitales et significatives du point de vue sociologique.

Les femmes âgées en particulier bénéficient elles aussi d'une licence envers les hommes pour plaisanter, provoquer, mais aussi pour dire leur mot dans les affaires importantes du groupe local, ce qui est également vrai pour toute femme mariée de longue date et ayant déjà plusieurs enfants, davantage encore quand il s'agit de l'épouse d'un homme ayant une fonction importante (rituelle ou de type professeur) ou qui occupe elle-même une telle fonction. En plus de faire groupe en vertu de leur genre, les épouses des Tuyuka font également souvent groupe en vertu de leur appartenance linguistique et « ethnique », comme c'est le cas à la communauté de Santa Cruz do Inambu où la grande majorité des femmes sont Tukano, facteur déterminant dans l'équilibre politique local et régional. Dans un tel contexte, les échanges de plaisanteries et de surnoms entre les sexes est révélateur des relations de genre et d'affinité ainsi que de la politique et de l'organisation sociale au sein d'un groupe local tuyuka.

D'une manière synthétique, l'emploi des noms à plaisanterie entre personnes de genre opposés constitue un des composants de la fête, participant à la création d'une ambiance joviale ainsi qu'au rapprochement entre personnes de groupes distincts, permettant, quand il s'agit de groupes affins, le rapprochement et les futures unions entre jeunes des deux groupes. Les railleries autour des noms à plaisanterie durant les fêtes de *caxiri*, entre les sexes, au sein du groupe local, semblent également comporter un aspect de catharsis, libérant des tensions existant dans le contexte conjugal, ou encore permettant l'expression de critiques ou de jalousies entre époux, entre parents par alliance, etc. De telles plaisanteries semblent également pouvoir contribuer à la manifestation et l'expression des femmes du point de vue individuel et collectif, rééquilibrant les pouvoirs et compensant la visibilité parfois moindre des femmes au quotidien et dans les réunions collectives non festives et rituelles. Dans certains cas, avec la montée en puissance des plaisanteries et des provocations, la catharsis évolue en l'apparition ou la concrétisation de réelles tensions en conflits, fréquemment entre femmes et parfois entre hommes, avec des conséquences plus ou moins délétères pour la cohésion du groupe local.

Quelques considérations finales sur les noms à plaisanterie tuyuka

La réflexion sur les surnoms des tuyuka et de leurs voisins, sur leur logique humoristique et relationnelle nous a fait entrevoir deux aspects importants de la socialité de ces peuples. D'une part, l'attribution, l'intégration et l'acceptation des surnoms et des plaisanteries qui y sont associées font partie, pour la personne tuyuka, en particulier pour les hommes, d'un apprentissage de la vie en société, du regard et des relations à l'Autre, constitutifs de son identité. Avant toute chose, le surnom semble donc avoir constitué – et constitue encore – un nom qui exprime la singularité d'une personne et qui peut être employé en adresse, là où le nom d'incantation doit rester secret. Mais le surnom ne se limite pas à cela, car il s'insère dans les processus de faire et défaire les liens de parenté. D'autre part, en effet, les surnoms s'intègrent dans le système plus ample des noms – constitué également par les noms d'incantation, « noms de Blanc » – et des termes de parenté employés pour exprimer et construire les relations sociales entre personnes, c'est-à-dire des « *considérations* » au sens large.

Avant tout, l'emploi des noms à plaisanterie signifie, dans les relations entre hommes de même génération, l'expression de l'amitié, de la solidarité que ce soit entre agnats ou entre affins, au sein du groupe local et entre voisins. De plus, les relations à plaisanterie, au travers de l'usage des surnoms, contribue à renforcer la cohésion au sein d'un groupe local ou dans les relations entre collectifs voisins, et ce de deux manières. Premièrement, en effaçant la relation hiérarchique entre personnes de sibs ou de segments de sib distincts, telle qu'elle s'exprimerait d'ordinaire par l'emploi des *considérations* traditionnelles (termes de parenté). Deuxièmement, dans les relations entre affins, en réduisant la distance exprimée par les termes d'affinité.

De ce fait, à l'échelle du groupe local, l'emploi des surnoms définit ainsi la sphère du « nous », celle du partage, de la co-résidence et de la co-substantialisation. Toutefois, comme on l'a vu, les surnoms semblent avoir le potentiel de se faire des amis tout autant que des ennemis. Un « bon usage » entre parents consanguins ou affins proches marque l'« amitié ». Un « mauvais usage » des *buere wame* entre parents consanguins notamment, mais aussi

entre affins, peut mener à de graves disputes voire à la rupture (entre enfants et parents, entre générations). En outre, l'emploi des surnoms entre parents, consanguins ou affins, ne se fait pas de façon indifférenciée, et est au contraire régi par des règles, explicites ou implicites, qui sanctionnent certains types de liens, de parentalité ou formels.

Au cours de la présente réflexion, il est ainsi apparu que la limite de l'emploi des surnoms semblait se dessiner autour de deux pôles : d'une part celui du « trop proche », c'est-à-dire celui de la filiation et de la conjugalité : l'usage des surnoms est implicitement prohibé entre les parents et leurs enfants, ainsi qu'entre époux (mais pas entre frères). La prohibition, explicite cette-fois-ci, s'étend aux relations qu'on pourrait qualifier de filiation formelle ou rituelle, à savoir le « *compadrio* » (parrains, marraines et leurs filleuls, compères et commères). Comme il a pu être observé, ces limites et la conséquence néfaste de leur transgression sont exprimées par les Tuyuka eux-mêmes. D'autre part, la limite de l'usage des surnoms concerne le pôle du « trop distant » : on ne fait pas a priori usage des noms à plaisanterie avec des inconnus, des parents lointains avec qui on n'a pas d'intimité, des non-Amérindiens, comme il a été exprimé dans l'exemple de la plaidoirie de la femme tuyuka contre l'usage du surnom avec l'anthropologue.

Dans le cas de ce deuxième pôle, plutôt que de constituer une stricte prohibition, la possibilité et la légitimité de l'emploi des noms à plaisanterie sont sujettes à négociations, comme on l'a vu dans les exemples de l'anthropologue et du parent tuyuka distant de Trinidad. L'emploi des surnoms représente, dans ces derniers cas, un potentiel d'inclusion dans le « nous », une marque d'ouverture, permettant une redéfinition et une transformation relationnelle, à travers un processus familiarisation de l'Autre, de l'étranger, du non parent.

Il y a donc deux dynamiques opposées qui apparaissent ici : d'une part celle d'une proximité impliquant la prohibition de la plaisanterie. Le non-usage des surnoms marque ici une attitude de distance et de respect caractérisant des relations très intimes (relations de filiation et de consanguinité). La prohibition des relations à plaisanterie s'applique quand de telles relations sont étendues à des parents moins proches, au travers des relations de

compadrio, qui correspondent à la transformation formelle d'un parent « assez proche » (consanguin ou affin) en un parent « très proche ».

D'autre part, l'emploi des surnoms peut, au contraire, être lié à un processus de familiarisation vis-à-vis de personnes distantes (parents consanguins, affins, étrangers). L'attribution réciproque et l'usage des noms à plaisanterie participe, ici, à la transformation d'un étranger, avec qui on a peu ou aucune relation, en un parent proche ou potentiel, dans une dynamique d'ouverture rendue possible et exprimée par l'usage des surnoms, et qui tendra à se concrétiser par certaines formes d'échanges. C'est le cas notamment dans le cadre des relations à des parents distants, à des Amérindiens d'autres peuples (affins ou non, Tukano oriental ou Hupd'äh) et aux non-Amérindiens. Dans tous les cas, comme il a été souligné, les transformations dans l'usage des termes d'adresse s'accompagnent de changements dans les attitudes ainsi que dans les formes d'échanges.

Certaines questions relatives aux limites de l'usage des surnoms restent encore en suspens : dans l'univers des relations d'affinité, l'usage des noms à plaisanterie entre beaux-frères, ainsi qu'entre beau-père et gendre est attesté par de nombreuses observations³⁸⁷, cependant est-il présent systématiquement ? Comporte-t-il certaines limites ? D'une manière générale, j'ai pu observer l'usage des surnoms entre agnats plus ou moins proches, ainsi qu'entre affins. Mais certaines observations se doivent encore d'être approfondies : les surnoms sont-ils utilisés entre *pakomã* (« fils de mère » catégorie particulière du système de parenté du Vaupés, correspondant à des co-affins) ?

Le cas du pendant féminin de l'emploi des surnoms et de façon plus générale de l'humour dans le cadre des relations d'affinité féminines est lui-aussi à examiner : observe-t-

³⁸⁷ J'ai eu l'occasion d'être témoin à plusieurs reprises de l'emploi des surnoms entre beau-père et gendre. Par exemple, dans le contexte de fêtes de caxiri à la communauté de Santa Cruz do Inambu où l'homme tuyuka au surnom de *nuri weto* appelait ouvertement et avec insistance son gendre, un jeune tukano de la communauté de São Miguel récemment marié à sa fille, par son surnom, « *padero* », et m'incitait à faire de même. Ce dernier répondait à son beau-père en l'appelant également par son surnom, ce qui semblerait logique du point de vue des « règles d'usage » en vigueur pour les noms à plaisanterie. Il semble qu'il n'y ait donc pas de véritables limites dans l'usage des noms à plaisanterie entre affins masculins, malgré la différence générationnelle.

on l'usage des (noms à) plaisanterie(s) entre belles-sœurs ? Plus problématique encore, la possibilité, apparemment peu probable, de l'usage du nom à plaisanterie entre une belle-mère et sa bru. Ce dernier cas ne serait cependant peut-être pas si inconcevable, dans le cas de relations de longue date et intimes entre ces deux figures féminines qui entretiennent a priori la relation la plus tendue et conflictuelle dans l'univers de la parenté tukano oriental.

Quoi qu'il en soit, la réflexion sur les surnoms tuyuka a montré que l'humour avait aussi ses règles et ses limites, et que la plaisanterie que constitue l'usage des surnoms comporte des aspects sérieux, de l'ordre de la diplomatie, du politique et de la définition des liens de parenté : elle sert à définir et exprimer la « juste distance » qui s'établit entre deux personnes ou entre des collectifs (voir De Vienne, 2012). Lors d'une conversation avec un maître de chants et de danses traditionnels (*baya*) tuyuka de la communauté de Puerto Esperanza, sur l'Inambu (Colombie), celui-ci pour répondre à ma question concernant l'usage de surnoms entre personnes de clans distincts, a employé l'expression en espagnol : « *uno recocha con el que recocha* », « on ne plaisante qu'avec ceux qui plaisantent avec nous » autrement dit, la plaisanterie, notamment l'usage des surnoms, ne se fait qu'entre personnes et collectifs qui entretiennent des relations réciproques et pacifiques.

Finalement, l'humour tuyuka est intimement lié à plusieurs sphères importantes de leur pensée et mode de vie : celle de l'activité rituelle et de la pensée créatrice développée par les connaisseurs, les spécialistes d'incantation et autres spécialistes rituels ; celle des relations diplomatiques et politiques entre collectifs (agnats, affins, entre genres). Comme il apparaît dans le cas de surnoms comme *Weriga* et *Apinõ* évoqués plus haut – dont le potentiel comique réside dans la mise en lumière d'une transgression de l'ordre social, à savoir l'habileté d'un homme à séduire une femme « interdite » car appartenant au même groupe linguistique – l'humour lié à l'attribution et à l'usage des surnoms peut également se présenter sous la forme d'un commentaire ou d'une réflexion sur sa propre société, en l'occurrence sur les normes et les valeurs liées à l'alliance matrimoniale « correcte ». En ce sens – comme l'observe Villar dans sa réflexion sur l'humour des Chacobo, peuple amérindien de langue Pano des basses terres boliviennes – l'humour portant sur le jeu autour des surnoms tuyuka est également une activité de la pensée, il « offre une forme économique de réfléchir

collectivement sur les particularités de la chasse, de la parenté, de la sexualité ou des relations avec des individus de genre, d'âge ou de groupes sociaux distincts – incluant des acteurs collectifs comme les animaux, les objets matériels ou même les esprits » (Villar : 2012 : 175)³⁸⁸.

Enfin, au niveau de la personne, l'humour semble établir un pont entre le domaine de l'intime, de l'affect, du corps et des émotions et le domaine de la sociabilité, de l'inclusion dans des relations de parenté et dans une identité collective ancestrale. Cette dernière idée a bien été exprimée par le *baya tuyuka* de la communauté de Puerto Esperanza de l'Inambu qui en m'affirmant que « tous les noms de clans sont des noms à plaisanterie », m'a bien montré que l'humour s'insérait aussi bien dans le domaine de l'intime que dans celui du politique, dans l'identité des personnes et dans celle des collectifs, de par ce qu'il exprime une singularité, un style qui – dans un contexte d'homogénéité culturelle que représente l'ensemble des collectifs habitant le haut Rio Negro – a une place centrale dans la définition des êtres.

³⁸⁸ Il est frappant de constater à quel point les différents univers évoqués par Villar comme étant des particularités socio-culturelles – sur lesquelles l'humour chacobo constitue une réflexion – correspondent aux différents styles de surnoms identifiés chez les Tuyuka, qui impliquent différentes formes de relation à l'Autre : relations entre humains et non-humains (animaux et esprits), entre affins, entre personnes de genre distinct, notamment au travers de la sexualité, et même relations aux objets ou à travers des objets matériels.

Conclusion

La réflexion menée tout au long de la présente thèse a permis d'aborder avec un regard nouveau des thèmes classiques de l'ethnologie des peuples amérindiens des basses terres amazoniennes tels que l'organisation sociale, le rituel et la parenté, mais aussi de penser ces différents domaines en tant que processus, d'envisager leur transformation. La réflexion s'est développée notamment en pensant le « système des *considérations* » tel qu'il apparaît dans ces différents domaines et dans une perspective dynamique.

Dans la **partie 1**, en se basant sur les mythes et sur l'onomastique, l'objectif a été de repenser l'organisation sociale tukano oriental, à partir de l'exégèse native. La définition de différentes échelles de collectifs tels que la phratrie, le groupe linguistique et le sib a ainsi été questionnée à la lumière de l'analyse comparative récits mythiques (tukano, tuyuka et barasana) et des noms qu'ils transportent (voir **chapitres 2 et 3**). Une telle approche a mis en lumière le pan agnatique des *considérations* – entrevu dans les récits mythiques et dans les discours autochtones – où l'identité des personnes et des collectifs et leurs interrelations s'expriment avant tout au travers de la reconnaissance de noms et de termes de parenté.

En effet, à l'échelle du groupe linguistique, la reconnaissance d'un lien ancestral commun s'exprime par la connaissance et par la mention du nom d'une figure ancestrale originelle (Anaconda ancestral), s'agissant, dans le cas des Tuyuka, de l'Anaconda de pierre (*Htãpino*) ou de l'Anaconda rouge (*Sõãripino*). À l'échelle du groupe de descendance (sib), la reconnaissance d'un lien ancestral commun s'exprime par la connaissance et par la mention du nom ancestral du clan, qu'il s'agisse d'un nom d'incantation (*baserige wame*) ancestral, d'un surnom collectif ancestral ou encore d'une association de ces deux types de noms.

Qui plus est, l'enjeu de la première partie a été d'interroger des « images » types de la socialité et de la politique des peuples du nord-ouest amazonien, plus précisément tukano oriental : le concept de hiérarchie en particulier (voir **chapitre 4**). Ce concept a pu être redéfini à la lumière de concepts natifs liés aux modes d'apparition des collectifs et à leurs relations dans le temps. En lien avec ces réflexions, la définition des groupes de descendance

(groupes linguistiques, sibs, segments de sibs), de leur place dans un ensemble plus inclusif (ensemble de sibs, phratries) ainsi que de leurs interrelations est apparue comme une question complexe, liée à des concepts issus des récits anciens (*butoa kiti*).

Mode et séquence d'apparition s'y articulent, mettant en jeu les principes de *séniorité* et d'*authenticité* en lien avec la définition de rôles politiques, en lien à leur tour à des fonctions rituelles. Cependant, de telles associations ne définissent pas, pour reprendre l'approche analytique proposée par Andrello (2013), une *mythopraxis* qui serait univoque, que ce soit au niveau d'un groupe de frères, d'un sib ou même d'un groupe linguistique et encore moins au niveau de l'ensemble des peuples de langue Tukano oriental. Au contraire, plusieurs lectures divergentes des récits mythiques, mais aussi des relations historiques entre collectifs qui se placent dans leur continuité sont apparues selon les sources interrogées.

De plus, la définition même de la nature des relations entre « aînés » et « cadets », entre « chefs » et « servants » varie selon les points de vue. Si, du point de vue des « aînés » comme les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu, la *séniorité* et l'*authenticité* des groupes « majeurs » impliquerait une relation à des groupes « mineurs » définie par un rapport autoritaire, de subordination, du point de vue d'autres collectifs tuyuka « cadets » comme les *Wese Dokapuara* (voir Dutra, 2010) et *Dasia* ou même certains de mes interlocuteurs du sib *Opaya* « aîné » du Tiquié, la relation entre « chefs » et « servants », de même que celle entre « aînés » et « cadets » est basée sur la complémentarité, le soin et le respect mutuel, composantes indispensables à la durabilité du lien ainsi établi.

En se basant sur différents points de vue autochtones, la présente recherche a apporté une contribution non seulement à la réflexion initiée dans des recherches récentes de l'ethnologie régionale (Andrello, 2013 ; Pedroso, 2013, 2019) visant à penser de nouvelles « images » de la hiérarchie, contrastant avec la vision classique contenue dans l'analyse des ethnologues non-amérindiens (Goldman, 1963 ; S. et C. Hugh-Jones 1979 ; Chernela, 1993) mais a de plus cherché à dégager différentes images de la hiérarchie qui découlent de la pensée, du discours et des pratiques natives. Le terme hiérarchie, issu de théories politiques occidentales, est apparu comme toujours plus inadéquat, par opposition à des concepts

émiques comme celui de *considérations*, lié à la notion de *akasore* (respect) renvoyant à la définition de l'univers de la parenté du point de vue natif, un univers dont les relations entre « frères » (agnats) aînés et cadets constituent un des aspects.

Dans la **partie II**, le complexe des fêtes et rituels du haut Rio Negro a été repensé, à partir du cas tuyuka, notamment au travers de l'analyse de la performance, dans une perspective diachronique. Les fêtes et rituels sont apparus comme le lieu de la négociation et de la transformation des relations de parenté (consanguinité et affinité) et par conséquent des *considérations*. La transformation des *considérations* s'y joue, en effet, d'une part, dans le domaine des relations d'alliance et d'affinité. Ainsi, à l'opposé de contacts réglés et contrôlés entre hommes et femmes, dont la performance de la ronde de *carifo* (flûtes de pan) était l'expression au « temps des anciens » – c'est-à-dire de l'époque, préalable au contact avec les missionnaires catholiques, de la vie dans la grande maison – les formes de rencontre et de mariage des 40-60 ans et davantage encore celle des jeunes (20-30 ans) semblent liées à de nouvelles formes de fêtes (comme les grands festivals organisés à l'occasion des fêtes patronales, que l'on a qualifié de « nouvelles fêtes d'alliance ») et de styles de performance (la danse de type *forró* notamment) qui facilitent la rencontre et la demande directe d'un homme ou d'une femme à son futur conjoint, parfois à la suite d'une phase de *namoro* (voir **chapitre 7**). Qui plus est, les relations d'affinité, au sens large, se transforment au travers des fêtes patronales et des cérémonies de Jurupari où participent de plus en plus des affins, et des affins de plus en plus distants.

Au niveau des relations entre agnats, la transformation des *considérations* – qui passe par un affaiblissement ou adoucissement des hiérarchies (voir F. Cabalzar, 2010) – ou plutôt des marques du principe de *seniorité* (voir Pedroso, 2013, 2019) pour employer un concept plus en accord avec le point de vue natif – et de la séparation entre les sibs, se traduit également dans la performance : lors des rituels de *Masākurawi* (voir **chapitre 6**), un phénomène que j'ai pu observer lors d'un rituel réalisé sur le haut Tiquié, à savoir la participation des jeunes de différents sibs dans une même « équipée de Jurupari », par exemple, semble être l'expression d'une telle ouverture dans la supposée « idéologie patrilinéaire » qui définirait les sibs comme des unités sociales homogènes et autonomes,

séparés des autres sibs de par un statut politique qui se justifierait dans les récits d'origine de chaque collectif. Mais encore une fois cela ne veut pas dire rupture ou perte dans le mode de pensée et d'action sociale, ni dans la cosmovision des Tuyuka. Car la transformation correspond au principe même des fêtes où se pensent, se négocient et se transforment les relations au sein du collectif et vis-à-vis de collectifs Autres (ancêtres, esprits, Blancs...).

Par ailleurs, des modèles d'échange et de socialité propres à la fête et aux rituels du haut Rio Negro, comme la cérémonie d'échange de produits de la pêche et des jardins dite de *dabucuri* (*pose*) se retrouvent insérés dans de nouveaux contextes, tels que la fête des mères ou la fête des pères, ou encore le contexte associatif amérindien (voir **chapitre 5**). Dans ces contextes, les modes de socialité et de relationnalité caractérisés par les *dabucuri* offrent un moyen d'expression de nouvelles configurations sociales et politiques, en ce qui concerne, notamment, les relations entre les genres au sein des groupes locaux, et les relations des collectifs amérindiens aux sociétés nationales (brésilienne et colombienne).

Dans la **partie III**, l'alliance, le mariage, les relations d'affinité et la relation conjugale et de genre ont été repensées au travers de récits et de commentaires autochtones sur ces thèmes. Aux dires de mes interlocuteurs (voir **chapitres 8 et 10**) aussi bien qu'en se basant sur l'analyse statistique des mariages (voir **chapitre 9**), la transformation semble se traduire par l'augmentation de diverses formes de mariages « incorrects », c'est à dire par l'ouverture de l'horizon d'alliance, liée à l'imposition progressive de rhétorique du choix du conjoint (voir les réflexions d'auteurs comme Viveiros de Castro et Benzaquem, 1977 ; et Illouz, 1997, 2012 au sujet de la naissance de la notion d'amour et de sujet dans le contexte de l'industrialisation et de l'imposition du système capitaliste). Même si statistiquement il n'y a pas tant de mariages au sein du même groupe linguistique (Tuyuka), ou encore avec Arawak et Hupd'äh (formes considérées les plus « incorrectes »), ce qui est important est que chez les jeunes générations l'idée qu'il ne serait pas illégitime de se marier avec un conjoint de la même langue ou non-Tukano oriental est de plus en plus présente.

Or les mariages entre Tuyuka, c'est-à-dire des mariages trop proches, « signifient notre mort », selon l'anthropologue et prêtre salésien Justino Rezende, car ils impliquent la rupture

d'un principe cosmologique – celui qui institue, dans le récit mythique, à partir de la maison de transformation de *Diawi*, (voir **chapitre 2**) l'existence de collectifs parlant différentes langues et réalisant des échanges matrimoniaux – principe à la base d'un système fertile plus ample d'échanges réciproques – d'aliments, d'objets manufacturés, de savoirs et pratiques rituelles de visites à l'occasion de fêtes – entre affins.

De même, les mariages entre Amérindiens et Blancs, c'est-à-dire des mariages trop distants, signifieraient, du point de vue de nombre de mes interlocuteurs tuyuka, la menace du déclin de leur identité et de leur culture, le risque de « devenir Blanc », car ils constitueraient des unions avec une forme d'humanité qui n'a pas le même rapport à l'Autre. Ainsi, Higino Tenório (voir entretien en **annexe 5**) en réponse à ma question sur la raison pour laquelle les hommes tuyuka avaient « peur de se marier aux femmes Blanches », selon ses propres mots, celui-ci m'a répondu :

Parce que ce n'était pas ainsi dans notre culture, se marier à une femme blanche. Par contre, vous [les Blancs] pensez différemment, vous dites : "il faut intégrer ! Nous voulons intégrer !"... C'est le mot intégrer qui facilite que vous vous mariez aux Amérindiens. Oui. Nous n'avons jamais pensé en termes d'intégrer, notre pensée était de "vivre avec le beau-frère". C'était notre devise, dans l'ancien temps, vivre avec les beaux-frères.

Du discours d'Higino ressort l'opposition entre, d'une part, une conception propre aux Blancs, celle d'« intégrer », et d'autre part celle des Amérindiens de « vivre avec les beaux-frères ». Il semble que dans la conception tuyuka telle qu'elle est exprimée par Higino – et que l'on pourrait étendre à l'ensemble de populations amérindiennes d'Amazonie – « vivre avec les beaux-frères » ne signifie pas se mélanger, mais au contraire garder une identité basée sur la différence, et assurant une autonomie sociale, économique, rituelle et politique. Cependant, dans le haut Rio Negro, garder cette distinction vis-à-vis de l'Autre, cette singularité qui passe aussi par le fait de préserver une identité collective, liée à la langue, à des attributs rituels, vise aussi à un autre aspect essentiel de la relation avec les affins, celui de l'échange. Les collectifs sont différents (de par la langue, les attributs rituels) et se différencient entre eux par la spécialisation productive (vannerie, céramique, pirogues, bancs, etc., mais aussi ressources naturelles disponibles dans chaque localité) afin de pouvoir

échanger : des conjoints, des invitations à participer aux rituels, de la bière de manioc contre du poisson ou gibier lors des fêtes.

À l'opposé, le concept d'intégration propre à la pensée « des Blancs », que l'on pourrait rapprocher de celui de « mélange » (« *misturado* ») – évoqué par d'autres interlocuteurs tuyuka pour qualifier la forme des mariages actuels (voir entretien avec Miguel Lima en **annexe 4**) – semble représenter un danger majeur pour les Amérindiens du haut Rio Negro, et, il me semble, valable pour les peuples Amérindiens d'Amazonie au sens large : la rupture de ce processus constitutif de l'identité des personnes à travers la confrontation à l'Autre, à l'affin. Se retrouver « mélangé » avec les affins amérindiens, ou pire « intégré » parmi les Blancs signifierait-il donc perdre son identité distinctive, en tant que Tuyuka d'un sib particulier, voire en tant qu'Amérindien ?

Les Blancs représentent, c'est certain, une figure d'altérité qui ne cherche pas à préserver la différence propre à l'Autre afin de construire sa propre identité, qui ne cultive pas, à l'image des Amérindiens, un rapport d'« altérité constituante » (Erikson, 1986, 1996). Les Blancs recherchent au contraire à intégrer, à métisser, là où les Amérindiens s'efforcent de préserver les différences et à les apprivoiser, afin de continuer à se nourrir de l'Autre sans se mélanger à lui. D'où la hantise des populations du haut Rio Negro pour une cohabitation trop rapprochée avec les affins (voir à ce sujet Jackson, 1983 et Journet, 1995) ainsi qu'un rejet épistémique et symbolique vis-à-vis de catégories mixtes comme celle de *caboclo* (voir Lasmar, 2005) ou encore de catégories telles que « *desa-hup* » mobilisées par mes interlocuteurs tuyuka et tukano afin de définir des formes d'alliance « illégitimes », entre tukano oriental et Nadehup, qui produiraient une descendance bâtârde, ni desana ni hupd'ah, en l'occurrence.

En se plaçant du point de vue d'hommes et de femmes tuyuka, tels qu'ils s'expriment au travers de récits et d'entretiens portant sur le terme du mariage et des relations d'alliance au sens large, il est apparu que les implications des mariages avec les Blancs, mais aussi d'autres formes de « mésalliance » comme les mariages avec les peuples distants ou ennemis

(Aarawak notamment), ou encore avec les Nadehup, étaient pensés sous le prisme de l'authenticité ou de la légitimité ainsi que des *considérations*.

En effet, il semble exister, dans la pensée autochtone, d'une part, des catégories de mariage avec des alliés « légitimes » qui produisent des personnes authentiques : les mariages avec des conjoints placés dans la catégorie « *apemasõ* », c'est-à-dire des collectifs suffisamment distincts car parlant une autre langue, mais suffisamment proches car appartenant à un ensemble ayant une réalité linguistique, culturelle, sociale et politique : les populations de langue tukano orientale du nord-ouest amazonien. Cependant, parmi cet ensemble, tous les collectifs ne sont pas des affins préférentiels : là encore c'est une question de distance qui prévaut, car les alliés préférentiels sont des collectifs relativement proches géographiquement et avec lesquels sont entretenus des liens depuis plusieurs générations : dans le cas des Tuyuka, au moment de ma recherche, il s'agit notamment des Tukano, des Bará et des Makuna (*Yebamasã* plus particulièrement).

C'est idéalement parmi ces collectifs que l'on peut rencontrer, du point de vue d'un homme tuyuka, son épouse, c'est-à-dire sa « cousine légitime » (*teño*), pour reprendre l'expression employée par mes interlocuteurs, et par conséquent entretenir la relation avec ses « beaux-frères légitimes » (*teñuã*). Des collectifs plus distants comme les Tariano, Cubeo, Wanano ou des collectifs qui, dans la pensée cosmopolitique tukano orientale sont considérés comme frères, comme les Desana sont, du point de vue des Tuyuka des affins non préférentiels voire interdits, bien que comme on l'a vu cette situation semble être en train de changer (voir **chapitre 9**).

À l'opposé, il semble exister, d'autre part, des catégories de personnes avec lesquelles un mariage produirait une descendance illégitime, pour être trop proches (endogamie linguistique) ou trop distantes : mariage avec les Blancs, avec les Arawak ou avec les Nadehup. Dans le cas de ces dernières catégories, les enfants nés de telles unions sont conçus comme des êtres incomplets, car n'ayant pas une identité cosmologique, sociologique et culturelle « authentique », pour être issus de l'union entre deux catégories de personnes qui ne sont pas compatibles en raison d'un écart linguistique, cosmologique, sociologique et

culturel trop important : Blancs/Amérindiens ; Tukano oriental/ Arawak ; Tukano oriental/Nadehup. De ces mariages naissent des « mélangés », expression relevée par Lasmar (2005) par laquelle les populations autochtones du Haut Rio Negro désignent les enfants de Blancs et d'Amérindiens, ou comme le montre l'expression « Desa-hup », employée par mes interlocuteurs tuyuka pour désigner les enfants nés d'unions entre Desana et Hupd'äh.

Mais au-delà de la question de la légitimité de l'alliance et de l'authenticité des êtres qu'elle produit, il y a celle du système d'attitudes, de la morale, c'est-à-dire d'un certain aspect des *considérations*. Si la forme de mariage est incorrecte, mais qu'en revanche le sont les *considérations* – non pas au sens des termes et noms employés en adresse mais au sens du système d'attitudes et des échanges constitutifs qui s'établissent entre affins, au niveau du couple et des beaux-parents –, pourraient-elles « rattraper » les cas de mariages « incorrects » en rétablissant le « cadre de la parenté » ?

Selon le point de vue de certains de mes informateurs, il semblerait en effet que la transformation dans les formes de mariage qui se produit chez les Tuyuka et leurs voisins tukano oriental au moment de ma recherche ne signifierait pas pour autant nécessairement une rupture du « cadre de la parenté », des « *considérations* ». Comme me l'a exprimé un de mes interlocuteurs tuyuka (voir entretien avec Bosco retranscrit en **annexe 7** et commenté dans le **chapitre 8**), quel que soit le choix du conjoint, une continuité dans le « comportement social », c'est-à-dire dans le système des attitudes, mais aussi et surtout le maintien du réseau d'échange entre affins – qui passe par des relations de familiarisation et de cosubstantialisation, notamment dans le cadre conjugal et dans la relation entre belle-mère et bru, mais aussi par des échanges entre affins (beaux-frères notamment) de l'ordre matériel mais aussi des pratiques et savoir rituels, au travers de la participation réciproque à des événements festifs, ce qu'Higino Tenório a désigné par l'expression « vivre avec les beaux-frères » – serait la garantie du maintien de la bonne socialité au sein du groupe domestique et dans les relations entre groupes domestiques au niveau du collectif (groupe local).

Dans cette perspective, même les mariages qui contredisent le principe d'exogamie linguistique ne seraient pas nécessairement en rupture avec le principe directeur de l'alliance,

qui ne réside pas tant dans l'idée de se marier à quelqu'un qui parle une autre langue que de se marier à quelqu'un d'un « autre groupe » (voir Pedroso, 2019), bien que toute la question consiste en la définition de cette altérité et de la façon dont elle opère : qui est suffisamment Autre, mais dans le même temps pas excessivement Autre, pour qu'on puisse se marier, s'allier, échanger ? Qui est une légitime « *apemasõ* » : une « autre personne » ou une « personne autre » avec qui je peux me marier parce qu'elle est assez distante mais en même temps pas d'une altérité trop marquée (Blancs, ennemis arawak, Hupd'äh) ? Encore une fois, l'enjeu est ici la possibilité de maintenir avec des « beaux-frères » situés à juste distance une relation caractérisée par la réciprocité. Cette question est en plein débat chez les Tuyuka, marque la différence de point de vue entre les générations, crée des tensions, des conflits.

Finalement, au-delà de la question de la transformation dans les formes d'alliance, de relation d'affinité (collectif), de mariage et de relation conjugale, subsisterait ce que l'on pourrait appeler « atome de l'alliance », qui passe par le principe de se marier avec un conjoint d'un « autre groupe » (*apemasõ*), mais aussi et surtout par des formes de relationnalité, de socialité, d'échanges propres aux relations d'affinité, ayant en son centre un processus de familiarisation et de consubstantialisation qui se joue notamment dans la relation conjugale. L'ensemble de ces phénomènes se traduit encore une fois par le concept de *considérations* qui implique, sur son pan affinal cette fois, l'usage de noms et de termes appropriés, auquel s'articule un système d'attitudes, qui est le reflet de la morale associée à la bonne socialité entre affins, découlant de l'ensemble des traits de la relationnalité évoquée plus haut (échanges de produits du travail masculin et féminin, d'aliments, de substances, transmission de savoirs et de savoir-faire, etc.).

Dans la **partie IV**, c'est l'ensemble des transformations dans l'univers de l'organisation sociale, de la parenté, des fêtes et rituels qui est condensé dans un questionnaire sur la transformation des *considérations* au sens large, c'est-à-dire du système des *considérations*.

Le « système des *considérations*» – défini par la connaissance et l'usage de noms personnels et collectifs, de la terminologie de parenté, des relations à plaisanterie et des termes de *compadrio* et par le respect d'une étiquette et d'un système d'attitudes

correspondant – est ainsi un univers qui, d'une part, traduit ces transformations : celles qui se produisent au niveau des relations d'alliance, d'affinité et de parenté au sens large, des relations entre agnats (séniorité) qui sont redéfinies dans les façons de « traiter » l'Autre. Le « système des *considerations* » intègre donc en quelque sorte ces transformations à la socialité, à la relationnalité, à la constitution des personnes et des collectifs et à leurs modes d'interactions.

Mais d'autre part, le « système des *considerations* » permet d'amoindrir le potentiel de conflit, de tensions que ces transformations impliquent : adoucissement des relations de séniorité qui s'exprime par l'usage des termes de *compadrio*, par les surnoms et par l'abandon de termes marquant les statuts de cadets et d'ainés, ouverture du champ d'alliance exprimé par la terminologie de parenté qui distingue de moins en moins l'affin préférentiel (cousin croisé) vis-à-vis d'autres catégories d'affins potentiels, qui distingue de moins en moins le frère éloigné du beau-frère rapproché.

Les termes de *compadrio* et de plaisanterie contribuent ainsi à créer une cohésion sociale, au travers d'une relationnalité et d'un mode de socialité partagés indépendamment de si on est « petit-frère » ou « grand-frère » ; du même sib (*y# yab# makara*) ou d'un sib distinct ; frère ou beau-frère (affin) ; dans le contexte de groupes locaux « mélangés » comme São Pedro (c'est-à-dire où il y a cohabitation entre affins, mais aussi entre personnes de différents sibs), qui sont de plus en plus la règle et de moins en moins l'exception sur le haut Rio Negro.

Dans chacun des domaines étudiés (alliance, fêtes, *considerations*), il est apparu que la transformation n'est pas une rupture, une perte, une acculturation mais bien un moteur, un principe contenu dans un mode de pensée et d'action tourné vers l'Autre. Cependant, cela ne veut pas dire pour autant que la transformation ne se fait pas sans tensions, doutes, conflits, violence. La preuve, par exemple, dans le domaine des fêtes, où l'inclusion de l'alcool exogène et l'élargissement de la provenance des invités (affins distants ou ennemis dans le cas des fêtes patronales) crée un cadre propice à des événements violents : bagarres qui se soldent par des blessures ou même des morts. D'autre part, la question de la continuité de

l'organisation et de la réalisation de cérémonies de *basamori*, et plus spécifiquement de rituels de *Masākurawi* où sont joués les instruments dits de « Jurupari », peut être l'objet de désaccords et de tensions entre genres, entre générations et même entre groupes voisins appartenant à des groupes linguistiques distincts³⁸⁹. De façon dramatique, la fête est le cadre que les jeunes « choisissent » pour se suicider, et elle est le lieu où s'exprime leur mal-être et leur souffrance, issus notamment du conflit des générations qui mène à des déceptions amoureuses, doutes et difficultés liés à l'impératif de réaliser un exercice de « schizophrénie contrôlée », comme l'exprime l'idée des « deux têtes » évoquée par Higinio pour caractériser la psyché des Tuyuka contemporains (voir **chapitre 1**).

Dans le domaine de l'alliance, il a été possible de constater également à quel point de nouveaux phénomènes en lien avec la transformation des formes de mariage provoquaient des polémiques, tensions et parfois conflits au sein des groupes domestiques et des groupes locaux. Ainsi, les mariages « incorrects » comme les unions au sein du même groupe linguistique, aux Arawak ou aux Nadehup se soldent dans la plupart des cas par des médisances et des tensions au sein des groupes domestiques et des groupes locaux, pouvant résulter en des morts violentes (suicides ou disputes). Les mariages avec les Blancs et la recrudescence de naissances d'enfants « sans pères » provoque des polémiques quant à l'identité des enfants issus de telles unions. L'exigence toujours accrue d'un niveau d'études élevé et d'un emploi salarié pour les jeunes hommes résulte en de nombreux cas de célibats non souhaités.

³⁸⁹ À Santa Cruz do Inambu (Papuri), l'organisation d'un rituel de *basamori* a été révélatrice de telles tensions (voir **chapitre 5**). Les hommes m'ont en effet expliqué qu'un tel rituel n'était plus réalisé depuis de nombreuses années non seulement en raison du décès du *baya* de la communauté, qui est suivi par une période marquée par l'abstention de la réalisation de cérémonies, mais également du fait du refus des femmes (tukano dans leur majorité) à participer à de tels événements, qu'elles considéraient comme appartenant au « monde des anciens ». Qui plus est, lors du rituel lui-même, la faible adhésion voire le rejet de beaucoup de jeunes (adolescents) – mais aussi de la part des affins tukano des communautés voisines (São Miguel et Melo Franco) – à participer à la cérémonie a été l'expression de la rupture existant quant à la volonté de réactiver des pratiques en suspens depuis de nombreuses années. Oliveira (2016) a bien montré, dans le cas des Tukano du Tiquié, la réticence de certains collectifs à organiser ou à participer aux rituels de Jurupari, en raison notamment des dangers encourus par les participants de tels événements, impliquant en outre des pratiques exigeantes de diète et d'abstinence sexuelle.

Enfin, dans le domaine des relations entre personnes du même groupe linguistique, mais appartenant à des sibs distincts, que ce soit au sein d'un même groupe local ou entre groupes locaux proches ou distants, l'effacement ou d'adoucissement des marques de la séniorité, passant par divers procédés comme l'abandon des termes « grand-frère » (*sõw#*) et « petit-frère » (*bai*), « petit-fils » (*parami*) et « grand-père » (*ñek#*) ; l'usage de noms à plaisanterie ou encore de termes de *compadrio* est un phénomène qui, comme on l'a vu dans le **chapitre 4** de la présente thèse est en quelque sorte inclus dans la pensée tuyuka : dans les récits mythiques notamment, où le motif de l'inversion de l'ordre de séniorité est présent et se traduit par des comportements, des attitudes, des *considérations* entre « cadets » et « aînés » qui ne se conforment pas à l'ordre établi.

Cependant, une telle transformation ne se fait pas sans créer polémique et conflit, et ce sont notamment les groupes « aînés » comme les Tuyuka de Santa Cruz do Inambu ou les *Opaya* sur le Tiquié qui voient d'un mauvais œil ces transformations. Celles-ci se traduisent, en plus des phénomènes « considérationnels » évoqués, par un contexte sociologique marqué par la co-résidence avec des collectifs cadets en ce qui concerne São Pedro (Tiquié) que les « aînés » du sib *Opaya* semblent considérer comme source potentielle de déséquilibres, de conflits, et comme situation risquant de déboucher sur des « mariages avec nos grands-pères », c'est-à-dire avec les collectifs cadets (voir **chapitre 10**).

Nous aborderons, pour finir, certains thèmes qui apparaissent de façon transversale tout au long de de la présente thèse. Dans un premier temps la problématique qui tourne autour des paires de concepts opposés d'alliance et de descendance, de consanguinité et d'affinité, en lien avec la question de la construction et de la définition des collectifs et des personnes, de l'organisation sociale. Dans un deuxième temps, la thématique du genre.

Dans la discussion sur le thème de l'alliance et de la descendance développée dans le **chapitre 8** de la présente thèse, a été abordée l'idée que Cabalzar (2009) reprend de C. Hugh-Jones (1979), selon qui les Barasana voient dans la forme des relations d'affinité marquée par « les mariages entre personnes de différents groupes de descendance qui deviennent

dépendants du pouvoir reproductif des femmes » une nouvelle période de « développement de leur société » qui débouche sur un phénomène de fission au sein des sibs et sur l'apparition d'unités familiales basées sur la relation entre un homme et une femme. Mais, toujours selon l'auteure, ce processus serait associé, par les Barasana, « non à la fin de la descendance, mais à une nouvelle ère » (Cabalzar, 2009 : 163). Or, la « nouvelle ère » dont parle C. Hugh-Jones constitue, en un certain sens, un des objets de ma recherche chez les Tuyuka.

L'étude des relations d'alliance et de l'organisation sociale des Tuyuka au moment de ma recherche soulève en effet la question suivante : chez des collectifs où l'idéal du groupe local comme lieu de vie d'un sib se fait de plus en plus rare et la cohabitation entre affins de plus en plus commune, l'alliance devient-elle de plus en plus importante vis-à-vis de la descendance ? Mais poser la question en ces termes présuppose que de tels principes, la descendance et l'alliance fonctionneraient en tant qu'opposés dans la pensée et dans la socialité tukano orientale. Or l'approche du matériel tuyuka a suggéré qu'une telle opposition se devait d'être repensée.

La question de la descendance et de l'alliance est un des thèmes qui traverse les trois domaines ethnographiques principaux de la thèse, c'est-à-dire celui des fêtes, des mariages et des *considérations*. Dans ces trois univers, on a constaté que plutôt qu'opposées, les paires alliance et descendance, consanguinité et affinité – qui restent avant tout des outils analytiques de l'anthropologue – sont toujours interconnectées, dans un rapport d'interdépendance et de miroir.

Ainsi, dans l'univers des fêtes et rituels, les « fêtes d'alliance » – c'est-à-dire par excellence les *dabucuris* entre affins, des fêtes de danse (*basamori*) où sont échangés poisson et gibier contre des produits issus des jardins (manioc particulièrement) – constituent le prototype d'échange, le modèle de toute fête ou rituel, y compris des cérémonies en lien au cycle rituel d'initiation dit de « Jurupari » (*Masākurawi*). En effet, les rites où sont joués les aérophones sacrés, désignés par mes interlocuteurs tuyuka, quand ils s'expriment en portugais de « *dabucuri* avec Jurupari », sont des rituels de danse (*basamori*) où l'échange

central, celui de fruits sylvestres, est finalement un échange avec les ancêtres, entre générations, mais sur le modèle des fêtes d'alliance.

De même, dans le domaine de l'organisation sociale et de la parenté, alliance et descendance, consanguinité et affinité plutôt que de s'opposer sont les principes complémentaires qui définissent la construction des collectifs et leurs interrelations. Dans un tel cadre, comme on le verra plus en détail dans la suite de la présente conclusion, les femmes ont un rôle central. La figure de la *dona da casa*, de la belle-mère magnifiée, qui correspond à la figure de la *yugo* dans la performance rituelle de *basamori*, est l'épouse du chef et/ou du *baya*, celle qui réalise le processus d'intégration de l'altérité pour créer de l'identité (intégration des épouses étrangères au collectif où elle s'est mariée et est elle-même passée par un processus de familiarisation). Mais, afin de mieux cerner le protagonisme féminin dans la socialité tuyuka, il est important de souligner que toute femme peut être potentiellement, à différents degrés, une *dona da casa*, comme tout homme peut posséder un certain degré de leadership politique et des connaissances dans le domaine des incantations (*basese*) et des chants et des danses traditionnelles (*basa*) qui constituent des marques de prestige masculin.

En ce qui concerne les *considérations*, la présente recherche a montré également à quel point le système des *considérations*, plutôt que de révéler une opposition entre descendance et alliance, montre que ces principes sont complémentaires. Ainsi, les *considérations* peuvent être pensées, au niveau de la personne et du collectif, en tant que constitutives d'une identité et de rapports basés sur un principe de descendance. C'est ici le sens que revêt l'idée de « se considérer » en tant que frères, c'est-à-dire comme appartenant à un même groupe de descendance, en tant qu'ensemble de « fils d'un seul et même ancêtre » (voir le concept de *sikuponã* exprimé par le *capitão* de Santa Cruz do Inambu récit retranscrit en **annexe 1**), et de considérer cet ancêtre comme l'aïeul du collectif. Le respect qui correspond à cette forme de *considération* cosmologique et politique se traduit dans les attitudes, l'usage des termes de parenté et dans les échanges (partage de nourriture au sein sib et/ou du groupe local, discours du chef qui unit et motive le collectif).

Mais les *considérations* s'expriment également dans la relation aux affins au sens où la « ligne de *considérations* » correspond à une ligne d'alliance, qui se traduit par la répétition sur plusieurs générations d'alliances matrimoniales avec un collectif (sib) affiné considéré comme « nos beaux-frères ». Les relations d'échange et collaboration avec ce collectif, au travers de la participation réciproque aux fêtes et rituels, d'un réseau de troc de biens matériels exprime cette relation, cette *considération* entre affins.

Reprenons la citation de C. Hugh-Jones évoquée plus haut : la « nouvelle ère » évoquée par les Barasana serait caractérisée comme on l'a vu par l'apparition d'unités familiales basées sur la relation entre un homme et une femme. Or, chez les Tuyuka comme chez les autres populations tukano orientales du haut Rio Negro brésilien, le XX^{ème} siècle a été marqué par le contexte du passage de l'habitat dans la grande maison (*basawi*) à l'habitat dans des maisons séparées où résident des familles nucléaires ou élargies, et par le contexte d'alliances matrimoniales où les personnes, et à plus forte raison les jeunes femmes, ont de plus en plus le « choix » et où la division sexuelle du travail est de plus en plus égalitaire. En ce sens, chez les Tuyuka et chez les Tukano orientaux, observerait-on un processus où la relation homme-femme, en transformation, deviendrait de plus en plus centrale, avec une plus grande agentivité féminine ?

Ces questions nous amènent au second thème transversal de la thèse, celui du genre. Comment aborder la question du genre dans le nord-ouest amazonien ? Une des clefs pour penser le genre dans cette région est de faire un parallèle avec un autre thème classique de l'ethnologie régionale qui est apparu tout au long de la présente étude, et que l'on s'est efforcé de déconstruire, celui de la hiérarchie. Or le thème du genre, tout comme celui de la hiérarchie, a été traité par de nombreux auteurs comme relevant d'une même problématique : ces univers seraient l'expression de l'inégalité chez des populations amérindiennes généralement pensées comme étant caractérisés par l'absence de pouvoir coercitif et par un principe d'égalité. Il est intéressant de souligner à ce titre que dans l'ethnologie classique du nord-ouest amazonien, certains auteurs mettent l'accent sur la hiérarchie entre groupes de descendance (sibs) comme lieu de l'asymétrie (par exemple Chernela, 1993) tandis que d'autres auteurs mettent l'accent sur les relations hommes-

femmes comme unique domaine où s'exprimerait une certaine inégalité (S. Hugh-Jones, 1979 ; Arhem, 1981).

Comme on l'a vu, plus récemment des auteurs comme Andrello (2016) et Pedroso (2013, 2019) ont tenté de repenser le problème de la hiérarchie dans le nord-ouest amazonien, en proposant de « nouvelles images » de l'organisation sociale des populations de la région, et la présente thèse se situe dans la continuité de ces travaux. En ce qui concerne le genre en Amazonie, comme il a été souligné en introduction, des auteures comme Overing (1986), Bellier (1991a, 1991b, 1993, 2002), Taylor (2000) ou encore Belaunde (2006) ont présenté ce que l'on pourrait qualifier différentes « images du genre » amazonien.

L'approche du genre que je propose dans la présente thèse, pour reprendre la démarche que Pedroso (2013, 2019) applique à son entreprise de repenser la hiérarchie, consiste à penser les relations de genre chez les Tuyuka sans partir de l'idée qu'elles devraient être conçues nécessairement sous l'angle de la dialectique égalité/inégalité. Pour ce faire, il est nécessaire de partir des concepts autochtones. Dans le domaine de la hiérarchie, on a vu que des concepts comme ceux de *séniorité*, d'*authenticité* et de *considérations* étaient utiles afin de repenser la conception des collectifs et des personnes et de leurs interactions en dépassant l'idée de hiérarchie, propre à la pensée occidentale. Qu'en est-il pour le genre ?

Yanagisako et Collier (1987), dans un article fondamental pour l'anthropologie du genre, proposent une démarche visant à penser les relations de genre en dehors du prisme de la procréation, de la reproduction sexuée. Or dans le nord-ouest amazonien, des auteurs comme S. Hugh-Jones (1993, 2001) et Karadimas (2008) ont pensé le genre au moyen d'une lecture centrée sur la question de la procréation, dans le domaine du rituel et notamment des objets rituels dans le cas de ce dernier auteur. Comme il a été évoqué en introduction de la présente thèse, S. Hugh-Jones (2001) a ainsi proposé une réinterprétation des rites de Jurupari centrée sur l'analyse des substances qui y sont échangées, en lien au processus de reproduction et au processus d'initiation masculine et féminine (substances ambiguës, masculines et féminines), dans la lignée de Strathern (2001).

En introduction de la présente thèse, on a évoqué l'approche de Taylor (2000), qui articule la prédation aux relations de genre. Une telle approche est reprise par des auteurs comme Vilaça (2005 : 446). Dans une réflexion sur les relations de parenté en Amazonie à partir de la notion de « corporalité », Vilaça part de l'idée soutenue par Da Matta, Seeger et Viveiros de Castro (1979) que plutôt que d'êtres composés de « *corporate descent groups* », les Amérindiens auraient, des « *corporeal groups* », c'est-à-dire des collectifs liés par des substances comme le sang, le sperme, la nourriture. Le corps amérindien est pensé par ces auteurs – et par la grande majorité des études amazonistes qui leur ont succédé – comme le lieu de la différenciation. Comme le pense Viveiros de Castro et à sa suite Vilaça, il s'agit ici d'un corps « dont l'existence est flottante et dont la réalité se trouve dans les yeux des autres » (*idem* : 449).

Vilaça souligne que le corps chez les Wari' – population amérindienne d'Amazonie étudiée par cette auteure – n'est pas constitué uniquement de substances, mais aussi d'affects et de mémoires. Chez les Wari', le corps, *kwere* n'est pas seulement le propre des humains, ni des entités « vivantes », les pierres, l'eau, le vent ont aussi un *kwere*. Le corps est plus un mode d'action ou une « manière d'être » (« *way of being* ») qu'un substrat physique. En reprenant l'analyse de Viveiros de Castro dans le contexte des sociétés du Xingu, Vilaça montre par ailleurs que la construction du corps humain chez les Wari' est basée sur la négation des possibilités de « corps non-humain ». La constitution du « nous » Wari' se fait par opposition à la nourriture issue des activités cynégétiques notamment, l'agence humaine étant une agence prédatrice. L'opposition humain/non-humain est ici le « langage clé pour exprimer la différence en général » (*ibid.* : 451), elle est ainsi présente dans la distinction de genre, définie dans la logique de la prédation.

Vilaça reprend l'approche de Taylor à propos des Jivaros, et suggère que les distinctions de genre en Amazonie ont tendance à être conçues comme des oppositions humain-animal ou prédateur-proie. Selon Vilaça, « parmi les Wari', être un prédateur est une caractéristique centrale d'être un homme, et la position masculine est construite par opposition à [la position] féminine. Cela peut opérer d'une façon triangulaire quand les hommes agissent en tant que fournisseurs de gibier et d'ennemis qui sont mangés par les femmes, ou à travers

une opposition directe quand la relation entre hommes et femmes est conçue comme équivalente à une relation entre prédateur et proie » (*ibid.* :151). Chez les Wari', l'acte sexuel en lui-même est comparé à la chasse et à la mise à mort de la proie. Vilaça cite par ailleurs l'analogie entre chasse et capture d'épouse rapportée, dans une communication personnelle, par S. Hugh-Jones au sujet des Barasana, population tukano oriental. Selon le court récit rapporté par ce dernier, des hommes barasana auraient ainsi employé la métaphore du tapir ou du pécari pris dans une expédition de chasse pour se référer à la figure d'une femme étrangère qui aurait été capturée, et même portée à la manière du gibier pour être ramenée au village et offerte en mariage à leur frère.

Comme le souligne Vilaça, pour Taylor, la subjectivité amérindienne se construit donc par réfraction. L'instabilité est le propre de la relationnalité amérindienne qui se situe dans une « dynamique tournée vers l'altérité (ou l'altération) » comme dans le cas des rencontres Arutam des Jivaros, ou encore l'adoption du point de vue de l'ennemi décrite chez les groupes de langue tupi, Araweté et Parakanã (*ibid.* : 457). Dans ce contexte, les relations de parenté sont conçues comme centrales dans la fabrication de la stabilité : selon Taylor les relations de parenté ont un effet stabilisant car elles « permettent la construction d'images de soi stables dans des entités environnantes à travers les souvenirs d'actes de soin et d'affection. » (*ibid.*).

Chez les Tuyuka, on a vu que cette stabilisation semblait s'exprimer, dans la relation homme-femme (conjugale) qui constituerait une transformation créatrice à travers la domestication des affins par les consanguins, apportant un équilibre aux individus et aux groupes. En effet, en vivant ensemble, et en échangeant des aliments (poisson et gibier contre produits du manioc) les époux (homme et femme) deviennent consubstantiels. Toutefois, le but n'est jamais la stabilité complète, car l'altérité englobe l'identité en Amazonie. Vilaça parle du potentiel d'altération des parents, qui sont « faits à partir d'autres », et évoque comme image le « potentiel jaguar des mères » (« *jaguariness of mothers* ») (2005 : 458).

En outre, dans ma recherche, l'objectif a été de penser le genre au-delà de la question de la procréation, en lien à des domaines centraux que sont les relations d'affinité et la conjugalité. Le genre est apparu comme une composante importante de la relationnalité et de la socialité chez les Tuyuka, ayant une place centrale dans la construction des personnes et des collectifs, notamment au travers de la création, de l'attribution et de l'emploi des surnoms, ainsi que dans les performances rituelles. Surtout, l'approche proposée dans la présente étude, sensible au genre, mais qui plutôt que de partir de débats propres à la pensée occidentale – c'est-à-dire du genre pensé uniquement sous le prisme de la reproduction sexuée et du point de vue sociologique et politique, comme relevant nécessairement de la dichotomie égalité/inégalité – s'est efforcé de partir des concepts natifs, a permis de repenser la place des femmes au sein des collectifs amérindiens du haut Rio-Negro et vis-à-vis de leurs relations.

Une idée centrale est ainsi ressortie du discours de mes interlocuteurs tuyuka, à savoir celle que, selon la formule employée par un de mes interlocuteurs, « les femmes aussi font partie des maisons ». Cette idée, entrevue dans le contexte des populations tukano orientales, signifie que bien que les femmes puissent être conçues en tant qu'« étrangères » du point de vue du collectif où elles naissent et qu'elles doivent quitter, mais aussi du point de vue du collectif où elles se marient et où elles vivent leur vie productive, si l'on se place du point de vue des « Maisons », c'est-à-dire de ce que S. Hugh-Jones (1993) – reprenant la définition de ce concept énoncée par Lévi-Strauss (1979) – définit comme tout à la fois un lieu d'habitation, un collectif qui y habite et un principe sociologique unissant des opposés (consanguinité et affinité), les femmes, plutôt qu'être à la marge, sont bien au contraire au centre du « jeu social », elles sont les actrices principales dans les Maisons (non pas au sens de la domesticité mais au sens sociologique) car elles sont non seulement la raison de l'échange et des relations entre les collectifs, mais aussi des actrices qui participent à la construction et au maintien de la relation entre les collectifs.

Ce qui nous ramène au rôle central de la « *dona da casa* », l'épouse du chef et/ou du *baya*, évoquée plus haut, en tant que belle-mère magnifiée qui intègre les nouvelles venues (épouses) au collectif, et qui par conséquent, bien qu'étant une affine étrangère (au départ),

a un rôle déterminant : familiariser et consanguiniser les nouvelles épouses des hommes du collectif où elle s'est mariée. Dans la performance rituelle du kapiwaya, cette figure féminine, qui instaure un principe de continuité, une fixité là où le parcours de vie des femmes est fait de déplacement, d'instabilité, semble se manifester dans le rôle de la *yugo* (voir **chapitre 7**). Une autre figure féminine également centrale du point de vue des hommes du sib est celle de la sœur, qui même si elle quitte la maison reste une personne essentielle à la continuité de cette maison qu'elle a quitté, en étant la mère des futures épouses virtuelles des enfants de ses frères. Finalement, donc, si la Maison rio-négrine est pensée comme le propose S. Hugh-Jones, les femmes y sont peut-être en ce sens les figures les plus importantes.

D'autres aspects du genre propre au nord-ouest amazonien et aux Tuyuka sont apparus au fil de la présente recherche. L'analyse de la conjugalité a montré que la relation complémentaire masculin-féminin ne s'exprimait pas seulement dans la division sexuelle du travail et dans les échanges d'aliments et de substances. Chez les Tuyuka, la relation homme-femme revêt un aspect lié au chamanisme et à la fertilité où l'homme joue un rôle protecteur et de soin envers la femme, au travers des incantations (*basese*), qui garantissent le bon déroulement des processus de procréation, gestation, puis la santé de l'enfant, dans un processus où la fertilité humaine est toujours sous la menace d'agentivités prédatrices (affins, *wai masã*, Blancs).

Pour finir, je chercherai à présent à synthétiser les apports de la thèse en ce qui concerne la réflexion sur la question du genre. Je m'interrogerai notamment sur comment penser le genre à partir de l'ethnographie des Tuyuka, en lien avec les questions de la procréation et de la domination masculine, deux questions mises de côtés jusqu'à présent en raison des nombreux contresens et faux débats qu'elles ont suscité, mais qui sont valides, à mon sens, à condition de se défaire de dichotomies propres à la pensée occidentale : nature/culture, sexe/genre, corps/esprit, comme l'a bien montré Maizza (2017), dans une réflexion sur l'importance des différents courants de pensée féministe pour l'anthropologie.

Comme l'observe Maizza (2017), plusieurs générations d'auteures féministes ont mis en lumière d'une part que les identités de genre sont des constructions sociales et culturelles

mais aussi, d'autre part, que la distinction genre/sexe est également une construction propre à la pensée des sociétés occidentales. Dès lors, la question de la définition de ce qu'est un homme ou une femme n'étant pas universelle, il semble légitime de s'interroger sur comment se définissent les identités sexuées/genrées chez les Tuyuka.

À la manière de Maizza (2017) qui, dans une seconde partie de son article plus ethnographique se penche sur des cas concrets issus de matériels provenant de différentes régions du monde (Mélanésie, Egypte et Amazonie), la réponse à ces interrogations doit être recherchée, à mon sens, dans deux aspects de la définition des personnes et des genres qui sont apparus comme centraux dans l'étude de populations autochtones d'Amazonie et d'ailleurs : d'une part le corps – au centre du perspectivisme de Viveiros de Castro (2002, 2009), où il n'est pas pensé au sens biologique mais au contraire en tant que centre de la perspective humaine, de la socialité et cosmovision propre à chaque « espèce » – et d'autre part la relation – au centre de l'analyse de Strathern (1998, 2001) sur les populations mélanésiennes – en tant que ce qui définit les personnes, les genres, non pas dans une définition qui essentialise les êtres mais dans des relations et des personnes où il y a de l'autre dans le moi.

Deux éléments de réponse semblent ainsi ressortir de l'ethnographie des Tuyuka, en dialogue avec les auteurs ayant travaillé sur le nord-ouest amazonien. Premièrement, le domaine de la conjugalité s'est révélé comme lieu central dans la définition des personnes et des genres. L'idée de la relation conjugale comme basée sur la complémentarité, et comme le lieu d'un processus de familiarisation réciproque est apparue comme un des aspects importants de la conjugalité chez les Tuyuka. Cette idée n'est cependant pas nouvelle dans le cadre de l'ethnologie américaniste, où plusieurs auteurs ont montré, dans différents contextes, la centralité de la complémentarité des rôles masculins et féminins dans l'approvisionnement et l'alimentation notamment. Ainsi, chez les Tuyuka, comme ailleurs en Amazonie, l'agencialité masculine est liée à l'approvisionnement en gibier et en poisson – mais aussi, de façon plus spécifique, aux incantations liées au cycle de vie et à la santé de son épouse et des enfants – tandis que l'agenicalité féminine est définie avant tout par la

cultivation des plantes, leur transformation et de manière générale par la transformation des produits issus de la forêt et des jardins en aliments.

En revanche, un autre élément propre à la pensée et à l'action tuyuka permet, à mon sens, de repenser les rôles de genre et la définition de ce qu'est un homme, une femme, en lien avec la procréation. Maizza (2017) souligne que les études féministes ont montré que dans la pensée occidentale, l'identité féminine serait avant tout définie par le rôle de mère, et que selon des auteures comme Ortner (1974) et Rosaldo (1974), respectivement, le fait que la femme soit génitrice et qu'elle soit reléguée à la sphère domestique résulterait en une donnée universelle : la subordination des femmes.

Mais si l'on repense la procréation et le rôle de femme en tant que génitrice en se défaisant des dichotomies nature/culture et corps/esprit, et que l'on part de la théorie native, il apparaît que chez les Tuyuka, le rôle de femme en tant que génitrice n'est pas à penser en tant que phénomène biologique, qui rapproche la femme de la nature et de la sphère domestique, et la rend en cela inférieure à l'homme qui serait du côté de la culture et de la sphère publique, ces notions étant propres à la pensée occidentale.

Au contraire, comme le montre Mahecha (2004), chez les Makuna, de même que le « centre de la pensée » d'un homme est situé dans le banc – objet où s'assoient les « connaisseurs », les spécialistes rituels (*kumu*, *baya*) dans une position qui est celle du démiurge, le grand-père de l'univers, au moment où celui-ci engendre le Premier Monde (voir J.R.R Barreto, 2012) et qui est le moyen et la source de toute connaissance sur le monde – les femmes auraient le « centre de leur pensée » dans l'utérus.

Ainsi, l'organe féminin qui est le siège de la gestation d'un enfant est pensé comme la source d'une agencialité qui est du même ordre que celle, masculine, liée aux connaissances véritables (*niromakañe*, voir F. Cabalzar, 2010) liées aux récits des anciens (*butoa kiti*), aux chants et aux danses (*basamori*), aux incantations (*basese*). La gestation est donc un processus qui n'est pas de l'ordre du biologique, de la nature, mais bien de celui de la pensée, de la création, au même titre que la pensée des spécialistes rituels, qui est créatrice et qui administre le monde (voir A. Cabalzar, org. 2010).

Et en allant plus loin, la gestation est certainement l'acte de création le plus puissant, le plus prestigieux dans l'échelle des actes de pensée créatrice, des performances de construction et de reconstruction des collectifs humains comme le sont les incantations (*basese*) et les danses *basamori* (voir **partie II** de cette thèse). Dans cette lecture du rôle féminin dans la procréation, de l'agentivité féminine, les femmes réalisent, pour reprendre l'approche de Godelier (2005), une part de ce que l'auteur voit comme le surplus nécessaire à la création d'un enfant, qui n'est pas seulement le fruit de la relation sexuelle entre un homme et une femme, mais implique d'autres données, sociologiques et cosmologiques. Chez des populations où le corps n'est pas à mettre du côté de la biologie, de la nature, le processus même de gestation doit être pensé comme impliquant une agentivité corporelle et de pensée, de connaissance féminine qui va au-delà d'un simple processus physiologique, biologique.

Cependant, s'il me semble, à partir des considérations exposées jusqu'à présent, que l'on puisse mettre sur le même plan des activités qui engagent ce que nous concevons comme le corps et l'esprit et qui chez les Tuyuka ne fait qu'un comme la pensée des spécialistes d'incantation, la performance des *baya*, ou encore la gestation chez les femmes (d'autres activités créatrices féminines entrent dans ce domaine, à savoir le travail des jardins et de transformation du manioc, qui comme l'a montré C. Hugh-Jones, 1979 est pensé par les Barasana comme du même ordre que la procréation) il me semble que cela ne signifie pas que les femmes acquièrent, au travers de leur capacité de gestation, une compétence chamanique, comme le suggère Maizza (2017) à partir de l'étude du rituel d'initiation féminine chez les Jarawara, population de langue Arawa habitant le cours moyen du fleuve Purus.

Le problème est en réalité ici de définir ce que l'on nomme chamanisme. La gestation n'est pas, à mon sens, la même chose que, dans le cas du haut Rio Negro, la réalisation des incantations par les *kumu* (chamanisme dit vertical), celle des chants et des danses par les *baya*, ou encore celle du chamanisme dit horizontal des *yai*, plus proche du chamanisme

« classique » amérindien³⁹⁰, qui implique un voyage et le contact à des esprits auxiliaires et le dialogue avec les *wai masã*. Tous ces phénomènes peuvent cependant être rassemblés dans le sens où ils engagent le principe vital/principe de pensée/de connaissance de la personne et où ils impliquent un contact avec le temps « du mythe » ou « des anciens », avec un espace-temps lié à la construction des personnes et des collectifs, à la « fertilité ».

Vouloir à tout prix démontrer – comme le font Maizza (2017) ou F. Cabalzar (2010) dans le cas spécifique du nord-ouest amazonien – qu’en Amazonie les femmes, elles aussi, peuvent être des chamanes n’est pas à mon sens la meilleure voie pour démontrer qu’elles n’y sont pas inférieures aux hommes. Le potentiel créateur, de pensée des femmes qui fait d’elles des êtres à égalité avec les hommes/des chamanes/des chefs au sens où elles sont aussi des agentes dotées de pensée et de pouvoir créateur réside à mon sens ailleurs : dans ce que Belaunde (2001, 2006) a très bien élucidé, à savoir le pouvoir des femmes lié à la menstruation (et donc leur pouvoir de porter et de faire grandir un être dans leur utérus jusqu’à la naissance), mais pas seulement. Comme on l’a dit, le lien unique qui lie les femmes aux jardins et aux plantes dans la majorité des populations amérindiennes d’Amazonie en fait également des agents créateurs d’aliments et donc créatrices de ce qui est la base de la construction des personnes et de leurs relations.

Et on arrive ainsi au deuxième point que je souhaitais aborder en ce qui concerne ce que la thèse apporte vis-à-vis de la question du genre, de la définition de ce qu’est une femme, ce qu’est un homme chez les Tuyuka, à savoir, cette fois-ci un aspect plus politique et sociologique de la question, en lien avec la problématique de la domination masculine. Un autre aspect important du rôle féminin vis-à-vis du collectif est apparu chez les Tuyuka dans la figure de la « *dona da casa* ». Celle-ci réalise la familiarisation des nouvelles épouses et est donc une figure centrale dans la constitution du collectif où elle s’est mariée, le sib ou segment de sib de son époux, correspondant autrefois à la grande maison (*maloca, basawi*)

³⁹⁰ Les concepts de chamanisme horizontal et de chamanisme vertical ont été proposés initialement dans la réflexion de S. Hugh-Jones (1996). Ils ont été par la suite amplement discutés dans le cadre de l’ethnologie des basses terres d’Amérique du Sud, voir notamment Viveiros de Castro (2009).

et aujourd'hui au groupe local (communauté), qui peut inclure d'autres segments de sib et des affins.

En effet on a élucidé, notamment dans l'analyse de l'alliance et des relations d'affinité le rôle de la *dona da casa* mais pas uniquement, celui également de femmes qui, de par leur qualité d'étrangères sont des agentes qui peuvent dialoguer et échanger de façon privilégiée avec une figure de l'altérité : les collectifs affins. En participant à l'« arrangement » des mariages et en créant une communauté féminine solidaire au sein du collectif où elles se marient, les femmes participent à un processus sociologique et politique fondamental dans la constitution et le maintien de la cohésion des collectifs (sibs, groupes locaux).

Dans cette lecture, l'idée qu'il existerait une domination masculine universelle est relativisée en pensant l'aspect politique et sociologique propre au rôle de la « *dona da casa* » mais aussi celui d'autres femmes dont cette figure est une version magnifiée, et qui ont un rôle central dans la socialité et dans la politique des collectifs, aussi bien dans la construction du collectif où elles se marient que vis-à-vis de leurs collectifs d'origine, ce qui se traduit par leur rôle dans les relations diplomatiques entre collectifs affins.

Dans la réflexion synthétique sur le genre menée ici, corps et relations sont des domaines indissociables : c'est par un processus lié au corps, celui de cosubstantialisation par des échanges d'aliments (nourriture, *caxiri*) et de substances que se réalise le processus de familiarisation à l'œuvre aussi bien dans la relation de la *dona da casa* aux nouvelles épouses, qui est l'intermédiaire de la relation de cette dernière à l'ensemble du collectif où elle se marie, que dans le processus de familiarisation réciproque propre à la relation conjugale. C'est par un principe lié au corps mais aussi à la pensée et à la connaissance que la femme réalise la gestation d'un enfant, processus créateur par excellence.

Cette observation amène, encore une fois, à repenser le genre en allant au-delà de la question de la reproduction sexuée, comme le proposent Yanagisako et Collier (1987). Chez les Tuyuka et de façon plus générale chez les Tukano orientaux, la fertilité féminine et les interactions de genre qui l'entourent sont liées à une agentivité qui ne se limite pas à la procréation : l'utérus est conçu comme « banc de pensée » des femmes (Mahecha, 2004). De

plus, la pratique des incantations (*basese*) réalisées dans le cadre de la gestation, de la naissance et de la croissance de l'enfant va bien au-delà de la garantie du bon fonctionnement de processus « biologiques » : ils encadrent des processus qui mettent en jeu le maintien de bonnes relations avec des figures d'altérité indispensable à la reproduction du collectif humain, tel que les esprits *wai masã* et les affins.

Or cette irréductibilité de l'« altérité constituante » (Erikson, 1986, 1996) ressort, comme on l'a vu, dans l'analyse de l'univers des rituels et fêtes tuyuka, où le collectif se construit dans son rapport à l'altérité (sous la forme des ancêtres Jurupari, des affins des Blancs) qui est génératrice de vitalité et de reproduction du collectif tout autant que créatrice potentielle de conflits, de maladies, bref, de désordre cosmique. Jounet (1995) chez les Curripaco a insisté, comme on l'a vu au sujet des fêtes de *dabucuri*, sur le caractère toujours conditionnel de la contribution des affins à la reproduction d'un collectif, du point de vue de ce dernier. Que ce soit dans le rapport aux ancêtres, aux affins ou aux *wai masã*, ou encore dans le cadre de la relation entre les genres propre à la relation conjugale, la figure de l'Autre en tant que prédateur, en tant que non-humain est toujours sous-jacente.

Et la réflexion sur les surnoms tuyuka a montré que comme dans tout rapport à l'altérité, les relations à plaisanterie comportent leur part de risque, et s'ils peuvent contribuer à apaiser les relations entre consanguins et entre affins, les surnoms ont aussi un potentiel de création de tensions et de conflits entre personnes et collectifs. L'univers des surnoms est apparu en effet comme un bon exemple de la façon dont différentes figures de l'altérité (animaux, affins, personnes de sexe opposé, Blancs) sont centrales dans la construction du soi, passant notamment par les relations à plaisanterie qui ne peuvent exister qu'à partir de l'attribution d'un surnom, le plus souvent directement ou indirectement par une de ces figures Autres.

Ainsi, on a vu que le surnom d'une personne est le plus souvent attribué par un(e) Autre et/ou exprime la relation à l'Autre. Par exemple, les surnoms masculins sont très souvent attribués par des femmes, et les surnoms féminins par des hommes, et ils traduisent souvent le point de vue d'un homme ou d'une femme sur les personnes de sexe opposé, notamment

sur leurs attributs sexuels, et comportent souvent un aspect érotique. En ce sens, bien que souvent exclues du jeu autour des surnoms qui reste de façon prédominante un univers masculin, les femmes en sont en quelque sorte les muses ou au contraire les créatrices. Qui plus est, les femmes sont loin d'être dépourvues d'humour, et on a vu que les moqueries et les rires stridents des femmes envers les hommes, en plus d'être souvent à l'origine des surnoms de ces derniers, peuvent constituer une forme de contrepouvoir féminin, sanctionnant le prestige ou au contraire le ridicule des orateurs masculins lorsqu'ils prennent la parole dans la grande maison (*basawi*).

Finalement, en suivant le fil directeur des *considérations* la présente thèse s'est constituée comme une tentative de cerner les processus de transformation à l'œuvre chez les Tuyuka du XXI^{ème} siècle, dans différents domaines tels que les noms, le mariage et les relations d'affinité, les fêtes, les relations de consanguinité et le principe de séniorité, la terminologie de parenté et les modalités d'alliance. La transformation dans ces différents univers relationnels n'est pas apparue comme une force imposée de l'extérieur, mais comme une dynamique propre aux modes de pensée et d'action autochtones, comme l'a bien exprimé un homme tuyuka du Papuri qui m'a fait remarquer qu'à juste titre, les Tuyuka contemporains devraient être qualifiés d'*Utāpinopamerā* (petits-fils de l'Anaconda de pierre) et non d'*Utāpinoponā* (fils de l'Anaconda de pierre). Par ses mots, mon interlocuteur a voulu exprimer l'idée que lui-même et ses semblables appartenaient à une nouvelle génération, différente de celle de leurs pères et grands-pères.

Pour autant le lien avec les générations ascendantes est garanti, au fil des générations d'hommes et de femmes tuyuka, au travers de différents vecteurs comme les noms, la pratique des incantations (*basese*), la récitation des récits mythiques (*butoa kiti*), l'habitat dans un même territoire, la langue et la réalisation de fêtes et de rituels de *basamori*, comme l'a si bien exprimé S. Hugh-Jones (1979 : 139) en rapportant la conception barasana du rite de *He House* :

Le monde *He* a été créé dans un passé distant mais persiste en tant qu'autre aspect de la réalité. Alors que les générations se succèdent, ou, comme les Barasana le conçoivent, alors qu'elles s'empilent comme les feuilles sur le sol de la forêt, les êtres humains courent le

danger de perdre le contact avec le commencement et la source de la vie, le monde du mythe. [...] L'objet de *He House* est littéralement de presser la pile de façon à ce que les initiés, décrits comme personnes d'une autre couche (*gahe tutiana*), sont mis en contact et adoptés par les premières personnes *He*.

La présente recherche, bien que de nature ethnographique, a ainsi cherché à penser certains aspects de la socialité des Tuyuka dans une perspective diachronique, partant de l'idée que les populations amérindiennes ne sont pas figées dans le temps, qu'il ne s'agit pas là de sociétés sans histoire, à la manière dont ont été si fréquemment et durablement conçus les peuples autochtones dans la pensée occidentale, comme l'a bien montré Manuela Carneiro da Cunha :

De nos jours, encore, par méconnaissance de leur histoire, pour avoir entendu parler, sans en comprendre le sens ou la portée, de sociétés "froides" sans histoire, parce qu'il y a un trope proprement ethnographique, et parce que l'illusion de sociétés vierges nous séduit, nous sommes tentés de penser que les sociétés autochtones d'aujourd'hui sont l'image de ce qu'a été le Brésil d'avant Cabral, et que, comme disait Varnhagen pour des raisons différentes, leur histoire se réduit strictement à leur ethnographie. (1992 : 11)³⁹¹

Les Tuyuka d'aujourd'hui ne vivent peut-être plus exactement dans le même monde que leurs aïeux, mais dans un monde où, comme se plaisait à le formuler Higinio Tenório, ils se doivent de « penser avec deux têtes ». Ils se considèrent néanmoins, pour certains, comme des *Utãpinopamerã*, des petits-fils de l'Anaconda de pierre.

³⁹¹ Cette citation a été reprise du travail de Souza (2021), auteur guarani qui s'est efforcé de penser l'histoire des populations amérindiennes dans la plus grande métropole d'Amérique latine, São Paulo, notamment au travers de l'étude des mouvements sociaux et de la présence amérindienne dans les universités.

Bibliographie

Andrello, Geraldo

2006 *Cidade do índio, transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Ed. Unesp.

2010 "Falas, objetos e corpos, autores indígenas no alto rio Negro". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - vol. 25 N° 73.

2013 *Peixes e pessoas: problemas cosmopolíticos no Uaupés*. Comunicação ANPOCS, Ms.

2016 "Nomes, Posições e (contra) Hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro", *Ilha* v. 18, n. 2.

Angelo, Samir

2020 "Livros e Dabucuris". *Revista de Antropologia da USP*. 63 (1), 83-104.

Århem, Kaj

1981 *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance, and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon*. Stockholm, Almqvist and Wiksell («Uppsala Studies in Cultural Anthropology» 4).

Athias, Renato

1995 *Hupdah-Maku/Tukano : les relations inégales entre deux sociétés du Uaupés Amazonien (Brésil)*. 1995. 157 f. Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris X, Nanterre.

Barbosa Manuel Marcos (Kedali), Garcia Adriano Manuel (Kali) (narradores); Garcia Pedro (Pukutha), Garcia Benjamin (Kali) (intérpretes)

2000 *Upíperi Kalísi: histórias de antigamente*, Coleção narradores indígenas do Rio Negro v. 4, UNIRVA, FOIRN.

Barnes, Janet (compiladora)

2012 *Diccionario bilingüe: tuyuca-español, español-tuyuca*. Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados, Bogotá, D. C.

Barreto, João Paulo Lima

2013 *Waimahsã: peixes e humanos, um ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus.

Barreto, João Rivelino Rezende

2012 *Formação e transformação dos coletivos indígenas do noroeste amazônico. Do mito à sociologia das comunidades*. Dissertação de Mestrado Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus.

Beaudet, Jean-Michel

1996 « Rire. Un exemple d'Amazonie », *l'Homme* 36/140 : 81- 99.

1997 *Souffles d'Amazonie. Les orchestres tulle des Wayãpi*. Société d'ethnologie, Nanterre.

Belaunde, Luisa Elvira

2001 *Viviendo bien, género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonia peruana*, CAAP/Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, Lima.

2006 « A força dos pensamentos o fedor do sangue hematologia e gênero na Amazônia », *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 49 nº 1.

Bellier, Irène

1991a *El Temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna*. Lima-Quito, Ed. Abya-Yala, IFEA, 2 vol. [Version révisée de *La Part des femmes*, Thèse de doctorat de l'EHESS, Paris, 1986.]

1991b « Le genre, la nature et les hommes chez les Mai Huna (Amazonie péruvienne) » *Journal des anthropologues*, Association française des anthropologues, pp.29-38.

1993 « Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes » *L'Homme*, La remontée de l'Amazone, 126-128 : 517-526.

2002 « Sexualité et art d'enfanter chez les Mai huna » *Socio-anthropologie*, pp.1-11.

Bergson, Henri

2013 (1924) *Le rire*. Flammarion, Paris. Première édition Alcan, Paris.

Brüzzi Alves Da Silva, Alcionilio

1977 (1962) *A civilização indígena do Uaupés*. LAS, Roma.

1994 *Crenças e lendas do Uaupés*. Ediciones AbyaYala, Quito.

Buchillet, Dominique

1983 *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés (Brésil)*, thèse de doctorat en ethnologie, université Paris X, Nanterre.

Cabalzar, Aloisio

2009 *Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo: Ed . UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

2013 "Organização socioespacial e predomínios linguísticos no rio Tiquié" in. EPPS, Patience (coord); STENZEL, Kristine. *Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*. Rio de Janeiro: Museu do Índio –FUNAI, Museu Nacional.

Cabalzar, Aloisio (org)

2010 *Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico*. Instituto Socioambiental – ISA, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), São Paulo.

Cabalzar, Flora

2010 *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos: geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)*, Thèse de Doctorat, Universidade de São Paulo.

Capredon, Élise

2016 *Les Églises autonomes : évangélisme, chamanisme et mouvement indigène chez les Baniwa de l'Amazonie brésilienne*. Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) et Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ, Brésil).

Carnevali, Barbara ; Coccia Emanuele ; Illouz, Eva

« La liberté organisée de l'amour, entretien avec Eva Illouz ». *Diogène* n° 241 pp. 115-120.

Cayón, Luís

2013 *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e História.

Cayón, Luís & Chacon, Thiago

2013 "Considerações sobre a exogamia linguística no Noroeste Amazônico", *Revista de Letras da Universidade Católica de Brasília*, Vol. 6 – Números 1/2 – Ano VI.

Cesarino, Pedro

2006 "De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamânicos ameríndios". *Mana*, 12 (1). Rio de Janeiro : PPGAS/MN/UFRJ.

Clastres, Pierre

1966 « L'arc et le panier ». *L'Homme*, tome 6 n°2. pp. 13-31.

1972 *Chronique des Indiens Guayaki*. Plon. Paris

2013 (1967) « De quoi rient les Indiens ? », *Terrain*, 61. Première édition *Les Temps modernes*, n° 253, pp. 2179-2198.

Chernela, Janet

1984 « Female Scarcity, Gender Ideology and Sexual Politics in the Northwest Amazon », in K. M. Kensinger, ed.

1993 *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*, University of Texas Press.

2003 « Language ideology and women's speech: Talking Community in the Northwest Amazon », *American Anthropologist* 105:794–806.

2011 « The Second World of Wanano Women: Truth, Lies and Back-Talk in the Brazilian Northwest Amazon », *Journal of Linguistic Anthropology* 21:193–209.

2012 « Mascarading the Voice: Texts of Self in the Brazilian Northwest Amazon », *Journal of Anthropological Research*, 68 : 315-338.

Coelho de Souza, Marcela

2004 “Parentes de sangue : incesto, substância e relação no pensamento timbira”, *Mana*, 10 (1): 25-60.

Collier, J. F. & M. Z. Rosaldo

1981 « Politics and Gender in Simple Societies », in S. Ortner & N. L. Whitehead, eds. *Sexual Meanings: The cultural construction of gender and sexuality*: 275-329. New York: Cambridge University Press.

Correa, François

1996. *Por el camino de la Anaconda Remedio: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional – Colciencias.

2016 «Política y poder entre los Tukano y Arawak del alto río Negro y Orinoco» in F. Correa, P. Erikson, A. Surrallés eds. *Política y poder en la Amazonia* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología.

Costa, Luiz Antonio

2017. *The Owners of Kinship. Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: Hau Books.

Cunha, Manuela Carneiro da (org.)

1992 *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP

Daillant, Isabelle

1998 « "Ils sont comme nous, mais..." Relations de parenté et de genre entre Chimane et "gens du dedans" ». *Anthropologie et Société*, 22(2) : p. 75-97.

Da Matta, R.; Seeger, A.; Viveiros De Castro, E. B

1979 « A construção da pessoa nas sociedades indígenas », *Boletim do Museu Nacional*, no. 32, p. 2-19.

Descola, Philippe

1993 « Les Affinités sélectives Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro », *L'Homme*, 1993, tome 33 n°126-128. La remontée de l'Amazone. pp. 171-190.

2001 « The genre of gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia », In: Thomas A. Gregor & Donald Tuzin (eds). *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

De Vienne, Emmanuel

2012 « Make yourself uncomfortable. Joking relationships as predictable uncertainty among the Trumai of Central Brazil ». *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2):163-87.

Diakara, Jaime Moura Fernandes

2018 *Gaapi, elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus.

Drouet, Corrine

1979 *Antagonismes sexuels dans trois sociétés Amazoniennes : les Mundurucu, les Goajiro et les Mehinaku*. Mémoire de maîtrise d'ethnologie. Université Paris X Nanterre.

Dumont, Louis

1966 *Homo hierarchicus : Le Système des castes et ses implications*, ed. Gallimard, Paris.

Dutra, Israel Fontes

2010 *Xamanismo Utãpinõponã-Tuyuka. Princípios dos rituais de pajelança e do ser pajé Tuyuka*. São Paulo: Dissertação Mestrado, PUC-SP.

Erikson, Philippe

1986 « La belliqueuse quête du soi », *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 72(1), pp. 185-210.

1987 « De l'apprivoisement à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Technique et Culture* 9 : p. 105-40.

1989 « Les Matis de la tête aux pieds et du nez aux fesses » in M-L. Beffa & R. Hamayon, édit., *Les Figures du Corps*, Publications du Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative de l'Université de Paris X-Nanterre, pp. 287-295.

1996 *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, 398 pp., Peeters/SELAF, Louvain/Paris.

2004 « Qu'est-ce qu'un 'ethnonyme' ? L'exemple matis (Amazonas, Brésil) », *Les Cahiers ALHIM (Amérique Latine Histoire et Mémoire)*, numéro spécial coordonné par Perla Petrich,

Identités : Positionnements des groupes indiens en Amérique latine, n°10, pp.127-136 [online <http://alhim.revues.org/>].

Escola Indígena ʘtapinopona-Tuyuka

2005 *Wiseri Makañe Niromakañe – Casa de Transformação: origem da vida ritual ʘtapinopona Tuyuka*, AEITʘ, ISA. org. Tenório, Higino Pimentel; Ramos, José Barreto; Cabalzar, Flora Dias.

Estorniolo, Milena

2020 *Manger (avec) l'ennemi. Mythe, subsistance et alimentation chez les Baniwa et les Koripako (Amazonie, Brésil)*. Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

Fausto, Carlos

2008 “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Revista Mana* 14(2): 329-366.

Federação Das Organizações Indígenas Do Rio Negro (FOIRN)

1995-2007 *Narradores Indígenas do Rio Negro* (Coleção, vols. 1-8). São Gabriel da Cachoeira.

Gentil, Gabriel

2007 “Bahsariwii – A Casa de Danças”. Apresentação de Ana Carla Bruno. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, p.213-255.

Goldman, Irving

1963 *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*, University of Illinois Press, Urbana.

2004 *Cubeo Hehenewa religious thought: metaphysics of a Northwestern Amazonian People*, édité par Peter J. Wilson, Columbia University Press, New York.

Gow, Peter

1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford University Press.

Godelier, Maurice

2005 « Il faut toujours plus qu'un homme et une femme pour faire un enfant ». *M/S : médecine sciences*, 21(1), 99–101.

Grenand Françoise

1996 « Cachiri, l'art de la bière de manioc chez les Wayãpi de Guyane ». In *Cuisines, Reflets des Sociétés*, Marie Claire Bataille-Benguigui & Françoise Cousin, p. 325-345.

Guerreiro, Antonio.

2015 *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Editora da Unicamp.

Hill, Jonathan

1983 *Music, Myth and Communication in Wakuénai Society*. Thèse de Doctorat, University of Indiana.

1996 « Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An Emerging Regional Picture », In: Jonathan Hill (ed). *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press.

2001 « The Variety of Fertility Cultism in Amazonia: A Closer Look at Gender Symbolism in Northwestern Amazonia », In: Thomas A. Gregor & Donald Tuzin (eds). *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Hosemann, Aimee J.

2013 "Women's song exchanges in the northwest amazon: contacts between groups, languages, and individuals", in: Epps, Patience (coord); Stenzel, Kristine. (coord). *Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, Museu Nacional.

Hugh Jones, Christine

1979 *From the Milk River: spatial and temporal process in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hugh Jones, Stephen

1979 *The Palm and the Pleiades. Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.

1993 « Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan Social Organisation », *l'Homme* 126-128 pp. 95-120.

1996 "Shamans, Prophets, Priests and Pastors". In: N. Thomas e C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: Michigan University Press. pp. 32-75.

2001 « The gender of some Amazonian gifts: an experiment with an experiment », in Thomas A. Gregor et Donald Tuzin (éds), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, pp. 245-278.

2002 Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. *Mana*, vol.8, n.2, pp. 45-68.

2017 « Body Tubes and Synaesthesia ». *Mundo Amazónico* 8(1): e64299.

Humboldt, Alexander von

1852 *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of America, 1799-1804*. 3 vols. London: H. G. Bohn.

Illouz, Eva

1997 *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley, University of California Press.

2012 *Pourquoi l'amour fait mal. L'expérience amoureuse dans la modernité*. Paris, Seuil.

Instituto Socioambiental

2006 *Povos Indígenas do Rio Negro. Uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira* (mapa-livro, 3a edição). São Paulo ; São Gabriel da Cachoeira: ISA; FOIRN.

Jackson, Jean

1983 *The Fish People. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.

1988 « Gender Relations in the Northwest Amazon », *Antropologica*, 70, 17-38.

Journet, Nicolas

1995 *La paix des jardins. Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*. Paris, Institut d'ethnologie-musée de l'Homme (« Mémoires de l'Institut d'ethnologie » 31).

Karadimas, Dimitri

2008 « La métamorphose de Yurupari : flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest amazonien », *Journal de la société des américanistes* 94-1, 127-169.

Keifenheim, Barbara

1997 « Futurs beaux-frères ou esclaves ? Les Kashinawa découvrent des Indiens non contactés », *Journal de la société des américanistes* 83, 141-158.

Kelly, Luciani José Antonio

2016 *About anti-mestizaje*, Curitiba PR: Species – Núcleo de Antropologia Especulativa : Desterro, [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 106 p.

Kelly, Luciani José Antonio & Matos, Marcos de Almeida

2019 « Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul », *Mana*, vol.25, n.2, pp.391-426.

Koch-Grünberg, Theodor

2005 [1909] *Dois Anos entre os Indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903-1905)*, EDUA (Ed. da Universidade Federal do Amazonas)/FSDB (Faculdade Salesiana Dom Bosco).

Kopenawa, David & Albert, Bruce

2014 *La chute du ciel : paroles d'un chaman yanomami*. Ed. Pocket, coll. Terre humaine poche, Paris.

Lasmar, Cristiane

2005 *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Ed . UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

Lagrou, Elsje

2006 « Laughing at power and the Power of Laughing in Cashinahua Narrative and Performance ». *Tipiti - Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 4/1 : 33- 56.

Latour, Bruno

1991 *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, Paris.

Lévi-Strauss, Claude

1962 *La pensée sauvage*. Plon, Paris.

1968 *Mythologiques III. L'Origine des Manières de Table*. Plon, Paris.

1979 *La Voie des masques*, Plon, Paris.

1985 *La potière jalouse*. Plon, Paris.

Lima, Tânia Stolze

2005 *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. Editora Unesp.

Lolli Pedro

2010 « As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha através dos benzimentos (*mihdiid*) e das flautas Jurupari (*Tí'*) », Thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale, Universidade de São Paulo.

Londoño Sulkin, Carlos David

2006 « Falas instrumentais moralidade e agência masculina entre os Muinane (Amazônia colombiana) ». *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 49 nº 1.

Mahecha, Dany

2004 *La formación de Masa Goro, personas verdaderas: pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis*, Mémoire, Universidad Nacional de Colombia.

Maia, Arlindo (Ye'pârã Oyé) & Andrello, Geraldo

2019 « Ye'pâ-Di'iro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Uaupés », *Mundo Amazônico*, 10(1): e74221.

Maia, Gabriel Sodré

2016 *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)* Dissertação, Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus.

2019 « Nɛhkɛrĩ, yuhkɛdukawĩ i a mata, o espaço exuberante na atribuição dos yuhkɛrimahsã », in *Cadernos do NEAI* Vol. 02, nº 08, UFAM, Manaus.

Maizza, Fabiana

2017 “De Mulheres e Outras Ficções: contrapontos em antropologia e feminismo” *Ilha Revista de Antropologia* 19(1).

Mc Callum, Cecilia

1989 *Gender, Personhood and Social Organization amongst the Kaxinawa of Western Amazonia*. Doctoral Dissertation, London School of Economics.

Nimuendajú, Curt

1950 [1927] « Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 39, pp.125-182.

Oliveira, Melissa Santana de

2016 *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico*, Thèse de Doctorat, Universidade Federal de Santa Catarina. (UFSC), Florianópolis, 463 p.

Ortner, Sherry

1974 “Is Female to Male as Nature is to Culture?”. In: Rosaldo, Michelle; Lamphere, Louise. (Ed.). *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press. p. 67-87.

Overing Kaplan, Joanna

1975 *The Piaroa, A People of the Orinoco Basin. A Study in Kinship and Marriage*. Oxford, Clarendon Press.

1983 « Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian and the North-West Amazon socio-political thought ». *Antropologica*, v. 59-62, p.331-348.

1986 « Men control over women? The ‘catch 22’ in the analysis of gender », *International Journal of Moral and Social Studies*, vol.1, No. 2, p. 135-156.

1991 « A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa », *Revista de antropologia*, vol. 34, p. 7-33.

2000 « The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality ». In Overing, J. et Passes, A., eds. (2000): *Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. New York/Londres: Routledge.

Overing, J. & Passes, A., eds.

2000 *Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. New York/Londres: Routledge.

Pedroso, Diego Rosa

2013 “*Quem veio primeiro? ”: Imagens da hierarquia no Uaupés (Noroeste Amazônico)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo.

2019 *O que faz um nome: etnografia dos Kubeo do alto Uaupés (AM)*. Thèse de Doctorat, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Perrone Moisés, Beatriz

2015 *Festa e guerra*. Tese de livre-docência (livre-docência em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo.

Ramos, Danilo Paiva

2013 *Círculos de coca e fumaça: Encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd’ah (Maku)*. São Paulo, FFLCH/USP (tese de doutorado).

Reichel Dolmatoff, Gerhard

1973 (1968) *Desana. Le symbolisme universel des indiens Tukano du Vaupés*, Gallimard, Paris. Traduit de l’espagnol *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogota, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Rezende, Justino Sarmiento.

2007 *Escola indígena municipal Utãpinopona – Tuyuka e a construção da identidade tuyuka*. Campo Grande. 371p. Dissertação (Mestrado) Universidade Católica Dom Bosco.

Richard, Emmanuel

2012 *La relation homme-femme et ses transformations dans le contexte amazonien. Réflexions à partir d’une enquête ethnographique chez les Indiens tuyuka du haut fleuve Tiquié, haut rio Negro, Amazonie brésilienne*. Mémoire, Université Paris Descartes (Paris V).

2013 *Ruralidad y contacto cultural: Una investigación etnográfica sobre el contacto cultural y la identidad en una comunidad andina localizada en la zona de influencia de la minería, el caso de Chacamachay, Apurímac, Perú*. Centro Andino de Educacion y Promocion “Jose Maria Arguedas” (CADEP), Cusco, Pérou.

Ribeiro, Berta G.

1995 *Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*. São Paulo: Companhia das Letras; EdUSP.

Rocha, Cinthia

2014 *“Bora a vê quem pode mais”*: Uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinamba de Olivença (Ilhéus, Bahia). Thèse de Doctorat, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Rodrigues, Raphael

2012 *Relatos, trajetórias e imagens: uma etnografia em construção sobre os Ye’pâ-masa do baixo Uaupés (alto rio Negro)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

2019 *Descendo o rio: memórias, trajetórias e nomes no baixo Uaupés (AM)*. Thèse de Doctorat, Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Rosaldo, Michelle

1974 “Women, culture and society: a theoretical overview”. In: Rosaldo, Michelle; Lamphere, Louise. (Ed.). *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press. p.17-43.

Rossi Idárraga, María

2016 *Identidade sem pertencimento? Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés*.

Thèse de Doctorat, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Sahlins, Marshall

2013 *What kinship is - and is not?* University of Chicago Press.

Saladin d’Anglure, B. & Morin, F.

1998 « Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo et les Inuit du Nunavut canadien ». *Anthropologie et Sociétés*, 22(2):49-74.

Seymour-Smith, C.

1991 « Women Have no Affines and Men no Kin: The Politics of the Jivaroan Gender Relation », *Man* 26 (4): 629-649.

Silva, Marcio

1998 « Masculino e feminino entre os Enawene-Nawe », *Sexta-feira*, vol. 2.

2001 « Relações de gênero entre os Enawene-Nawe », *Tellus*, ano 1, n. 1, p. 41-66.

Souza, Emerson de Oliveira

2021 *Povos Indígenas na Metrópole: Movimento, Universidade e Invisibilidade na maior Cidade da América*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo (USP) São Paulo.

Strathern, Marilyn

1972 *Women in Between: Female Roles in a Male World*. Mount Hagen, New Guinea. London: Seminar Press.

1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press (« Studies in Melanesian Anthropology » 6).

2001 « Same-Sex and Cross-Sex Relations: Some Internal Comparisons », in Thomas A. Gregor et Donald Tuzin (éds), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres.

Sztutman, Renato

2006 *De outros caxiris: festa, embriaguez e comunicação na Amazônia indígena*. Versão para publicação de Dissertação de Mestrado defendida em 2001 no PPGAS da USP.

2012 *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp.

Taylor, Anne Christine

1983 « The Marriage Alliance and its Structural Variations in Jivaroan Societies », *Informations sur les sciences sociales* 22 (3) : 331-353.

1994 « Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Équateur », in Françoise Héritier-Augé & Élisabeth Copet-Rougier, eds., *Les complexités de l'alliance. IV. Économie, politique et fondements symboliques*. Paris, Éditions des archives contemporaines (« Ordres sociaux ») : 73-105.

1996 « The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(2): p. 201-215.

2000 « Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté », *L'Homme*, 154-155, p. 309-334.

2015 « Amitiés amazoniennes : Deux contre l'Un ? », *Terrain*, 65 : 138-157.

Taylor Anne-Christine & Viveiros de Castro, Eduardo

2006 « Un corps fait de regards », In : Breton, Stéphane, *Qu'est-ce qu'un corps ?* Paris, Flammarion : Musée du Quai Branly.

Vanconcelos Neto, Agenor

2019 « Música popular indígena: encantar-se ou desencantar-se para entender? ». *Mundo Amazónico*, 10(1).

Vanzolini, Marina

2015 *A Flecha do Ciúme: O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro nome.

Vilaça, Aparecida

2005 « Chronically unstable bodies : Reflection on Amazonian Corporalities ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, no. 3, p. 445-464.

Villar, Diego

2012 « *Tsirihacato*: notas sobre el humor chacobo », *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Diego Villar, Isabelle Combès (compiladores) / Colección Ciencias Sociales de El País Nº 29/Santa Cruz de la Sierra.

2013 « De qué ríen los chacobos », *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics* 108, 481-494.

Viveiros de Castro, Eduardo

1986. *Araweté: os deuses canibais*. São Paulo: Zahar/Anpocs.

1993 « Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazonico », in: Eduardo Viveiros de Castro & Manuela Carneiro da Cunha, eds., *Amazonia: etnologia e história indígena*. São Paulo, Núcleo de história indígena e do indigenismo : 150-210.

2002 *A inconsistência da alma selvagem*, Cosac & Naify, São Paulo.

2008 “The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic”. In: Sandra Bamford; James Leach. (Org.). *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, p. 237-268.

2009 *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris.

2012 « “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia” », *Mana* 18(1): 151-171.

Viveiros de Castro, Eduardo & Benzaquem de Araujo, Ricardo

1977 « Romeu e Julieta e a origem do Estado », In: Velho, Gilberto. *Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, p. 130-169.

Wagner, Roy

2010 « Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? », *Cadernos de Campo Revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP*, São Paulo, n. 19, p. 237-257.

Wright, Robin

2005 *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas-SP: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA.

Yanagisako, S. J. & Collier, J. F.

1987 « Toward an unified analysis of gender and kinship », in: *Gender and Kinship: essay toward an unified analysis*. Ed. Collier, J. F. & Yanagisako, S. J., Stanford University Press, p. 14-50.

Annexes

Annexe 1 : *Histoire de la communauté tuyuka de Ñokõãpakaratudi, “colline de la grande étoile”, Santa Cruz do Inambu*. Narrateur : Manoel de Souza

Le temps des aïeux (temps de la grande Maison de danse)

Il fut un temps, notre aïeul Paikuro habitait ici. À l'époque, les gens ne portaient pas de noms de Blancs, ils portaient seulement un nom traditionnel (*basere wame*). Notre grand-père Paikuro a toujours habité sur l'Inambu (*Boa*)³⁹²; il habitait, à l'origine, à l'embouchure de l'igarapé *Sawuwerima* (igarapé « où l'on secoue »). Notre grand-père Paikuro était Baya, et en ce lieu il avait sa maison, où il habitait et organisait des danses cérémonielles. À l'occasion d'une cérémonie de danse, il invita son frère cadet, Marco Buabi, qui habitait alors sur l'igarapé Abiyu (*Kanepuya*), affluent du Tiquié (*Mosãka*), afin qu'ils habitent ensemble. Les frères se réunirent ici³⁹³, sur l'Inambu, firent une danse cérémonielle, et depuis lors ils habitèrent ensemble une grande maison (maloca) où ils réalisaient leurs danses.

C'est à cette époque qu'arriva le Père Dom João Marchesi, par le sentier qui relie le Tiquié à l'Inambu. Le prêtre voulait convaincre notre aïeul Paikuro à quitter sa maison à l'embouchure de l'igarapé *Sawuwerima*, en territoire colombien, pour venir habiter du côté brésilien de la frontière, mais notre grand-père refusa. Ce fut en ce lieu-même que notre grand-père Paikuro, qui était Baya, est décédé, et qu'il fut enterré.

Après la mort de notre aïeul Paikuro, notre grand-père Marco est descendu en aval de la rivière et est venu habiter l'igarapé cariçu (*Perurima*), où il a construit une maison de danse (basawi), que les Blancs appellent maloca, dans leur langue. À l'époque où il y habitait, il invitait régulièrement les descendants de Paikuro à participer des danses cérémonielles.

Marco habita un certain temps en ce lieu, mais les choses ne se passaient pas bien, et il prit la décision d'aller s'établir sur les berges de l'igarapé Sel (*Ditamoaña*), où il construit la troisième maison. Il habitait cette maison avec sa mère, qui était tukana du clan *Neroaporã* [clan de Akarikwara]. Quand elle est décédée, elle fut enterrée en ce lieu, sous la grande maison de danse, entre les deux piliers qui se trouvent à l'entrée des femmes.

Après la mort de la mère de Marco, la maison fut détruite et ils allèrent s'établir à nouveau au port de cariçu (*Peruri Peta*), où fut construite la quatrième grande maison, en haut d'une colline, où il y a un bosquet d'ingá (*Menepamo*)³⁹⁴. Notre grand-père Buabi habita longtemps en ce lieu, il y faisait des cérémonies avec ses fils, et il y invitait ses parents et ses beaux-frères pour danser et boire le caxiri. Ils y faisaient aussi des rituels d'initiation (*kamoati*).

³⁹² Au sujet des lieux mentionnés par le narrateur, voir **carte 5** : la rivière Inambu et ses lieux sacrés et **carte 6** : localisation des malocas des aïeux.

³⁹³ “*Kuã sikuponãsa kameri neapo tihirã*”

³⁹⁴ *Monte de ingá*, lieu où les poissons font la *piracema* (fraie).

À cette époque, notre oncle João Buabi habitait aussi cette grande maison de danse, il s'était marié à une première épouse, tukana, qui était sa cousine³⁹⁵. Après la mort, accidentelle, de sa première femme, João déroba en cachette une paire d'ornements de danse qui appartenaient à son frère cadet, José Dapo, et l'utilisa en guise de troc pour obtenir sa seconde épouse, une femme tatuyo du Japu³⁹⁶. Quand José s'aperçut de ce qui s'était passé, il se disputa avec son frère aîné João, et déclara : "il n'est plus possible de vivre entre frères", et c'est alors qu'il partit vivre à la Colline du Jabuti (*Kuyatudi*). Plus tard, les deux frères se rencontrèrent à nouveau, et João demanda pardon à son frère José. José accepta les excuses de son frère, et ils se réunirent à nouveau, burent le caxiri et organisèrent une danse.

Après que cela se soit produit, les Hupd'äh, en représailles des mauvais traitements infligés par notre grand-père Marco Buabi, mirent feu à la maison où il habitait aux côtés de ses frères. Par chance, notre grand-père Marco Buabi parvint à sauver des flammes le contenu de la caisse d'ornements, ainsi que la lance à grelots, les grelots et les maracas qui sont utilisés lors des danses cérémonielles. Les autres choses qui étaient restées à l'intérieur de la grande maison, ainsi que la grande maison elle-même, furent détruites par l'incendie.

Marco déclara alors à ses frères cadets : « Ils ont brûlé notre maison de danse, où nous nous réunissions avec mon beau-frère et buvions le caxiri, où nous faisons le rituel d'initiation de mes enfants, où nous faisons le jeûne, dès lors nous ne pouvons plus habiter en ce lieu. » Après sa déclaration, Marco remonta la rivière Inambu avec son frère cadet, et s'installa sur la colline du Jabuti (*Kuyatudi*), où il construit la cinquième grande maison.

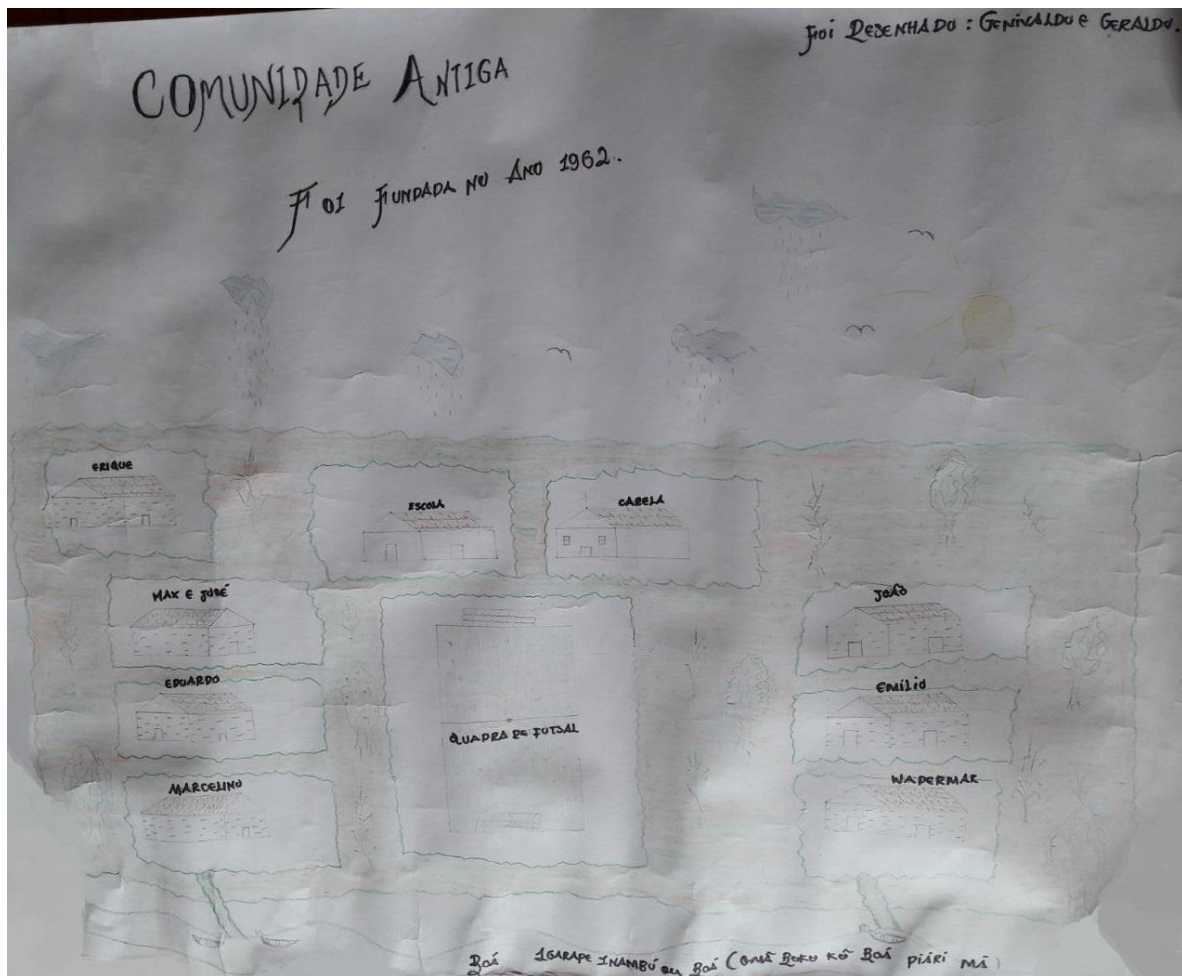
Notre aïeul Antonio habitait déjà en ce lieu à cette époque, et quand Marco est arrivé ils construisent une petite maison de danse³⁹⁷, où ils habitèrent un temps, et où ils faisaient des danses cérémonielles. Un jour, le prêtre est arrivé et a déclaré à notre aïeul, Marco Buabi : « vous ne pouvez plus habiter de la sorte, dans cette maloca », et il les obligea à venir s'établir sur les lieux de la communauté actuelle, où ils avaient alors leurs friches. Ils travaillèrent au défrichage et à l'abattage de la végétation, et construisirent des maisons individuelles. Ce fut ainsi que termina le temps de l'habitat dans les malocas.

Nos aïeux ont eu six maisons de danse. Quand ils habitaient dans la maison de danse, ils réalisaient les cérémonies suivantes : *Suti Basa* (danse des vêtements) ; *Ñasa Basa* (danse de maraca) ; *Wiseri Basamo* (danse des maisons) ; *Umua Basa* (danse du Japu). Quand leurs beaux-frères venaient pour faire un dabucuri, ils dansaient les danses *Wãti Kamo* (danse du diable Envira) ; *Ikia* (Inajá) ; *Ikikari* (paire de Inajá). Ils dansaient également *Yua Basa*, et dansaient quand leurs beaux-frères faisaient le dabucuri de gibier. Et quand ils faisaient le dabucuri de fruits sylvestres, nos aïeux dansaient aussi *Dasia Basa* (danse des crevettes).

³⁹⁵ Nièce de la mère de Marco (MBD), selon ce que m'ont rapporté les Tuyuka de Santa Cruz, elle mourut sans avoir d'enfants, à cause du « souffle ».

³⁹⁶ Les Tuyuka de Santa Cruz désignèrent cette femme par l'expression « Indienne des sources ».

³⁹⁷ *Usowi*, maloca de jacaré (maloca caïman), maison simple, où il n'y avait pas de compartiments séparés (chambres) pour chaque famille y habitant.



Carte 9 : communauté ancienne, fondée en 1962. Dessinée par Genivaldo Borges de Jesus et Geraldo Borges de Jesus, 2017.

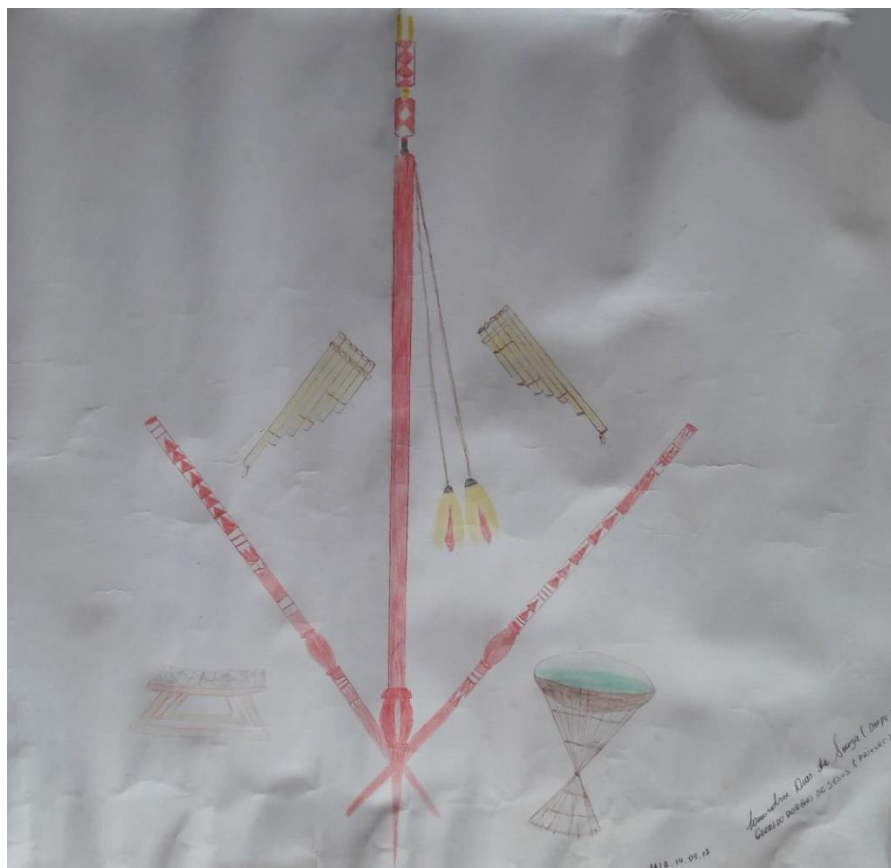


Figure 14 : ornements et instruments rituels, dessin réalisé par Leandro Dias de Souza (Dupo) et Geraldo Borges de Jesus (Paikuro), 14/09/2017.

L'époque actuelle (temps des "Blancs")

De nos jours, nous, fils de nos pères, habitons des maisons séparées, et bien que nous habitions encore entre frères, et que nous nous aimions comme des frères, plus personne ne se réunit pour partager la nourriture, et aussi, nous ne nous considérons plus que comme des « autres personnes », nous ne nous appelons plus « mon grand-frère » (*yũ sōwũ*), « mon petit-frère » (*yũ bai*).

Nos pères, quand ils habitaient dans la maloca, se disaient toujours bonjour. Ici, quand nous nous réunissons dans le centre communautaire, plus personne ne dit : « bonjour mon petit-frère ; mon grand-frère ; ma belle-sœur ; mon neveu ». On entre directement, sans dire bonjour, c'est pour cela que nous oublions notre langage. Nos pères habitaient de la manière dont je l'ai raconté, dans l'ancien temps. Aujourd'hui, nous, leurs descendants, nous habitons dans cette petite communauté, nous faisons le travail des jardins ensemble, mais malgré cela nous habitons des maisons séparées.

Notre frère aîné, qui est ici présent, le petit-fils de Paikuro, lui non plus n'habitait pas seul, dans le temps. Un de ses frères est parti sur le Tiquié, et un autre frère, qui habitait encore ici, est parti habiter à Iauaretê. Parfois il dit : « c'est comme si j'étais né seul ». Dans l'ancien temps, depuis l'origine de l'humanité, ce genre de choses existait déjà. Pour toutes les tribus, c'est ainsi. Mes frères cadets, enfants de mon oncle Emilio, sont eux aussi partis de la communauté. Les enfants de notre frère aîné,

les fils de Buabi, eux non plus n'habitent plus ici, il ne reste que nous, leurs frères cadets, qui habitons encore cette communauté.

Nous avons beaucoup pensé à toutes ces questions, notre père Dupo, Maximiliano, y a pensé et nous a dit : « désormais, seuls ceux qui en ont le courage vont continuer à habiter ici, votre frère aîné n'est plus là pour prendre soin de vous, il est parti. » C'est alors qu'il a transmis les savoirs nécessaires à ce que Miguel et Firmino puissent prendre soin de leurs frères cadets : il leur récita l'incantation pour les premières menstrues des femmes ; l'incantation du lieu de construction d'une maison ; l'incantation de la maison. C'est ainsi qu'a parlé notre père, qui n'est plus auprès de nous aujourd'hui.

Mon frère cadet a dit qu'il a écouté et appris auprès de son père, il s'est assis pour écouter nuit et jours les paroles de son père, et c'est ainsi qu'aujourd'hui il sait beaucoup de choses. Mais pour nous, cela ne s'est pas produit, nous n'avons pas parlé aux anciens et nous ne les avons pas écoutés, et c'est pour cela que nous n'avons pas appris autant. Malgré tout, je vous le dis, à toi, mon frère aîné, et à vous, mes frères cadets, ainsi qu'à nos neveux : ces choses ne disparaîtront jamais, elles ne finiront jamais. Nous garderons ces pensées pour toujours. Combien de temps n'a-t-il pas déjà passé depuis le temps des malocas, depuis les six malocas que nos aïeux ont construites !

Quand notre frère aîné Paikuro, fils de Paikuro est décédé, il nous a dit : « vous demeurerez en ce lieu, *Masākurataro*, lac des Flûtes Sacrées, qui est un lieu sacré ». Et quand Marco a descendu le cours de la rivière pour venir habiter ici, il a invité son frère aîné à venir habiter avec lui, et ils se sont réunis en ce lieu, où nous habitons jusqu'à ce jour, nous Tuyuka de la troisième génération (troisième clan des Tuyuka), nous habitons en ce lieu, nous ne sommes pas n'importe qui³⁹⁸.

Nos pères étaient vaillants, ils faisaient des danses cérémonielles, ils faisaient des rituels d'initiations des jeunes, ils préparaient la terre par leurs incantations (*YEPARI KENO*), nous sommes leurs descendants, leurs petits-fils, nous, petits-fils de Paikuro, petits-fils de Buabi, petits-fils de Dupo. Après la mort de nos pères, nous nous sommes trouvés en difficulté, malgré tout en chacun de nous réside notre pensée, notre savoir, en nos cœurs. C'est ainsi, mes parents, que j'ai bien raconté la façon dont nous vivons aujourd'hui, au temps des Blancs, où nous habitons des maisons séparées, mais malgré tout nous habitons ensemble et **nous nous aimons/nous considérons** comme des frères (fils d'un seul et même ancêtre).

Après la destruction de l'ultime maloca [de nos ancêtres], de nombreuses années ont passé sans que nous reconstruisions une grande maison, mais en 2008, nous avons pensé avec mon filleul, professeur, construire une nouvelle maloca, comme nos ancêtres le faisaient. Malheureusement, nous n'avons pas su en prendre soin, la maloca n'a duré que quatre ans et a fini par pourrir. À présent il n'existe plus de maloca en ce lieu. C'est pour cette raison que nous y avons pensé à nouveau, et que nous désirons construire une nouvelle maloca.

³⁹⁸ Pour se référer à la position « hiérarchique » des Tuyuka de Santa Cruz do Inambu, "*sugera bu doka makarã*" troisième génération/clan, le *capitão* de la communauté a employé à cette occasion une expression dans la langue tuyuka *buri nirãme niã* : « nous ne sommes pas n'importe quelle personne » ce qui renvoie, selon la traduction de mes interlocuteurs tuyuka, à l'idée qu'ils occupent une position de « chefs ».

Mais de nos jours, ce n'est plus ainsi, nous nous moquons des considérations de l'ancien temps, nous n'avons plus aucune considération. C'est pour cette raison que nos ancêtres se mariaient à des femmes d'autres tribus (*apemasoka numiã*), à cause de la « parenté », comme on dit dans la langue des Blancs.

Ils disaient « ma nièce » (fille de ma sœur aînée, *sõmako*) ; « ma nièce » (fille de ma sœur cadette, *baiyo mako*) ; et les femmes tukano les considéraient ainsi : « bonjour mon oncle/beau-père » : *wakãti mekusã* ; et les hommes tukano disaient : « bonjour mon oncle » (frère de ma mère) : *wakãti nee* ; « bonjour mon oncle, ma tante » (frère du père, sœur de la mère, épouse du frère du père) : *wakemũ bugũ, bugo, mugo*. Mais de nos jours nous nous considérons entre nous comme le font les Blancs, nous disons : « bonjour tonton, ou tata » : *wake titio/titia*. Nous ne respectons plus nos *considérations*.

Malgré tout, nous, leurs descendants, petits-fils de Paikuro, petits-fils de Dupo, petits-fils de Buabi, comme nos aïeux, nous avons encore nos *considérations*. Mon épouse est Tukano du clan *Kumaroponã*, l'épouse de mon frère cadet, Armando, est Tukano du clan *Kamoperiponã*, l'épouse de mon filleul est Tukano du clan *Yiarayo*, l'épouse de notre frère aîné est Desana, la défunte épouse de mon frère aîné était Bará, et l'épouse de mon autre frère aîné est Tukano, du clan *Kamoperiponã*.

Mais là-bas sur le Tiquié, où vivent nos frères cadets, a déjà eu lieu un mariage entre eux-mêmes, entre propres Tuyuka, c'est pour cela que ces considérations sont en train de prendre fin. Nous avons déjà adopté la manière des Blancs.

L'anthropologue est venu me rendre visite chez moi et m'a demandé : « de quelle tribu est ta belle-fille ? » J'ai répondu qu'elle était Pira-Tapuya, elle ne parle pas sa propre langue, mais elle la comprend, et elle parle aussi tukano. Quand elle parle avec son époux, elle ne s'exprime qu'en portugais. C'est pour cela que nous sommes en train de perdre notre culture, notre langage, notre langue tuyuka, nous l'oublions comme il peut le voir, nous sommes en train d'abandonner notre propre langue, pour ne parler plus que tukano.

L'anthropologue m'a aussi questionné : « tes enfants parlent ta langue ? ». Je lui ai répondu qu'ils parlent tuyuka quand ils parlent avec moi, mais quand ils parlent entre eux, ils ne parlent que dans la langue des Tukano. Comment pouvons-nous vivre ainsi ? Certains ne parlent plus la langue tuyuka, nous ne pouvons pas oublier notre propre langue. C'est pour cela, que notre langue, notre culture, notre « pouvoir de l'Indien » (*poterimaraye*), nous ne l'oublions pas quand nous vivons au sein de la maloca, nous indigènes vivons ainsi.

Ici, à Santa Cruz do Inambu, nos épouses nous font oublier notre langue. Là-bas à São Pedro (sur le Tiquié), un homme tuyuka s'est marié à sa propre sœur, il a agi correctement : quand on se marie entre Tuyuka, on a un enfant proprement tuyuka !

Dans la maloca, il y avait les *considérations*, on réalisait les danses cérémonielles, c'était ainsi. Dans la grande maison de danse, il y avait un seul chef de maloca (*wimakũ*), un Baya. Ce chef de maloca, de nos jours, c'est le *capitão*, il est comme le chef de maison, qui existait à l'époque, la personne la plus importante. Quand il obtenait de la nourriture, il l'apportait et la disposait au centre de la maloca, et en fin d'après-midi, quand le soleil se couchait, il se saluaient tous et s'asseyaient pour mâcher l'*ipadu*.

Nous, les Tuyuka d'aujourd'hui, ne mâchons plus d'*ipadu*. Comment pourrions-nous offrir une calabasse d'*ipadu*, puisque nous ne plantons plus la coca ?

Au temps de la maloca, le chef de maison, qui était aussi Baya, commandait, organisait les danses avec le *caxiri*, invitait ses épouses et ses belles-filles à préparer le *caxiri*, invitait ses beaux-frères, ses parents, ses frères, et annonçait qu'ils boiraient le *caxiri* jusqu'à la nuit tombée, ainsi il parlait. Ce chef de maison, qui agissait de la sorte, dans l'ancien temps, les Blancs le nommaient cacique, ou Baya.

C'est ainsi que se termine cette histoire.

HISTÓRICO DA COMUNIDADE:

ORIGEM E ATUAL

* TERO TIRO KHA MARU ÑEKA SEMTA SIKATO
 Assim ele messes avôs ^{no início}
 pare nira ka nira ñeka paikaro nixiga
 (são) ele messo avô Paikano ^{morava}
 niwã tiatopare, KHA PEKASã WAMEREHA
 obrigamente ele mame de primo/não
 seorixira niwaka TEROTA, TERO TIGA. KA
 chamavam ^{Por isso} ele
 basere Wamere tipatu seorixirira niwã
~~mame~~ tradicional muito chamavam
 Kã TEROTA TE TIGA KA USA ÑEKA
 Por isso ele messo avô
 paikaro Ano nixikigera ^{sikato pare} Ano boa Ano
 Paikano aqui morava desde início aqui Inambu aqui
 Sarawerima pito nixikigera Kã maru
 "jampé para sacudii" faz morava ele messo
 ÑEKA KA PAIKARO KA BAYA NIGA WISERI
 avô Paikano ele BAYA era casa
 BAYA nixi kuiga TO KA BASAYOSARIKUIGA
 BAYA era aí ele fazia dança
 TO KA niariga SA KATã ANI KA baire
 qí ele morava deles em início ~~mame~~
 maruare Baabere KUSA hõpe ano moãkape
 Menco Babi Tiquié lá aqui de Tiquié
 Kanepaya (KATã) nixigere KATã bobãdekoré
 e Abiyú morava ele chamava/conheciam

(Atiri kuiga) Tihūga buanaka te niri kuige

^{X jez chugau}
ka bare bobolekorokūga ano sarawerima

ele ^{imā mona convida aqui jōgō} " " pito nigasa ani paiketō (ku) To ka buanaka

^{faz manara feikano Ai ele chugau}
tihirāsa ka sikkaponāsa kamari neapo

^{hizem ele entre imāos encontro jantarem}
tihirā tou basayosarikuhya ti ka

^{hizem Ai dançarem}
maloca pairiwi wii niri kuhya, to

^{maloca grande casa manam}
ka Basayosarikuhya, to ka Basayosa

^{ele hizem dança li ele dançarem}
tihirā ka ka To niri rāsa, ka Anopasa

() ^{li mangra} | ele

Adima mosekape patihūga au pai

^{lacha noTiquie veio esse pai}
D. João marcheses buanakarikuige sika auo

" " ^{chugau li}

ti mapera ka atige te tiro opare

^{n osimmo ele, vieram por isso li}
barira kearā nedagarira, ka nedagariri

^{māo quia ele māo acitarem ele " "}
nāya ka auo sarawerima pitoru buanaka

^{alhar ele aqui faz de " "} ^{chugau}
tihūga sa masoka neyutiati keige. Tora

() ^{gente fazemto - Poraí}
kearā neyutiati tihūga (to) kearā sika poua

^{ele dixeram} ^{entre imāos}

02

baa tihigasa andhä apeditapa niato auo
 encontraram aqui na outra terra
 kää pekara waamtiropera niato Tohä colombia
 ele) frances chamavam (colombia
 pe niato hi neaterikeiga ke to tebaanara
 disse trazendo ele
 ti neriäsa auo bakä marü neka
 morava esse velho nome avä
 paikero to diawarikahigi ano saruwerima
 Paikero faleceu aqui no ^{foz} igarapé " "
 pitore to (nikka) neka ke marü neka ke
 lä tem ele memo avä ele
 baya paikero ke kego keurä to boarikahigi
 baya Paikero ele memo ele deixou
 ke to diahigi ke auo saruwerima. }
 ele lä faleceu
 pitore ke diariniäsa marü solwa baya
 depois ^{que} ele faleceu muito irmão maior baya
 diawika hiäsa ke marü neka maruku
 faleceu disse ele memo avä Maru
 yutinakarikiiga auo peresa, auo peresima,
 vero descendo aqui na ^(canis) igarapé peresima
 peresimanihya. To peresima kää tore
 " " lä me igarapé caçca ele gä
 yutinako tihigasika ke Wä keorikuhigi
 chugaram ele tinha como causa de dança
 Basawii kää pekara yemena kää
 maloca ele e Brema / (ingua dele)
 maloca hiä Wäre to ke basayosarikuhigi
 maloca chamam lä ele fazä dança
 / di zim

To ka auia ke sōwēpona nīnare keka
lā ele ele filhas do irmão meu ^{parente}

Wedera nīnare auia māi sōwēse mēare

~~com irmão~~ dele esse nome irmão meu
boyko tīhāre basayarikūyo, basayosa
comprei da Firacem dança

tihēge sika to keare. To Warerina ke
lā māi deu certo

hanakarikeige (au) auore sika, ANIO

para ele meu ai ele mudou me
ditamoāna diasore sika, Itiawī Warotihēye

Ignacy sol na beira de três pedras
(Itiawī Basawiseri Warotihēye)

(maloka itiawī Warotihēye) ^{foram construídas.}

To ka nīnasa (ke^{ka} Niekonio) ke pakowisa
lā morava mãe dele

ke maruke pakowisa nemponayo nīasa
do Marco ^(Kōpō Akemkōwa) e pōia nempona

Dasea yo diarikehūyo, ko diarivāsa

Tukomo morreu depois dele morreu

yo Pako yure Boawāyoko hū Tere

minhe mē me deixou ai mesmo

Kore Wīi pairidēi Doka, To Basawāxe

~~essa~~ ^{ela} casa grande imbuio lá

bota auo pahē Wiserope Kore yahi.

entre
deus

estios ^{entre} ~~entre~~ ^{entre} das mulheres ela ^{enterraram}

te Wīre koahā keā hanakarikehūyo

essa maloca destruíram ela mudaram

base = irmão

ch

(em tempo da mulher do moço Rio José, ele morreu 1 pou de "caram" encontrado) Judith, Takuya do Japão "pilha cabeceira" 2ª mulher

Nirigosa Nemiwapa, Kta Nerosa ti mapoakare
por causa da mulher ^{em tempo} de moço esse adorno
ne tikohirasa, tika mapoaka Mari ñetta
des deram esse adorno ^{(1 pou) de moço avô}
Jeseni yaka, Dapo ni yaka, (Te) / teahem / nimihieya

Te tiafumua tikare hãsa kerã kameri tute
^{assim como fizeram} eles ^{discutiram}
nikuirasa, kameritute, tisa ñauia marã
^{discutiram} meu da ^{para} mãs

Sikepona nire hãsa Inamaka tihã nire

^{moço entre irmãos} mas ele mudou ^{para}
Kuhayi amo Keya tudiresika, Kei marã ñetta
^{meio de jabali} ^{meio avô}
Juse, To Kta nire ^{hãsa} sika, To Kta nireã sika,
^{José} ^{lá} ^{eles moravam}

Oba marã basã kameri tero hẽwã marã
^{Podiam desculpa entre irmãos, mas mesmo}
~~Y~~ bai hã Wedesere Keno, Kta ani marã ñetta
^{discutiram meu irmão menor} ^{ele me mostra avô}
Daponi pekasiã, Kta ani marã ñetta buabi

^{Dapo} ^e ^{Berãlai}
Kameri ña tihira sika, Kãa pepuru sini
^{encontraram e juntaram de novo, eles começaram} ^{cozinha}
Kãa basayasarikuhiya, Basayosa Kãa, To Kãa
ele, ^{fizeram dança} ^{lãã (Eles)}
Kãã Wii soerikuhiya, Kãã Ti Wiresã,
ele ^{quedaram} ^{casa de dança}
Kãa tihã malocaresã, ti basallie Kãã
^{Quemaram} ^{esse} ^{era malocã}

1203

kare Ktū siādagera terotihya, Wapa nio
 para mō makar ^{culpasam}
 tiro puhā ktū siādagera Tero tira ke
 mō queriam makar
 ihia māi ņektarē Beabinirē, ktū siadagera
 mō aū Buabi
 tero tira (ka māi ņektarē,) Ktū Wū
 porisso des
 Soepeo tira, tero himikarē ka māi
~~para~~ ^{consentiam fage} ~~meu~~ ^{mesma} ~~passim~~
 ņekta buabi, Ate basapeti ate maposibarehā
 mana curā buabi, este caixa de calaman
 ate yukupese, ate kamokarehā, ate ņasarehā
 essa banca de chocalho, esses chocalho, esse manacá
 ņepetihiga tipuhā, apexe ņasarepaha aūero
 conseguiu salvar, tidinko Outro que ficou dentro de malaca
 ņepetiwiro, tero hiato yere ņaw tiyakkā
 quatro fudo aconteceu assim, para mim não dá
 yē hai yere to Wariato hiē yē
 meu irmão menor aí não deu certo eu
 tera mana peyuro rini, yē teramona ti
 meu cantado Tompi caxini
 Wedesere ktū, yē penare kamoti,
 fidei / ele e / meu filho imigrasão
 Niņamasoa tiriwū nimiwē hiē sa, to
 Jejuara, dentro da malaca lá
 mariato hiē iminaka nirihiiga aū
 não deu certo Sahu de novo aqui
 Kuyā tecliresa ke hai pato, ņikamokere
 mo mana de jabuti / irmão menor, cinco
 / quinta

* Hsewi = maloca de Jacaré, simples, meio tem quantos

Wiiseri Waliyusa. Torosa ani ^{neu} ñeka
 maloca Jai Lá massa avô
 Atuni ni nirikurirorosa makuma tihirasa
 Antonio que morava lá Subinam
 tiwii, Wiê tirikukiyasa, apewi pairiwii,
 oqueba (outra) coisa outra coisa grande (1a)
 tiwii përiwiga señerosa tihirirasa ^{maloca de Jacaré} Hsewi*
 Um pouco menor
 Kkã hiri Wiisa. Tatipa maniriwii, ^{maloca de Jacaré} ziamakã
 eles Quanto não tem Simple
 makawii nihãhãya, tero himikari Kkã
 maloca era então eles
 tiwii ^{maloca} basa yosa ti hãya, yoawaliyusa, nõkorõ
 Fizeram dança nesta maloca muito tempo quanto
 yosari Kkã toro Kkã nira nihãya, to Kkã
 tempo eles moravam lá lá eles
 Nira seka ani pai (salãyi) eha tihãse
 quando chegaram esse padre chegou " ass. com pai
 Mularã to Warate, ano fe niãamua
 voces não dá certo " aqui mudam ^{masa kiti Kkã}
 Nã Kkã resa ñe yutiati, Kkãre ^(na capela) Kuri
 disse eles e trouxe eles e, rogaram e derrubaram
 Kkãge, ano te petihãyasa cãti Kkã mare
 e ficaram aqui que acabou a maloca eles messes
 ñe Kkãse meã Kkã Babawiseri Kkã Kkeorige
 avãs eles ^{para} casa de dança timbam?
 Sekamokereñ ^{nikk} Wiseri Waliyusa. Sei Wisi seri
 tireram seis malocas " "
 Waliyusa. Te Kkã basawiseri mari ñe Kkãse
 messes avãs

Quem relatava o relato e como eram os cantos?

		basayasariye, Keā basara basarikuhūya, ate
2	quem oferece o dabucun e quem os cumbados?	quando moravam dentro da maloca, faziam essas danças:
		Sete basa, ņasa basa, Wiseri basamo, eunua
		dança de naupa & de manarā de casa // de japū
		basa, ate Keā teirare basora Keā ate
1)		esse cumbado deles quando fazia dabucun para ele, danças:
		Wāte Kauo, ikia, ikikari, basarikuria,
i		dança de 'dabucun' magia para de magia dabucunam
2		Keā hira tiaya, ate yua basa basaliya,
		des disseram yucheta dabucunam
		nipetiro, Keā teirare ate waikera basora,
	tudo cumbados deles quando oferece carne de caça dabucun	
5	ate yuka doka basora, nokoro basayasarikuhūya	
	este frutos silvestres oferece, essas danças des dabucunam	
	marē ņeke semerā, dasia basa, Ate Keā	
	esses aves Dança de camarão também	
	basarikuhūya nipetiro, teā tira to Wariate	
	dabucunam tudo por lugar mais deu certo	
	marē hē, Keā anore yutikumū ņerikuhūya	
i	disseram para cá disseram moravam	
i	ate mariya makarēsa, ņokoa pakaratadi,	
	essa nossa comunidade marro de estrela grande	
ē	ņea ņerikuhū marē berger nika anore	
	grupo que chamavam dessa rio aqui	
ze	ate makarē hira tiaya, auo doka	
	essa comunidade aqui mais pang buko	
i	ņiri dote ņakoa metarā tudi ņiro, hira	
	chamavam marro de estrela pequena disseram	
ukusu	tiaya, marē mekatigapereha (tereha)	
ās	mês (a parte de) hoje	

tekare maserianiamukerã, Nasiria marã
mingsuim conhelita mais pena messes
panare biru nirira niwã hi Wecheria
filhas mingsuim cantou o nome deus leyparesã.

mea marã terora, Tero tira keã
Sagradas
nokoro niira niwã, te tegusa anore

yeti kumma, kãrora toresokã basayosariwã
derida ulhima dõmea

niturawisa, tiwi auo kaya dõatiresa

tiwã dõhã, kãrora anoresa p. João
ta malaca ulhima malaca

hãkusa] maka kurikkuiga auoresa
Padre
vilho Inuixa pra cá

birora] meka tigãpessa marã niadarore

tege, kãrã Tero tirira niwã pãihara, kãrã pãihã
atã hoje nãs moramõs aqui

kãrãro nã terõpãhã atã maka (niarõ)

mariya maka, Tero tige ke nokoro

nirõ niãrã masã, Ani ya sõwã

kã pasika kã, Topera ya, peruri
Essã mem inãmõ maion

peta para ya masokoa pãrio 1958. nirõ
frãmbisã lá eu porto de
Cariga "elã" eu mĩdã" me ano 1958.

Iniawê, ti toae ya oparira tiwê uêi
 Nessa é pareca que eles era maloca
 Soerikawa hiwô pakokâ tekama
 quemnam disse imita meie
 Nitê neiro niwêe aũero masicetâ
 ninguém lembra bem o ano
 aũero masirê tekama nitê neiro
 Nitê. mil 1960 neĩsa, anore kãã
 Ano 1960 aqui, eles
 makã kurikurira niwê, atĩ makarêse
 comunidade Fundaram menca comunidade
 hiro marê Mekãtipera (M) sikêye wiseri
 nós atĩ hãã morávamos em casas separadas
 niadarêse, sikatopere ya wĩnti ni
 Na imicio eu qão aũe
 nãrê ôsikato matiro niri kemilwêke
 visão m subida de parte morar
 pakamii, kee burusotoarera buger
 meu pai em cima da casa dele morar
 imidio, burusotoarera ñã, aũo kaamãkiwii
 Emilio mais para cima João aqui ficou capela
 meilwê, anogara sika buwii, anora
 de karamã esse lado uma escola do lado
 marê ñeker arike, aũo tobuaropera marê
 moro aũe Enrique Mais para baixo moro
 ñeker deipo Ileseni, kee makã masimiano meua,
 aũe dupo Jexi com Filho dele Masimiano
 niri aũo tobuarogãpere marê buger Echu.
 mais para baixo moro tio Eduardo.

To buaropere Masami nire Kumiwaka,
 meus pai buro Masami (Mandhu) morava
 nokorora Kta nire Kumiwaka terora
 se ele moravam
 Kta sika pono puya nokorora nirekuwa
 se imães moravam
 nokerã, nirekulya, sikkamokene pua nira
 6 familias
 nire kuhayaka terora. Meka tegãpuresa
 || Ate hoje
 Kta mari paksesemta Kta tero tinira
 messas pais ele filhas
 pono pehãsa mari mekatigãpuresa
 dele mas ate hoje
 ate merã wiiseri ni tihãrasa mari (ãperã)
 sempre moramos larã separadã como considerãdo
 hiro Wahãmiarãsa terora, ya sollã,
 corãdo outros pehãos meu imão maior
 ya hai, hira marere manimãto terora,
 menor ninguém considerã mais
 hirosa sika pono nimipakarãsa kameri
 se 1 filho (sã itãma) moravam amava
 ñari miamari terora, Kta mari paksesemta
 ninguém foi visitar ele messas pais
 pehã hira rira niwã mari paksesemta,
 mãe moravam assim messas pais
 nira rira niwã pairiwii yosarãpahã,
 quando moravam ora medãca
 Kta Waka Karira (niwã) (me) Nimiwaka
 ele davãam bom dia

12 → hoje ninguém reuniram mais para compãtilhar as cemitas, apesar de amar-se como irmãos

Terora. Anore maru Wākasatira maru

Aqui ^{nessa} ^{centro} ^{comunitário} ^{ninguém} ^{da}
Wakāima ^{ya} ^{hai}, ^{sōwā}, ^{ya} ^{huibō}, ^{Wākainu}
^{bem} ^{dia} ^{meu} ^{irmão} ^{menor} / ^{maior} ^{minha} ^{centrada}

Sōmakki maru hirimiamaru terora.

Filho de irmão maior ^{ninguém} ^{fala} ^{mais}

Diamakurā maru sati ekonua, Te tira

Então Diato ^{sem} ^{falar} ^{hoje} ^{dia} ^{Por} ^{isso}

marisa, maru Wedesere Akobora hira

^{mós} ^{nessa} ^{fala} ^{esquecemos}
Wa, Tero hira niwā, Kkū maru paktusamua

Assim que moravam antigamente ^{nesses} ^{país}
Tero tigi ya maru, Tero Wedea hira

Assim ^{eu} ^{estou} ^{igualmente} ^{para} ^{voce(s)}

ai) Tiaxu, mekatigā peresa maru Kkū ponapākāra

at) Até hoje ^{mós} ^{filhos} ^{deles}

ano pāramakagā niwāresa sēkaromua nirinera,

^{aqui} ^{pequena} ^{comunidade} ^{junior} ^{fratrilizantes}

ano pero tamabate, tēhira maru

^{nasceram} ^e ^{separaram} ^{mesmo} ^{admit} ^{nessas} ^{casas}

eu) Okkawatikamūra (niwā) nīmia ^{maru} ^{pero}

uma ^{moramos}
terora, anore kee maru sōwē, ^{ani} ^{paikero}

^{aqui} ^{de} ^{nessa} ^{irmão} ^{maior} ^{neto} ^{de} ^{Pakura}
pārami niniika, Kkū sēkeme niniika

^e ^{ele} ^{também} ^{não} ^{estava} ^{sozinho}

Kkū, ate kā paio Wedesere nia tēo peha.

^{essa} ^{também} ^{cont} ^é ^{uma} ^{longa} ^{história}

Kkū ani maru sōwēkā, Kkū maru sōwē

pesar

esse tipo de coisa já existe desde a origem do homem dele

berabikā, kei ani paikero paramikā,

kei kā sikkeme nimuili, kei yawedera
inmeio dele

kei mekeshumito poto opa, kei pare
foi com avô dele foi lá no Tiquit
nirope waha, e hāpē sika kei solke
entre inmeio dele

kei pēara nērikemiwahi, kei kā
moravam ainda 2 inmeio dele

kei (koawa) koahā wawā timiyaka tōre.
também deixei

bera kasa, apetora bera hēwii, ya (sika ^{é o vest} ^{masoko} ^{serimho})
Aí ele ficou as vezes ele falou como ~~se~~ serimho

nēriker bera, ya sika nigaya, hē wākerā
até agora está morando serimho

ya ke hēwā, ya yawedera kitaga solke,
dentre inmeio dele inmeio maior

ya hira nimēwā, ayo bera tihikā, metapara
considerava Aí assim fizeram inmeio

(hu) tero hitoario nūwa hē wākerā ya,
← já existia assim que eu penso

hēwii. Teio hia hiropeha, mari masokoa
Toda laibos

berikerē tero hia, mihakā tuōñatema.
é assim vale também para

ya mare boeri hēririro para niatā
eu falei para você de manter

tero dike hia, ania ya wedera mari
esse mais inmeio

hira tiaya, ate ditirika, to siropere
 esteu dizendo que não vai semir depois
 ate petirika, mari tero ~~Ma~~keri kichito
 nunea vai acabar mas pensemos para sempre
 hira niato, hira wakerto, hira, nokoro sira
 fican assim assim vai acontecer quanto tempo
 pero sa kha ate nokoro wiseri seropere
 eles são depois da maloca
 Mari auo nira mausa terora, seis maloka
 mas estamos aqui depois de seis maloca
 Siropere nokoro nira, kha poua pahasa,
 filhas do
 ka paikeroni boarisiropere, ani solwa
 Paikero emamei nesse jamão maior
 tero niawli sika, ani kha pakemi paikero
 falou assim
 boarisiropere, kha auo yasanuseu yatiatirasa
 eles ficaram permanecendo lá
 hi miawli terora, ano wapeduka, ano
 nesse lugar * nesse do lugar sagrado
 masakaratara, kha yasanuseu yatiatihya
 lugar de flautas sagrada (depois de Marco deyer)
 kha mari solwa semda, kha konepaua
 nesse jamão maior sítio sagrado
 kha hira, te tira kha solwa hira
 Considerava como jamão maior
 niwli nrahā, tero ti auo niada mari
 aí de (Marco) chamai eles puer
 hi, ka sika, sika poua neo tirira
 morar aqui; reunidos como irmãos

⊗ Filho do Paikero = Paikero

Ano (nia) nimia mari ^{busca} ano keo dokaparo
 aqui moramos aqui nós Tupyka
Keo Sigera bu doka makara ^{3ª geração} Keo hira niku,
 — 3ª geração nós estamos aqui
Keo nirame nia Tiatopereha ^{nos} mari pakusemua,
 não é pessoa qualquer Amigavelmente nossas pais
mena, Keo pakusemua, mena nira peha, kionira ^{eram} ma
niero nimia hira tiaya, Keo paikero paramera,
Ke buabi paramera, Dapo paramera,
mari nimia mari terora, Keo mari pakusemua
peha kionira nira ya, Wiseri basamo Wedese,
Keo pena kamoati, ate yepari Keo,
basamo Keo, basere Kera, Tiera pena
Niwa tira peha, meka tigã pere mari
pa keusemua boariseo, mari tero wa
tira peha, niku tirapeha mari yepanarip
mari teonipeteha Keo tirapeha pere, hira tiaya
pero Wisero teoniamikara, mari kuopeteha
 um sentia dificuldade mesmo assim tem sentimento, e tem tudo

	marikā. Terora hiritō ya Wedera māa
	mās Assimpoé meu irmão seu
	tuonari. Keoro Wedego Wederegari yti.
	pinicamento Falei certo
ua,	Biro nirira niwē marē hēra tiaya
	Assim que nós somos nós
rā ma	Te tera marē mekatigā peresa biro nire
	nós hoje assim
ra,	Ketamiamarē terora, biro pekasa beirikori
	nós moramos/vivemos Tempo dos Brancos
	Nirisa, marisa sikene wiseri ni, tera
	nós moramos, casas reparadas, mesmo
uua	benikara sika pena ni, (kamari wēpa)
	assim amamos como irmão só cada um <u>uma</u>
lese,	ti miamarē terora, to sira sika, marē
am	depois
	sika, to sira sika te nokoro sira per sika
	depois de quantos anos
	te pēe kemio nokoro nire nihēxa te maloca
ly	essa maloca
	petirato hēra tiaya, auo perchā sika
	timpa acabado não teve mais outra
	maloca maniriro niwē. Tera benimakari
	maloca mesmo assim
iarip	Sika, marē karuga seōrepa sika auo
io	nós lembramos
tiaya	ya makā Professor niritopa sika marē
	Tempo do meu afilhado Professor nós pensamos em
tiā	sika tiada sika, maloca keōrepa pena
o	Constaria uma maloca, como nossos antepassados

37:25

niika, hē 2008, sika wii tēnamiua māi sika

em 2008 construção uma maloca

māi basera aīoro tēnase menie

nōs mermos nō sabemas cuidar bem

te wika kapari kōmari pēsaia tiwē

sō deusa h anes

marie Bockodiamiweto terora

apodrecer

te tira māi nekā tigāpāwhā māiā

Agona māo existe mais

hirā tiaya, māi māi miato terora

Nōs māo vamos moda

te tira to siwmaua sika tere kōmōnako

depois disso vamos apontar

sika wii sika pēwīgā māiē tēkare

construa uma maloca mas construa

aīu boko hē hirōnia Usā māi, yterēhā

ham pensamos sabe

hēro hē wākuga aīorē, duo atī

assim que eu pensei aqui

māi pakasemua kāā sīgēgemakeñe

nesses peis des no início

ye nōkōrō masiga. [māpe tuōnātā

eu conheço São Isso como vocês pensam

ousapārite, ō ye kōro Wedegarite

falta ainda? Eu falei certo

mōrē ye Wedegari māi tuōnari

onde eu falei de falar alguma coisa

kōro nigari, duo māiē yapakatēhixā

está certo? aqui termina

80

20

sa

yere ya wedesere awo nokoa yapa
 kutua, awo mari pakasuma kua
 nirere, opa kua sikato nakama tiripa
 desde lá onde ele morava é
 mari wedeseta paio niro tiki,
 longa história para contar
 paio warotiku. Tero bia toha paio
 Waro tiku, Tero birero nilla nokoa

2

nia. Considerações dentro da mulher
e agora

• Anore sika kua to kua awo samuwa
 aqui ele morava no samuwa
 pito, awo wapeduka ni kua mari
 pito wapeduka ele mossos
 pakasuma kua namiatira masokala
 pais mulheres dele São de
 kua apemasoka namia nirira niniwaka
 outros filhos
 terora, kua mari vekasuma peha
 ele mossos avós
 kua Dokapua, ki diata yukuro
 São Tuzuka ele Diata yukuro
 paramera, kua poro paramera, paó
 neto neto de Poró neto de
 paramera, Biabi paramera, nikiyaka
 paó neto de Biabi São de

hixa

genealogia?

terora, ka aui paikuro paramerã
melos de Paikuro
kaõ nihya, kaõ tiwipere, kaõ tiwi
eles são dentro da casa
Basawí dokapere nira kaõ namia tiri
dentro da maloca

masoka apemasoka namia nihya, ka
mulheres de outras tribos

marã terora himiamarã tiatopere kaõ
Nós dissemos isso mesmo antigamente eles

wedrapera kaõ kuomatirã wedreata
Cunhadas/tios/sogras consideração contar sobre isso

paio waro tikka terora, kaõ
é longa história eles

Namiakerurã nimivãka terora
Casavam

Dasea namia, nerupana namia, (hã)
mulheres Tukana da merupã

himisitiko pana namia, Bara namia,
da mimisifi Mulheres Barã

Kamoperi pana namia, Wina namia,
da Kamoperi Desama

kaõ namokaturã niwãka terora,
eles casavam (1) essas mulheres

ka marã ñekani. Dapani ka Juseñihã
mossa avã Dupo Jorã

Winayo namokaturã (niwãka) ñekaniwãka
4 mulheres Desama (arou)

terora, ka marã ñeke Buabinihã
mossa avã Buahi

mirikopomā de Akanikua

marukunihā Dasea niko pepomā /
Cesarem e Takama da mirikopomā
nemoketari komiwika teroro, kua
ele,

nokoro kua nemoketaria niniwakā
cesarem e essas mulheres
terora, te tira kua sa tiwē doka patesa

por isso ele dentro da casa
pelo atopeo nio piro, kua tira niwā
como hoje ele cuidavam

kua hā, anew / p. kamei padleora niwira
(considerava hom) (respeitava)

niwā, tia topeo se wē hūga makore sōmakō,
Antigamente, filha de irmão orçiao, considerava sōmakō

haiyo hēgo makore yubaiho, ^{haiyo} kamei kua
Filha de irmã menor considerava yubaiho makō, assim que ele

padleora niwā terora, kua pekasa yemense
respeitava e a palavra lo Branco

kua hirerahā, kua Dasea, kua ika saora
ele disseram ele Takama consideração

hira tiya, Wakemā sōmakō, ~~na~~ Wakemā
dele hom dia sōmahā hom dia

sōmakā kua hira niniwakā terora,
sōmahā assim que ele consideravam

hā Nemiopekā terora, Wakema sōwē,
mulheres também (consideravam) hom dia irmão

Wakema Baga, makema Baga, pakaka
hom dia tio, tia avā

hira niniwakā terora, maipaha nekategā
consideravam mās hoje

paxa niriaca terora, maru hira Kamei
 não é assim, nós achamos graça
 buihāsa, teatope nira yehā Kūorikahā,
 (consideração de antigamente não temer mais nada
 tero hira marirē, te. tira Kūāsa, apemasoka
 Por isso de outro tribo
 Nemia dikā, Kā nemohterera, niniwakā
 mulheres e casaram
 terora, Kā pekasaye menape hiralā,
 na Jala do Branco e
 terora Kūāya (parentesco), Kā sōmā makorē,
 dizem parentesco minha sobrinha
 Sō makō, Kā baiyo makorē, ya baiyo
 minha sobrinha
 Makō, Dasea yo nigō, ko pekā terora,
 Takama considerava assim
 Wākati pe mekāsā, hira niro terora,
 Bom dia tio (sogra)
 Kā Dasea Kā hira Wākati mee, makeima
 Takama diz bom dia tio bom dia
 buga, bugo, magō Wākati hira niwā
 tio tia tia
 terora, mekatigarē maru pekasayedikee
 hoje em dia mas consideramos como Branco
 Wāhā marirē terora, Wākē titio (a),
 bom dia tio
 marirē posadogoro teato terora, tora nia
 nos estamos encurando nesse consideração esta
 Keoro, Maru pakusemitta Wedeserero
 Certo. Nossos pais Jalam

torania, mari mekati gā pei karesā,

isso mesmo, mas hoje em dia também temes
torā kaohā. mia mari terora, mari kaō

umas considerações mas

pona pahāsa, mari ka^{au} paikeero paramerā,

Filhos deles mas mães do Paikero

ka^{au} paikeero paramerā, aui Buabi paramerā,

de Paipo de Buabi

mari todikei kaohā, mekatigapereese, mari

mas temes só umas considerações mas

atigo ya hemiatiri masoko daseayo

essa minha mulher Tukana

Kumaroponayo ninuyoko terora, ka^{au} ya

clã Kamanapenā mulher do

bai aramado nemo kō daseayo kamoperi

meu irmão menor Armando Tukana Romopipenā

ponayo, ka^{au} ya makō nemo, kō

mulher do meu afilhado

daseayo yiarayo ninuyoko, ka^{au} mari

Tukana clã Yiarayo

Sowē nemo Buabi nemo Winayo ninuyoko

mulher do Vicente Desano

terora, ka^{au} mari Sowē nemo Nērigoka kō diarigoka

irmão maior mulher Firadea

Barayo niri kamiwoko terora, kō aui

Barā do Francisco

Sowē nemo, kō daseayo kamoperi ponayo

mulher do Francisco Tukana Romopipenā

Niniwoko terora, biru mekatigapereese

hoje

te nitoa hiwi anikā hira tiaya
 hoje ainda existe
 mekatigā hira ti kamesekā, ōpeere kaā
 agora viajar para lá eles
 ania marē baera Ntunia pesa para kaā
 uma (mulher) ^{Filha} do mossa irumāo menor Tayaka de S. Pedro
 niro peere, kaā basa, kaā dokapwara basa
 eles mesmos já casaram próprio Tayaka
 Namo kata doayak hiwisa, te tira mtiā, deo tira
 disse Por isso vocês não tem
 tou ~~matã~~ moya to marirē, ya bai, ya bai,
 mossa irumāo menor inma
 bairo, sōlwa, ya ~~matã~~ Ntunia mako, hira
 menor Sebulha
 nore mtiā mōe Piwi, masē. Pekasaye dikā
 essa consideração vocês não tem A Jito do Branco
 marē ve petiwake marē terora, te tira
 mēs já pegamos
 marē Mekatigāpeere, kaā kaāka tore mtiā
 mēs hoje em dia eles Vejo com
 Nirono masoka namiarē Namokatei hiwō
 quais mulheres casam?
 ka anorē. Ktō anorē dasea Ntunia, Winantunia,
 - Aqui mulheres Takana, Desana
 bara namia namokatta hiwa ktō, te
 Beruā Dão mōssas mulheres, fulei para ele
 tigei ya poto blagei yare señawē, te deo
 quando chegou minha casa ele perguntou
 tio, atio mti maktanimo, Nirono masoko
 de que kubo é sua moia?

ni. hūwē yāre, Wai~~ta~~ mako niyo hūwē
 ela é Pina Tapuya
 Kārē, Koye Wedese ko hūwē, Wedeseriyō
 ela ^{no} fala a lingua dela
 hūwē Kārē, hio ko tuoyo, tigo pehā hūwē
 mas ela entende mas ela
 Kārē, Daseayere Wedeseite hūwē, Wedeseyo
 fala Tukano
 tia terehā hūwē. Kārē, ko manamena Wedeseyo
 quando fala / manko dela
 hā pekasa yedika Wedeseyo hūwē Kārē.
 fala sé português
 Te tira Kārē mariyere~~ta~~, cultura, mariye
 por isso messer cultura messer
 indiomare, a lingua tuyuka, mari perde
 idioma lingua tuyuka mas queremos
 dogara tia, māā pekeratia hūwē, māi
 perder Vocês estão perdendo disse
 akobora tika māi Kārē Nātā, māi teru
 nós estamos esquecendo como de está vendo estamos
 Dtera tigu māi terora, principalmente
 deixando de lado
 ia, Daseaye sepetu samiatō terora. māi pehā
 entre sé a lingua Tukana Nós
 sika mariyere, Kārē ania yā ponau
 messer lingua messer filhos
 tere hūwē, māi ponau māye Wedesei. hūwē,
 disse Teus filhos falam a lingua de vocer?
 Wedeseya yā menā hira hā hūwē Kārē,
 ele fala quando fala comigo

Kiti dikti hira kiti pakoye wedeseya hira,
quando falou entre eles, falou só língua Tukano
De tira mto tero hira kiti hira,

Como vocês vivem assim
opera wedeseri to obaya hira mase
outro mais fala

Okapuarayere, te tira mto yere eta deriboke,
a língua tucano. Vocês mais podem deixar a língua
hira, terora hira hira kiti, hira mto
de vocês é assim mesmo. entre mais

Kameri tukano, hira kiti, te tira mase
escuta disse ele por isso mais

ate mariya indiana, cultura, poterimarayere
nessa idioma, cultura, poder do índio

Dukimasiro, dentro da maloca da mase
mas esquecer dentro da maloca

poterimakara mase indio nirote mase,
mas indio

tero hira tero, tero hira kiti masiro
assim mas vivemos

mase ou malokare, ano mase namia tite
dentro da maloca aqui essas mulheres

masokape, namite hira nira mase, toha,
estão errando / Fracassando massa língua

→ tore ya kiti AKobriga hira kiti.

To ka sa Pedro, ka yawedo namokitaga
Pom S. Pedro de serar e a própria imã
to keoro nira tika hira nira ya
ai está certo

preehã, dokapuarayo, ^{nimmokate} ~~do nimmokate~~,
 Quando casa Tuyuka ^{o Tuyuka} ~~o Tuyuka~~ ^{o próprio dokapuaru Maloca,}
 dokapuarayo ^{manuka} ~~nimmokate~~ ^{nimmokate} teru niulle
 vai Scia próprio Tuyuka
 tohã, ^{que} Maloca makawre, te basawiseri
 dentro da maloca existia danga
 Atakarora makayera ka señarohã hie
 e considerações só isso.
 niulle, ya nokora masigã torehãsa.
 acabou
 Tojahã sika aui ka, kaã hãro soka, kaã
 Aí de disse
 xe tiuli paiuwi basawã dokare, kaã (nã) nãã sika
 casa te danga dentro
 kaã sikkara, kaã wimaka kaorera nimmikã
 sã timba um cano da maloca
 terora baya kaã hãga, ka wimakte mekatigã
 baya esse chefe de casa hoje em dia
 marã capitão kaoro hãro ka nigã, nigã
 é mesmo capitão como existia naquele tempo
 nimmikã terora, ka sikkara, hainã basoka, P
 Só ele que é importante
 kaãre no yareno newitiati, ^{dele} yare sãro ya,
 para eles quando consegue comida ele faz o dentro / no meio ^{da maloca}
 namika kaãre nãiohã, kaã patu yarirapãã,
 quando a tarde ele dizia hoje noite, eles comiam ipadu
 marã dokapuarapuha patu yari miulla marã
 mãs Tuyuka mãs comemos mais ipadu
 terora, aui apikasoka, mariya Wedei paniri

* masoka dasaripe patu yamiaWikkō terora,

No marū kamari patu soko yai marū
onde que nós vamos dar aida de padu entre nós?
Momiamaarū terora, te tira kōō sikkā,
māo tem mada. Por isso ele sorriho
te kōō Wimakē kōō bayara sika, kōōō sōoni,
dopo da caixa que era bayā. Ele comandāre
kōōō ~~basā~~, sōō basā, no peyuro siniri barikore
dangē. Tamen caxini

hio wakuto, yai namiatiri masoka, yai
aninm vci aconteca mimhos esperas

Makantamosa namia, māō huare te sinirē,
moras. Vocēs que vão fazer

peyuro te sepo tiya yai tūarā, yaledeare,

Caxini e prepare, comida mēes combadas parentes

yai bairare, peyuro oko sōō sinī hānio,

immāos. Deme caxini eu vou tomar até

ti detiaya. hi wodecēre niniwāikā terora,

akandēer assim ele falou

Kōō tero tirē kōō sika, kōō tiōtopere

como ele fazia assim antigamente

pekasa yemera hāra kōōō cacique, ou

o língua do branco chamēra cacique ou

Bayā hāra niniwāikā terora, kōō.

Bayā

pekasāperhā cacique, māō perhā

bayā nikiikāterora, wii maku, pāiri wī

Annexe 2 : Tableaux récapitulatifs des festivités tuyuka

Tableau 37 : calendrier des fêtes

Date	Type de fête ou cérémonie	Lieu	Performance réalisée	Echanges et substances consommées	Participants	Durée
13 dec 2015	Dabucuri en l'honneur des dirigeants de la FOIRN	Maloca de la FOIRN, São Gabriel da Cachoeira	Danse <i>yukw basa</i> avec performance féminine individuelle (<i>ywgo</i>) ; rondes de cariço.	Offrande de produits des jardins. Bière de manioc ?	Danseurs de la communauté Puerto Colombia, membres de la FOIRN, public amérindien et non amérindien de diverses ethnies (notamment Tukano, Tariano et Wanano).	Un après-midi
6 mars 2016	Dabucuri en l'honneur des dirigeants de la FUNAI	Siège de l'association AEITUM, São Gabriel da Cachoeira	Danse <i>yukw basa</i> avec performance féminine individuelle (<i>ywgo</i>) ; jeu des flûtes japurutu, rondes de cariço, chants féminins <i>hande hande</i> .	Offrande de produits des jardins. Bière de manioc	Danseurs de la communauté Puerto Colombia, membres de la FUNAI, public amérindien et non amérindien de diverses ethnies	Une journée
20 mars 2016	Caxiri chez José	São Pedro (haut Tiquié)	Boisson et plaisanteries	Bière de manioc	Hommes et femmes, Tuyuka, Tukano et Yebamasã de São Pedro	Une demi-journée
27 mars 2016	Caxiri chez Orlando	São Pedro (haut Tiquié)	Boisson et plaisanteries	Nourriture (gibier, nourriture « des Blancs » et	Hommes et femmes, Tuyuka, Tukano et Yebamasã,	Une demi-journée

				bière de manioc	agronome de l'ISA	
10 avril 2016	Caxiri chez Marcos	São Pedro (haut Tiquié)	Boisson et plaisanteries	Bière de manioc	Hommes et femmes, Tuyuka, Tukano et Yebamasã de São Pedro	Une demi-journée
16 et 17 avril 2016	Caxiri chez Orlando	São Pedro (haut Tiquié)	Boisson et plaisanteries	Bière de manioc	Hommes et femmes, Tuyuka, Tukano et Yebamasã de São Pedro	Deux demi-journées
17 avril 2016	Caxiri chez Geraldino	São Pedro (haut Tiquié)	Boisson et plaisanteries	Bière de manioc	Hommes et femmes, Tuyuka, Tukano et Yebamasã de São Pedro	Une demi-journée
19 avril 2016	Dabucuri pour le jour de l'Indien	Cachoeira Comprida (haut Tiquié)	Jeux traditionnels pour les enfants. Danse avec flûtes <i>mawaco</i> ; ronde de cariço.	Offrande de fruits sylvestres (urapixuna)	Tuyuka de la communauté de Cachoeira Comprida, invités Tuyuka et Yebamasã de São Pedro et Hupdah	Une journée
22 avril 2016	Wayuri pour la construction de la « casa de apoio »	São Pedro (haut Tiquié)	Travail communautaire, boisson chez Adão, danse forró le soir dans la maison de danse.	Bière de manioc, warapo	Hommes et femmes, Tuyuka, Tukano et Yebamasã de São Pedro	Une journée
29-30 avril 2016	Dabucuri avec Jurupari	Bella Vista (caño Abiyu, haut Tiquié Colombien)	Premier jour : Danse <i>kapiwaya</i> , performance des instruments sacrés (trompettes), rondes de cariço, chants féminins <i>hande hande</i> . Deuxième jour : forró.	Offrande de fruits sylvestres (açai)	Tuyuka et Bara de la communauté de Bella Vista, Tuyuka de la communauté de Trindad, Tuyuka et Yebamasã de São Pedro	Deux jours

8 mai 2016	Fête des mères	Santa Cruz do Inambu/Melo Franco (haut Papuri)	Danse forró, remise des cadeaux (marchandises) aux femmes ; mini-dabucuri de poisson boucané avec discours cérémoniel.	Offrande de marchandises et de poisson aux femmes	Tuyuka de Santa Cruz, Tukano et Desana de Melo Franco	Deux jours
11-13 mai 2016	Fête Patronale (Nossa Senhora de Fatima)	Puerto Esperanza (rio Inambu, haut Papuri colombien)	Ouverture : musique et histoires drôles. Clôture : Danse forró et rondes de cariço intercalées.	Bière de manioc, nourriture (produits des jardins et « nourriture des Blancs »)	Tuyuka, Tukano et Bara des communautés de Puerto Esperanza, Belen, Santa Cruz do Inambu, São Miguel, Melo Franco, Puerto Ibacaba.	Trois jours
25 mai 2016	Fête d'anniversaire et élection du nouveau capitão	Santa Cruz do Inambu (haut Papuri)	Danse forró et rondes de cariço intercalées.	Bière de manioc	Hommes tuyuka et femmes tukano de Santa Cruz	Un jour et demi
4 juin 2016	Fête des pères	Bella Vista (caño Abiyu, haut Tiquié colombien)	Danse forró et rondes de cariço intercalées.	?	Tuyuka et Bara de la communauté de Bella Vista	Un ou deux jours
9 juin 2016	Wayuri chez Zé Maria	São Pedro (haut Tiquié)	Danse forró et rondes de cariço mimées, chants kapiwaya sans chorégraphie.	Bière de manioc	Tuyuka et Yebamasã de São Pedro.	Une journée
10 juin 2016	Wayuri chez João Fernandes/ Fête patronale de Caruru	São Pedro (haut Tiquié), maison de l'hôte et extérieur de la communauté	Animation festive des jeunes participant à la fête patronale.	Bière de manioc, boisson distillée	Tuyuka et Yebamasã de São Pedro.	Une journée

11-12 juin 2016	Dabucuri avec Jurupari	Cachoeira Comprida (haut Tiquié)	Danse <i>wasõ basa</i> , performance des instruments sacrés (trompettes et flûtes), rondes de cariço.	Offrande de fruits sylvestres (fruits des palmiers açai et buriti)	Tuyuka et Yebamasã de São Pedro, Tuyuka de Cachoeira Comprida et Fronteira	Un jour et demi.
17-18 juin 2017	Fête patronale (Sagrado Coração)	Caruru Cachoeira (haut Tiquié)	Danse forró et rondes de cariço intercalées.	Bière de manioc, boissons distillées, offrandes du mat	São Pedro (Tuy, Yb.), Cachoeira Comprida (Tuy), Jabuti Cachoeira (Tk.), Pari Cachoeira (Tk.), São João (Desana - Hupdah)	Deux jours
21 juin 2017	Wayuri chez Geraldino	São Pedro (haut Tiquié)	Travail de débroussaillage, boisson et plaisanteries.	Quinhãpira, bière de manioc, boissons distillées	Tuyuka de São Pedro, Tukano de Pari-Cachoeira, Hupdah de Buriti Cachoeira.	Une demi-journée
22-29 juin 2017	Fête patronale de São Pedro	São Pedro (haut Tiquié)	Ouverture : Forró ; « noitadas » : histoires drôles et jeux. Clôture : Messe, mariages et baptêmes, Forró et musiques colombiennes.	Bière de manioc, nourriture (produits des jardins et « nourriture des Blancs »)	São Pedro (Tuy, Yb), Cachoeira Comprida (Tuy), Trindad (Tuy), Bella Vista (Tuy, Bara), Pari-Cachoeira (Tuk), San Miguel (Barasana), Akarikwara (Tk)	Huit jours
9 juillet 2017	Wayuri chez Renato	Asunção do igarapé Onça (haut Tiquié), jardin et maison du père de Renato	Journée : travail collectif, soirée : danse Forró.	Quinhãpira, bière de manioc	Hommes tuyuka et femmes tukano de la communauté.	Une journée

13-14 juillet 2017	Dabucuri avec Jurupari	São Pedro (haut Tiquié)	Danse <i>wanari</i> , performance des instruments sacrés (trompettes), rondes de cariço.	Offrande de fruits de palmiers buriti (<i>ñee</i>) et açai sylvestre (<i>mipi</i>)	Tuyuka et Yebamasã de São Pedro, Tuyuka de Bella Vista, Tukano de Pari Cachoeira et Jabuti Cachoeira, Hupdah de Buriti Cachoeira.	Deux jours
23 juillet 2017	Caxiri chez Adão	São Pedro (haut Tiquié), maison de l'hôte et maloca	Boisson et plaisanteries.	Bière de manioc, warapo	Tuyuka et Yebamasã de São Pedro.	Une journée
27 juillet 2017	Fête de danse traditionnelle pour clôture du PGTA	São Pedro (haut Tiquié)	Danse <i>hiãbasa</i> , rondes de cariço.	Bière de manioc, boisson distillée	Tuyuka et Yebamasã de São Pedro, Tuyuka de Bella Vista, Tukano de Jabuti Cachoeira.	Une journée
11 août 2017	Fête des pères	São Pedro (haut Tiquié), école et maloca	Mini dabucuri, chants des enfants, Danse Forró.	Offrande de poisson boucané aux hommes	Tuyuka et Yebamasã de São Pedro, femmes Tukano et Bará.	Une journée
1^{er} - 3 septembre 2017	Fête d'anniversaire	San José de Viña (caño Viña, haut Papuri colombien)	Chant d'anniversaire, danse Forró, chant féminin <i>hande hande</i> .	Bière de manioc	Tukano et Desana de San José de Viña, Tuyuka de Santa Cruz.	Trois jours
21 septembre 2017	Dabucuri	Santa Cruz do Inambu, palhoça (haut Papuri)	Danse <i>yua basa</i> , rondes de cariço, performances féminines de la <i>yugo</i> et <i>hande hande</i> .	Offrande de poisson boucané aux affins tukano (São Miguel)	Tuyuka de Santa Cruz, Tukano de São Miguel.	Un jour et demi.

Tableau 38 : types de fêtes et fréquence

Caxiri ou wayuri privé	Caxiri ou wayuri Communautaire	Fête Patronale	Dabucuri	Dabucuri avec Jurupari	Total
10	6	3	3/5	3	27/11 mois (25/8 mois)

Tableau 39 : aperçu des types de fêtes et rituels

Type de fête/rituel	<i>Caxiri</i> ou <i>wayuri</i> privé	<i>Caxiri</i> ou <i>wayuri</i> communautaire	Fête Patronale	Fête de danse traditionnelle/ <i>Dabucuri</i> (<i>basamori</i>)	<i>Dabucuri</i> avec <i>Jurupari</i> (<i>masãkurawi</i>)
Motif/occasion	Date religieuse hors fête patronale (Pâques, Dimanche des Rameaux) ; « simple occasion de boire », travail collectif (<i>wayuri</i>).	Anniversaire, fête des mères/des pères, date importante du calendrier national ou religieux hors fête patronale (Noel, jour de l’an, jour de l’indépendance du Brésil) ; travail collectif communautaire (<i>wayuri</i>)	Jour du Saint Patron.	Date du calendrier « chamanique » (lié aux constellations au cycle des saisons et aux cycles agricoles et non humain) ; date choisie pour faire une offrande à un groupe voisin, en retour ou non d’un <i>dabucuri</i> passé ; date du calendrier civil (jour de l’an, jour de l’Indien), associatif, de l’école ou d’événements comme le PGTA.	Date du calendrier « chamanique » (lié aux constellations, au cycles vitaux humains, au cycle des saisons et aux cycles agricoles et non-humains).
Lieu	Maison de l’hôte.	Maison de danse (<i>basawi</i>) ou centre communautaire (<i>palhoça</i>).	Maison de danse (<i>basawi</i>) ou centre communautaire (<i>palhoça</i>) pour la fête d’ouverture et de clôture. Terrain de sport pour le tournoi sportif.	Maison de danse (<i>basawi</i>) ou centre communautaire (<i>palhoça</i>).	Maison de danse (<i>basawi</i>).
Durée	Une demi-journée.	Une journée ou plus.	De 3 jours à une semaine.	1 ou 2 jours.	2 à 3 jours.

Participants	Une partie du groupe local, avec éventuellement des invités de groupes locaux voisins.	Le groupe local dans sa totalité et éventuellement des invités de groupes locaux voisins.	Le groupe local dans sa totalité et plusieurs groupes locaux voisins et distants.	Le groupe local dans sa totalité et un ou plusieurs groupes locaux voisins. Spécialistes rituels (<i>basegɥ, baya, wederige hĩgɥ</i>).	Le groupe local dans sa totalité et un ou plusieurs groupes locaux voisins. Spécialistes rituels (<i>basegɥ, baya, wederige hĩgɥ</i>).
Type de performance	Musique enregistrée, jouée sur une radio ou des enceintes, instruments joués à part (guitare), danse type forró.	Musique enregistrée jouée sur des enceintes, rondes de <i>carifo</i> . Dialogue cérémoniel au moment du « mini- <i>dabucuri</i> ».	Musique enregistrée jouée sur des enceintes, rondes de <i>carifo</i> . Cérémonies liées au Saint Patron (office religieux, défilé de maison en maison du « comité », dressage d'un mat, transport de la statue du Saint, etc.) et éventuellement mariages et baptêmes. Diverses « animations » et jeux lors des soirées (<i>noitadas</i>). Cérémonie de remise des trophées.	Incantations avant et après la performance rituelle. Danse et chants de <i>kapiwaya</i> , rondes de <i>carifo</i> , dialogue cérémoniel lors de la remise des offrandes, récitation des spécialistes rituels (midi, crépuscule, minuit, aube) ; Divers jeux musicaux pour « divertir » (flûtes, sifflets, tambours), Chants féminins et masculins individuels (<i>hande hande</i>).	Incantations avant et après la performance rituelle. Performance des instruments sacrés. Danse et chants de <i>kapiwaya</i> , rondes de <i>carifo</i> , dialogue cérémoniel lors de la remise des offrandes, récitation des spécialistes rituels (midi, crépuscule, minuit, aube) ; Divers jeux musicaux pour « divertir » (flûtes, sifflets, tambours), Chants féminins et masculins individuels (<i>hande hande</i>).

Instruments et objets employés	Dispositif de diffusion de musique enregistrée, instruments « exogènes ».	Dispositif de diffusion de musique enregistrée, flûtes de pan (<i>cariço</i>).	Dispositif de diffusion de musique enregistrée, flûtes de pan (<i>cariço</i>).	Ornements de danse (<i>maapoa</i>) ; équipement de danse (bâtons, maraca, etc.) ; flûtes <i>cariço</i> . Pot de <i>caapi</i> ,alebasse d' <i>ipadu</i> , résine, porte cigare, lance à grelots.	Ornements de danse (<i>maapoa</i>) ; instruments sacrés (<i>masākura</i>), équipement de danse (bâtons, maraca, etc.) ; flûtes <i>cariço</i> . Pot de <i>caapi</i> ,alebasse d' <i>ipadu</i> , résine, porte cigare, lance à grelots.
Substances consommées	Nourriture (<i>quinhãpira</i> , <i>beiju</i> , poisson et/ou gibier, nourriture « des Blancs ») ; bière de manioc (<i>caxiri</i>), boissons alcoolisées (distillées), tabac (fumé), éventuellement poudre de tabac (prisé), poudre de coca (<i>ipadu</i>).	Nourriture (<i>quinhãpira</i> , <i>beiju</i> , poisson et/ou gibier, nourriture « des Blancs ») ; bière de manioc (<i>caxiri</i>), boissons alcoolisées (distillées), tabac (fumé), éventuellement poudre de tabac (prisé), poudre de coca (<i>ipadu</i>).	Nourriture (<i>quinhãpira</i> , <i>beiju</i> , poisson et/ou gibier, nourriture « des Blancs ») ; bière de manioc (<i>caxiri</i>), boissons alcoolisées (distillées), tabac (fumé), éventuellement poudre de tabac (prisé), poudre de coca (<i>ipadu</i>).	Nourriture (<i>quinhãpira</i> , <i>beiju</i> , dans certains cas poisson et/ou gibier); bière de manioc (<i>caxiri</i>), tabac (fumé), poudre de tabac (prisé), poudre de coca (<i>ipadu</i>), éventuellement <i>caapi</i> , aliments ayant reçu l'incantation du <i>basegũ</i> .	Nourriture, excepté pour les joueurs de Jurupari (<i>quinhãpira</i> , <i>beiju</i> , dans certains cas poisson et/ou gibier); bière de manioc (<i>caxiri</i>), tabac (fumé), poudre de tabac (prisé), poudre de coca (<i>ipadu</i>), <i>caapi</i> . Aliments ayant reçu l'incantation du <i>basegũ</i> (avant et après).
Degré de ritualité ?	0 (bas)	1 (moyen)	1 (moyen)	2 (élevé)	3 (très élevé)

Annexe 3 : Récit de Mandu (Manoel de Souza) : mariage des Tuyuka, époque des anciens et époque actuelle

Mandu : « C'était ainsi, depuis nos grands-pères, nos pères, à l'époque, en ce temps, ce n'étaient pas que les Tuyuka qui faisaient ainsi pour prendre les femmes. Ce sont de nombreuses tribus qui faisaient ainsi. Les Tuyuka, Tukano, Desano, Barasano, Pirá-Tapuya, Makuna, et les Baniwa, Siriano, Cubeo... faisaient ainsi. Tous les Indiens avaient pour coutume de capturer des femmes. Quand le fils du cadet était né, le fils de l'aîné était déjà grand, il avait déjà 16, 17 ans, il [le père] pensait ainsi : "notre fils est déjà grand". **C'est ainsi qu'il pensait, alors qu'il était dans la maloca, en pensant à la quinhãpira, en voyant que le beiju se faisait rare, qu'il y avait moins de quinhãpira, il se disait : "il y a moins de quinhãpira, il y a moins de beiju, allons-y ! Allons capturer la jeune fille qui est là-bas !" Il pensait à l'autre côté, aux femmes Siriano, aux femmes Cubea, Desana ou Tukana...** Et ainsi de suite. Là-bas se trouvaient les jeunes filles, deux jeunes filles ou trois jeunes filles : "Allons-y !" Alors ils partaient, à minuit, ou le matin, ou l'après-midi, à n'importe quelle heure ils partaient. Ils allaient capturer chez une autre tribu. N'importe-quelle femme, Siriano, Desana, Pira-Tapuya, Cubeo, Tariano. Ils allaient n'importe-où, où se trouvait une femme, une jeune fille, où il y en avait ils allaient. Ils arrivaient à n'importe-quelle heure. Le matin, à 6 heures ou à 5 heures, 4 heures ou deux heures du matin... »

Un homme assis dans la *palhoça* : « à minuit ! »

Mandu : « à minuit ! à n'importe-quelle heure ils arrivaient, et tandis que l'un entraient, l'autre allait se poster... surveillait l'autre porte. La maloca a deux portes. La femme qui connaissait, elle avait sa porte particulière. Alors qu'ils arrivaient, elle était déjà en train de sortir, en train de s'enfuir. Elle avait une porte spécialement pour elle. Et alors elle s'enfuyait. Car elle ne voulait pas partir. Parce qu'elle ne... Alors ils entraient. **Un demandait : "je suis venu demander ta fille." Pendant ce temps, l'autre qui était venu aussi était déjà en train de l'emmener. Alors l'autre fait la demande...** Il demandait à la mère, et aussi au père, qui se trouvaient dans la maloca, il leur demandait. S'il voulait bien la céder, il obéissait de bonne volonté : "Toi qui es venu ainsi, tu es mon cousin, mon beau-frère, fils de mon... fils de ma... de mon parent, tu es venu prendre ma fille." Alors il lui donnait. S'il ne voulait pas la lui céder, à celui qui venait, à l'inconnu, il la récupérait, il reprenait sa fille ! Alors ils commençaient à se disputer. Les anciens. Parce qu'il ne voulait pas céder, sa fille : "Relâche ma fille, je ne veux pas te la donner, pourquoi es-tu venu prendre ma fille ?" C'est ainsi qu'à cause des femmes, par le passé, ils se disputaient. Ils avaient aussi un... ils avaient un bâton. Il avait fait... préparé avec une liane, un fouet. C'est à cause des femmes qu'ils se battaient. C'est ainsi qu'ils faisaient, la coutume des Indiens, des anciens, de nos pères, de nos grands-pères. Et ensuite, quand il voulait la céder, il la cédait de bonne volonté. Car s'il ne voulait pas la céder, il reprenait sa fille. Puis, quand il la ramenait, quand il revenait à sa maloca, il la laissait là [la jeune fille capturée]. Elle restait alors pendant une semaine auprès de sa belle-mère. Pendant une semaine il la lui confiait. Il arrivait pendant la journée, et la laissait bien à l'entrée de la porte, la jeune fille qu'ils avaient capturée. C'est là qu'ils la déposaient, puis il déclarait : "Eh eh, vois-tu ? Regarde, tu la vois ? Les gens sont arrivés !" La jeune fille qui allait résider dans la maloca, puis qui allait rester auprès de la *maitresse de la maison*³⁹⁹, elle restait-là, la pauvre, elle restait assise, sans se lever. Une autre, celle qui ne souhaitait pas rester, elle commençait déjà à sortir.

³⁹⁹ « dona da casa ».

Elle n'appartenait pas à la *maitresse de la maison*. Puis, avec le temps, en restant auprès de la *maitresse de la maison*, elle se tenait assise. »

Un homme assis dans la *palhoça* : « elle la met à l'épreuve ! »

Mandu : « Elle la met à l'épreuve ! C'est pour l'expérience qu'elle lui était confiée. C'est son épreuve, la preuve qu'elle était... C'est ainsi qu'ils faisaient, dans le temps. Puis, après l'avoir laissée, **après qu'elle ait passé une semaine avec la belle-mère, il prévenait son fils : “mon fils, je t'ai amené une femme, si tu veux d'elle, vas pêcher. [silence, conversation et rires parmi les hommes assis] Vas pêcher... et ramène-lui [ta prise]”**. Au moment où il parle ainsi à son fils, il lui confie déjà la jeune fille qu'il a ramenée. En ce temps, à cette époque, c'était ainsi notre mariage. S'il lui plaisait, si la vue de ce beau jeune homme lui plaisait, elle restait. Mais s'il ne lui plaisait pas... C'était perdu. Elle réfléchissait. Aimait-elle cet homme ? “Je ne veux pas de cet homme, je m'en vais.” Elle n'était pas idiote, je veux dire. Elle aussi, elle pensait. Alors, quand elle se trouvait en plein... quand elle allait aux jardins, ou quand elle allait prendre son bain, le matin, ou l'après-midi, à n'importe-quelle heure, elle s'enfuyait ! Car il ne lui plaisait pas. S'il lui plaisait, elle ne partait pas. Elle restait avec lui. Parfois, ça ne l'arrêtait pas. Si elle s'enfuyait, il allait à sa poursuite, à nouveau, pour la reprendre ! [rires] Bien qu'il ne lui plaisait pas, il ne la laissait. Il allait à nouveau à sa poursuite. Pour la reprendre. C'était ainsi la coutume des Indiens, au temps des anciens. Toutes les tribus faisaient cela. Pour prendre une femme pour leurs fils, ils faisaient ainsi. En ce temps, actuellement, c'est différent. En ce temps actuel, nous sommes différents. Dans le passé, dans la maloca, c'était aussi différent. Ils faisaient de cette manière. Quand il remettait le poisson, ou bien un gibier quelconque, alors elle le cuisinait, et elle l'apportait. Alors elle le posait bien au centre de la maloca. Et lui invitait son père, ses frères, ses oncles, ses cousins, ses tantes. Il appelait les gens pour manger, au centre de la maloca. Même les femmes, qui étaient *tout en bas*, tout au fond de la maloca. Elle apportait cela dans le ... comment dit-on... dans le récipient des anciens, celui qui est fait en terre cuite, et elle le déposait là. Pour qu'elle mange aux côtés de sa belle-mère, ou de ses belles-sœurs. C'est ainsi qu'elle mangeait. **Et alors elle devenait une *maitresse de la maison*.** Le fils, lui-même, quand le père mourrait, il deviendrait le maître de la maison, le cacique. En tant que *baya*, quand il possédait ce savoir, ou bien en tant que *kumu*, quand il connaissait les incantations. En ce temps, il y a longtemps, ils faisaient ainsi... Dans la maloca. De nombreuses tribus. Comme je l'ai dit avant. De nombreuses tribus. Ce n'étaient pas seulement les Tuyuka qui faisaient ainsi. Toutes les tribus, les Indiens, faisaient ainsi. Plus maintenant, les temps ont changé. Ça a changé, car quand on souhaite se marier, maintenant, au *temps des blancs*, les prêtres ont déjà civilisé. Quand les prêtres sont arrivés, cela... capturer les femmes, c'est fini. La civilisation a commencé. Maintenant, quand sont arrivés ces missionnaires, ils ont évangélisé, et on ne fait plus cela. **Plus maintenant. Ça n'existe plus. Si ça existe... c'est très différent.**⁴⁰⁰ Au temps de... préparer le *caxiri*, on invite les parents, les cousins, les beaux-frères. Alors ils arrivent, pour la fête. Ils viennent avec leurs filles, les jeunes filles. Elles viennent par groupe de trois ou de quatre. Ici aussi il

⁴⁰⁰ Une petite phrase si révélatrice. « si ça existe... c'est très différent ». L'expression employée par Mandu résume à elle seule tout l'enjeu de la transformation de la forme des mariages et des relations d'alliance. Le rapt n'existe plus, mais certains principes qui lui étaient associés, certains aspects structurels des relations d'affinité et des formes de décision et de réalisation des unions matrimoniales persistent : on ne va plus capturer les jeunes filles de nuit ou à l'aube dans la maloca, mais on profite du *caxiri* et de la présence des « cousins » et des « beaux-frères » pour séduire une jeune fille, pendant la danse et la musique.

y a trois ou cinq jeunes garçons. Alors on amène l’amplificateur, l’enceinte, ou une radio, ce qu’il y a. Alors on met de la musique, on s’enivre, et ceux qui savent danser, et discuter, il commence déjà, à *flirter*. C’est de cette manière qu’ils font. C’est ainsi qu’ils trouvent leurs femmes. C’est ainsi qu’on fait. Il ne manque plus que moi ! [rires] c’est ainsi. Maintenant c’est à chaque fois. L’Indien, à l’époque, il faisait comme ça pour prendre les femmes. La civilisation *a déjà pris*. Maintenant, tous font de cette manière. Tous, maintenant, les Tuyuka, Tukano, Desano, Barasano, Cubeo, et les Juruti, et les Tatuyo, les Bará, les Makuna, Tariano⁴⁰¹... De nombreuses tribus faisaient ainsi, et ont abandonné tout cela. Capturer les femmes. Cela n’existe plus à présent. Ça n’existe plus. Ils ont déjà adopté la coutume des Blancs. Depuis l’évangélisation, cette loi ne nous dirige plus. Sans se connaître, ils ne faisaient pas ainsi. De cette manière, au temps de la *maloca*, ils faisaient déjà, cette parenté. Ils avaient déjà leur beau-frère, leur belle-sœur, ou leur cousin, leur cousine, cela était déjà comme la *considération* de la parenté. C’est ainsi que nous sommes, à présent, dans la continuité⁴⁰². À présent, le mariage est un peu différent. C’est le mariage fait par les prêtres. C’est très différent, à présent. Nous nous sommes déjà habitués, à présent, en ce temps. Nous nous sommes déjà habitués à faire ainsi, selon la coutume des Blancs. C’est pour cela que ça n’existe plus, la capture des femmes. Ça fait déjà bien longtemps que c’est fini. Il n’y a que dans la région, là-bas du... Pirá, comme ils l’appellent. Là-bas, les Makuna, parfois, font encore de cette façon, c’est ce qu’à dit mon frère Chico. Oui, encore de nos jours ils continuent, certains font encore ainsi. C’est ainsi que se faisait notre culture. C’est ainsi, notre façon. C’est ainsi que faisaient, dans le temps, nos pères, nos grands-pères, ils faisaient beaucoup cela, pour prendre les femmes. À présent, pour nous, en ce temps présent, cela n’existe plus. On ne fait plus que flirter, au travers de la musique, et au travers du *caxiri*. C’est ainsi qu’ils flirtent et qu’ils trouvent leurs femmes. Pas moi. C’est pour cela que maintenant je suis en colère contre ce Leandro⁴⁰³, vraiment ! Parce qu’il n’a pas de femme. “Alors, il vaut mieux que nous y allions, pour prendre une femme !” je lui ai dit. [rires des hommes assis] Un de ces jours je vais y aller, prendre une femme et lui donner. »

Leandro : « En vérité, si c’était comme dans le passé, quand il y avait cette façon de capturer les femmes, je serai déjà marié. Je ne sais pas combien d’enfants j’aurais, déjà, trois ou cinq, par-là. Mais maintenant ça n’existe plus, cette manière. Maintenant il faut chercher une femme et... »

⁴⁰¹ Le principe de la liste, de la série – au centre de nombreux domaines socio-cosmologiques comme les récits d’origine des collectifs, l’onomastique, la fête, comme il a été illustré tout au long de la présente étude – est ici mobilisé dans la forme du discours de Mandu qui se veut de réciter de façon complète la liste des « tribus » pratiquant cette nouvelle forme de mariage.

⁴⁰² On remarquera qu’il n’y a pas de contradiction, du point de vue de Mandu, dans le fait de déclarer que la forme du mariage contemporain est à la fois dans la continuité de celui des anciens et « très différent[e] » de ce dernier. La ressemblance se trouverait dans le fond, la part structurelle des relations d’alliance menant aux échanges matrimoniaux : ce qu’il nomme les *considérations* de parenté, et la différence se trouverait dans la forme du mariage en tant qu’événement (rencontre lors des fêtes au lieu du rapt, mariage fait par le prêtre).

⁴⁰³ Mandu mentionne ici le fils d’un des hommes de la communauté, *cadet de considération* pour le narrateur, qui approche de la trentaine et n’est pas encore marié. Dans la suite de sa déclaration, en déclarant qu’il a l’intention d’aller « prendre une femme » pour son neveu de considération, il exprime lui-même à quel point la capture des femmes n’a pas disparu de l’horizon conceptuel et des pratiques des Tuyuka actuels, bien que sous une forme différente.

E.R : « Et c'est plus facile ou plus difficile ? »

Leandro : « Je pense que c'est difficile. »

Mandu : « C'est pareil qu'au temps de la maloca, aussi, c'est pareil, comme au temps de la maloca. »

Leandro : « A présent, c'est plus difficile. »

Mandu : « A présent c'est plus difficile. »

Leandro : « Si elle n'accepte pas, tu ne te maries pas, si elle accepte, tu te maries. Je pense que c'est un peu différent. »

E.R: « à présent ce n'est plus le père qui va chercher pour son fils, n'est-ce pas ? »

Leandro : « Non. »

E.R : « C'est lui-même qui doit la trouver. »

Mandu : « Tout est très difficile. C'était très difficile... »

E.R : « Avant aussi, c'était très difficile. »

Mandu « C'était encore pire. C'était plus difficile dans le temps. Il fallait pouvoir aller prendre une femme et la ramener à la maloca. Ils étaient violents. S'il ne voulait pas la céder, il frappait. Il se battait. Il donnait des coups de fouet. C'était ainsi qu'ils faisaient. Il *braquait* sa fille⁴⁰⁴. Il l'emmenait. »

Un homme : « Un braquage⁴⁰⁵. »

Mandu : Comme un braquage, c'est comme ça qu'il l'emmenait. Maintenant c'est plus... c'est un peu différent. »

Un homme : « Ils voulaient faire un échange, aussi. Un troc. »

E.R: « Ils voulaient faire un échange ? »

Mandu : « Oui c'était comme ça, j'avais oublié. Si l'un avait deux filles, ou trois. Il déclarait : "ma fille, je vais te la donner en échange." L'autre aussi lui avait apporté sa fille, et peu de temps après, trois jours ou une semaine, il était venu à nouveau. Il venait la prendre en retour, lui aussi, comme un échange. Si l'un la donnait de bon gré, l'autre aussi la donnait de bon gré. Si l'un en venait aux mains, l'autre aussi. C'est un échange. C'est ainsi [rires]. Dans le temps, c'était très violent. C'était dangereux. C'était comme ça. C'est comme ça qu'ils faisaient. À présent, en ce moment, nous sommes dans le monde globalisé, et cela n'existe plus. De nombreuses tribus faisaient cela. Nos pères, nos parents, nos frères faisaient cela. Ici, dans cette région, cela n'existe plus. Aussi bien les Tuyuka, que les Barasanos et les Tukano, de même que les Siriano. Cela n'existe plus. Maintenant ce n'est que... qu'à travers de la musique qu'ils ont coutume de flirter. C'est ainsi. C'est ainsi que l'on faisait dans notre culture, dans l'ancien temps, le mariage. Voilà, c'est tout. »

⁴⁰⁴ « Assaltava a filha dele »

⁴⁰⁵ « Um assalto. »

Commentaires sur le récit de Mandu

Dans le récit de Mandu, le mariage des anciens revêt deux aspects contrastés : il renvoie, d'une part, à un idéal de mariage réciproque, qui se fait avec une cousine croisée ou par échange de sœur, et d'autre part à l'idée de prendre des femmes de force chez des groupes inconnus.

Le récit de Mandu sur la capture et l'intégration processuelle de la femme capturée au groupe du mari est construit sur une dichotomie jour/nuit, cette dernière étant le cadre privilégié de la capture, action qui doit se faire de façon dissimulée, car elle constitue une rupture volontaire des « bonnes manières » en vigueur dans les relations entre affins. La journée, par opposition, est le cadre de la présentation de la jeune fille à la belle-mère, maitresse de maison, et des activités relatives à son intégration à la communauté, le travail des jardins, notamment. Une sociabilité guerrière, disruptive et négative est ainsi associée à la nuit (on notera au passage que le caractère non-humain ou « sous-humain » attribué, dans le discours des Tuyuka, aux Hupd'äh, est souvent exprimé par le fait que ces derniers réaliseraient leurs activités – allant même jusqu'à jouer au football - et se déplaceraient de préférence de nuit, possédant pour cela des capacités de vision nocturne) caractéristique de la capture réalisée chez un groupe d'affins potentiels, distants et non d'affins proches, tandis qu'à la journée est associée une sociabilité positive, faite de participation au travail féminin, de collaboration conjugale entre hommes et femmes, et finalement de commensalité, avec le repas commun, étape finale d'une mise à l'épreuve par la belle-mère, qui scelle l'approbation de la jeune femme en tant que future maitresse de maison, c'est-à-dire que l'initiation du processus de familiarisation et de consanguinisation de la jeune fille est un succès. La position assise - centrale dans les activités d'apprentissage et de pratique des connaissances masculines - adoptée ici par la jeune femme est une autre manifestation de cette familiarisation réussie, la preuve que la jeune femme se destine à demeurer dans la maloca de son mari et de s'y intégrer.

Le concept d'appartenance (voir ce concept chez Costa, 2017) est ici au centre de la relationnalité, non pas entre époux et épouse, mais entre maitresse de maison (belle-mère) et sa jeune bru. Le processus de transformation de la jeune fille en parente se fait dans la

mesure où elle « appartient » à la maitresse de maison, ce qui lui permettra dans le futur d'acquérir elle-même l'agencialité de « maitresse », qui porte non seulement sur la maitrise et l'organisation des activités féminines (travail des jardins, cuisine), des lieux et des objets qui lui sont liés, mais aussi sur une position de maitrise vis-à-vis des personnes, en particulier des jeunes femmes affines s'intégrant au groupe du mari. Etant une femme, à l'origine, partiellement étrangère, et étant elle-même passée par un processus de familiarisation, la maitresse de maison est la personne à même de veiller à la bonne réalisation de ce processus chez les nouvelles arrivantes avec lesquelles elle partage la même condition et le même devenir.

Dans la description faite par Mandu du mariage à la mode des anciens (rapt), celui-ci est opposé - comme dans le discours de nombre de mes interlocuteurs Tuyuka - aux formes actuelles de mariage. On note cependant des indices linguistiques qui semblent indiquer une certaine continuité, si ce n'est dans la pratique, du moins conceptuellement entre ces deux idéaux de mariages. Ainsi, si le terme « *pegar* » (« prendre ») pour se référer à l'acte de prendre de force une femme est très peu employé dans les récits de mariages récents, on retrouve par contre des termes comme « *tirar* » (retirer), qui est ici employé pour décrire le fait de retirer de force une jeune fille à ses parents et à son groupe d'origine. En effet, il n'est pas rare d'entendre les hommes tuyuka de l'époque contemporaine (années 2010) de la génération des 30-50 ans raconter leur mariage en expliquant comment un groupe d'hommes et de femmes apparentés sont allés retirer « *tirar* » leur épouse. De même que dans ce récit qui illustre de façon idéalisée le mariage des anciens, où sont mis en avant les aspects dangereux, le conflit physique potentiel (usage du fouet), un aspect significatif du processus menant au mariage (qui est bien plus important que le mariage en soi, pour ainsi dire inexistant) se trouve dans la « scène » de la visite de l'« expédition matrimoniale » aux affines.

La description de la scène que fait le narrateur dans le second paragraphe oscille entre la description d'une demande et celle d'un rapt. Le récit exprime clairement l'idée que l'on se trouve dans une situation intermédiaire entre la prise de force, sans promesse de réciprocité, et l'ouverture d'une possible relation de négociation et de réciprocité future : on demande la fille tout en la prenant de force. L'issue diffère selon du cas de figure : dans le cas de

« cousins » et « beaux-frères », la demande est acceptée, dans le cas d'un inconnu, elle est refusée. Cependant, la mise en scène violente, sous forme de capture, est réalisée dans les deux cas de figure.

Ce qui apparaît au premier plan de la scène narrée par Mandu, aussi bien que dans les récits de mariages anciens et récents fait par d'autres de mes interlocuteurs tuyuka et tukano, est donc le degré de variation entre une « demande polie », basée sur des arguments liés aux relations de parenté entre les deux familles/groupes qui négocient la « transaction » matrimoniale, et à l'opposé un usage de la force, plus ou moins ritualisé, pour emporter la future mariée en la « volant » à ses parents. Ainsi, si dans les récits récents on ne parle plus de rapt et de risque de conflit « guerrier », on utilise cependant les termes « *tirar* » ou « *roubar* » (« voler »), principalement quand la scène de la « demande » a lieu dans le contexte festif, de la boisson. Un autre élément de continuité, lié à celui qui vient d'être décrit, est l'idée que les groupes (hommes) se disputent et se bagarrent à cause des femmes.

En outre, un point intéressant dans la description faite par Mandu est la mise en avant du processus à travers lequel la jeune fille, avant d'être « livrée » à son futur époux, passe par une période (une semaine) de « test », où elle est mise à l'épreuve par sa belle-mère. Le rôle, ici confondu, de la belle-mère et de la « *dona da maloca* » est ainsi essentiel : elle est la figure féminine d'une affine qui, comme on l'a souligné plus haut, a complété son processus de « consanguinisation » et est devenue une « maîtresse de maison », qui appartient donc en propre à la *maloca* et à son groupe, et qui est donc à même d'intégrer à la maison une nouvelle venue, en tant que chef du collectif féminin. L'idée de « test », d'« épreuve » pour la nouvelle venue rejoint le concept décrit par Oliveira (2016) dans le processus d'apprentissage féminin.

Un autre lien de continuité entre le mariage des anciens et le mariage contemporain que l'on peut déceler dans le discours de Mandu se trouve l'idée de « *gostar* » (aimer, apprécier). Cette fois-ci, c'est un concept associé au mariage « moderne » que l'on trouve déjà présent dans le mariage des anciens : celui-ci ne peut fonctionner qu'à la condition que la jeune fille apprécie, « aime » le jeune homme à qui on va la « livrer ». Dans le discours des hommes

tuyuka (il resterait à voir le point de vue des femmes), l'idée du prérequis sentimental-d'affinité (aimer, apprécier) au mariage est décrit comme aspect typique des mariages actuels, par opposition aux mariages des anciens. Certains motifs dans le récit du mariage des anciens semblent cependant avoir presque disparu de nos jours, comme celui de la fuite de la jeune femme pour éviter au mariage qu'elle n'accepte pas. Cependant, on trouve encore aujourd'hui des cas où une femme, après avoir été mariée, quitte son mari et la communauté où elle s'est mariée subrepticement, sans prévenir personne, à la manière d'une fuite.

Le discours de Mandu montre, en outre, que les habitants de Santa Cruz do Inambu sont en même temps plus proche du temps des *malocas* que les Tuyuka de São Pedro, car du fait que cette époque est proche chronologiquement ils se remémorent de façon plus vive la vie dans la *maloca*, mais qu'ils en sont aussi plus éloignés, car ils ont vécu une rupture plus forte, du point de vue démographique, rituel, et même linguistique, sans vivre un processus de « revalorisation », ce qui se traduit par le fait qu'ils affirment bien plus fortement (comme les Cubeo de Querari, voir Pedroso, 2019) qu'ils sont maintenant dans l'« époque des Blancs ». Cependant ce constat n'empêche pas les Tuyuka d'aujourd'hui, de l'Inambu comme du Tiquié, d'affirmer de façon répétée qu'il y a une continuité avec le temps des anciens sous plusieurs points de vue : la parenté, les incantations, le travail des jardins. Comme on le voit dans le discours de Mandu, il n'est en rien contradictoire pour les Tuyuka de dire qu'aujourd'hui le mariage se fait « selon la coutume des prêtres/des Blancs » et qu'en même temps le mariage suit les « règles de la parenté » identiques à celles de leurs ancêtres. On pourrait dire que la forme change et non le fond.

Annexe 4 : Entretien avec Miguel Lima : transformation dans les mariages des Tuyuka

[Entretien réalisé le 23/07/2017 à São Pedro]

E.R : “Yo quería saber se ha cambiado mucho la forma de los casamientos [matrimonios] de los indígenas de aquí”

M.: “Entre parientes. Si ha cambiado mucho, hoy en día. ¿Porque será Manoel? ¿Por educación? ¿Por educación será? Por religión, por religiones. Por todas esas cosas ha cambiado. Porque cada uno tenía su primo, cuñado [incompréhensible] apartado, muy diferente. Ahora no, ahora entre Tuyuka mismo, entre Tukano mismo, entre Desana mismo, hace... hace amor, ¿no?”

E.R: “Donde está ocurriendo eso?”

M.: “Toda parte. Toda parte Mandu. Todas comunidades. Eso no hay aquí no más sino a todos, todas las comunidades pasan así. En el Tiquié está... durante el dabucuri, durante... todo. Más que todo en el baile... Música. Ello lo saca e hace así [il mime le geste d'une relation sexuelle]. Entonces ello le gusta ya. Amor, hacer amor. Ellos nunca dicen hermana, mi tía, mi abuela, ¡nada! Se conoce como cuñada dello mismo. Por esto, a frente de, al frente de... [il parle en Tuyuka avec Tukushi] eso lo que pasa. En el baile más que todo. En cambio, en el tradicional no aquí, carriçu aquí, uno no mira mujeres, aquí [il mime la danse]. Mujer esta atrás, carriçu. En cambio, baile así, mira en frente tuk tuk tuk, como amor no más. Por eso pasa así Manoel, esas cosas. Aquí, toda parte.”

E.R: “? Pero ellos tienen relaciones, e después se casan también, ¿o solo...?”

M.: “Se casan algunos, no todos [il parle en Tuyuka]. Si por eso, eso lo que ha cambiado hoy en día. Muchas veces el capitán dice no hagan eso, no hagan, no hagan. Diga hermana, diga prima, eso, eso. No hacen caso nada hoy. Por qué se dialogan entre uno, e se enamora, e se hace amor. Como se fuera prima no. Eso no se permitía. Antiguamente no se permitía nada, absolutamente nada de eso a nosotros, a los indígenas. Puede enamorar, pero que sea Tukana, un Tuyuka. Un Tukano puede enamorar con una Tuyuka. Así, intercambiado. Diferente tribu. Diferentes cuñados.”

[4' 30" ...]

M.: “Hay diferentes clases de tribu. Por ejemplo, este mi tío, tiene una... Yebamasã. Le dice Makuna. Tribu Makuna. Está bien. Son cuñados. Por ejemplo, aquí Adãô, yo le digo a el cuñado. Porque es otro. Yo soy Tuyuka el es Makuna. Por eso le digo cuñado a él. Las hijas de Adãô tienen que casar con mi hijo. Es así. No hay problema.”

[...]

M.: “Se hace troco. Se hace cambio. No hay ningún problema. Y así se mantenía los antiguos, los viejos. Porque hoy en día todos son primos. Todos son cuñados. No sé cómo vamos hacer. Estamos todo embolatados.”

E.R: “Y como dicen cuando es Tukano con Tukano? ¿Cómo van a considerar?”

M.: “Por eso es muy difícil para decir cuñado. Para decir yerno, por ejemplo, yerno, mi yerno... ¿Al envés de ser yerno puede ser sobrino? ¿Con la hija que vamos a decir?”

E.R: “Como será que es así?”

M.: “Es eso que no sabemos. Solo que a nosotros le complica mucho. Nosotros estamos como mal. Como problema, no. Eso no hay solución. Queremos solucionar el capitán lo dice mucho, los papas, las mamas. No hacen caso, nada.”

E.R: “Es la educación que cambia.”

M.: “Yo creo eso. Así viene haciendo de afuera. De afuera hacia acá. En el estudio, por ejemplo [¿] o colegial, todo eso. Van a estudiar, van a enamorar entre uno y otro, sin ninguna diferencia, no. Al envés de decir: ¿quién será esta muchacha? ¿Es Tukana, es Tuyuka, Desana...? Nada. Solo que no tiene ninguna diferencia, nada ahora. Ahora todos son cuñados, primos, todo. No, no se puede tampoco. Eso es la complicación que tiene hoy en día. Como le digo en toda parte. Eso no hay control nada. Aquí, arriba, hasta mi comunidad Bella Vista, hasta donde fue a Inambu, hasta más abajo, hasta aquí hasta San Gabriel, y hasta Manaus, hasta toda parte esta. ¿Porque será eso? Por falta de tener en cuenta nuestro origen. Nuestro origen, cultura tradicional. Entonces hay que pesquisar bien eso. [il parle en Tuyuka] Eso es música el que hace. Dañar mucho a los jóvenes. Como ellos no tienen poder de capacitación de conocer uno a los otros, entonces porque muy fácilmente enamorarse, entre hermanos mismo. Solo que nosotros todavía no entendemos, nosotros los viejos. Nosotros criticamos a nuestros hijos hoy en día. Papa, mama, criticamos a nuestros hijos. Antes no era así. ¿Porque están haciendo así ahora?” [9’10’’]

E.R: “Pero cuando es una comunidad como aquí, que viven juntos los Tuyuca, Yeba masã, o en Bella Vista que hay Tuyuca con Bara, eso no facilita para que los hijos de Tuyuca con Bara pueden...”

M.: “Si, si, ¡facilita! Por eso hay otro tribo, no. Bara... ¡Ello no coge Bara, seno que coge a Tuyuca! ¿Cómo le parece? ¡Eso que nosotros nos criticamos! Miramos así, lo que hacen. En vez de coger Bara, cogen Tuyuca. Tuyuca hombre, Tuyuca mujer. Así bailando, hablando, negociando para hacer amor, “bueno esta noche vamos para allá, para acá”, no sé dónde. Están cuadrando, entre hermanos mismo, no. En vez de decir “prima hermana, tia”. No dicen esto, no piensan esto. No analizan las cosas. Como tienen que. Mirar un a otro. Como tienen que conocer, quien es su primo, quien es su cuñado, así, antiguamente. Nada, nadie eso. Seno que hoy en día se despresia mucho, no. Se abre de toda parte. Eso se ocurra a todos. Cualquier comunidad, va usted, se escucha toda esta problemática. Cualquier comunidad. Esto lo que nosotros nos preocupamos mucho. Nosotros los viejitos. Nosotros enseñamos a ellos, decimos a ellos: “hijo, ella no es su prima, así, su cuñada. Ella es su tía propia, así su hermana propia. Por tribo, no. Y ella sí, ella, usted puede coger a ella. Puede hablar con ella tranquilamente. Sin ningún problema”. Pero tiene miedo. Tiene miedo hablar. De ahí... [rires]”

[...]

M.: “Con cuñado, con Yebamasã, con Tukano, con Desana, con Bara, con Makuna... no hay problema. Porque hombre también es otra tribu, mujer es otra tribu, y así se puede contar... o se puede llegar casando, matrimonio, como cuñado, ya esposa. No hay problema. Si un señor tiene hija, también puede también pedir a él, para su hijo. Tiene que dar. Cambio, no. Y así hacia los viejos, antiguamente. Y vivía bien. Hoy en día no. Mandu, ahora... Es muy complicado ahora. Complicadísimo. Entre uno a otro, siendo familiares mismo, siendo de la misma comunidad, durante, más que todo durante la chicha, se embolata peor todavía. Nosotros viejitos estamos sentados ahí, fumando tabaco,

mambeando patu, hablando... ¿Y mientras ellos están allá todo [regado?] ahí, no sé dónde... Rastrojeando por ahí. Lleva para rastrojo.”

Paulino: “Sim Mandu. Antigamente nunca acontecia assim ainda. Ai que considerava bem. Esse é meu sobrinho, sou titio dele. Meu filho chamava com “irmão”. Assim que considerava. Mas filha do Miguel, meu filho nunca vai casar com ela. Assim nunca fizeram isso ainda. Antigamente. É proibido ainda. Não pode. E o velho, que ele falava, avisando para o filho, avisando para a filha, que ela respeitava ainda, antigamente. Agora, esse tempo, Miguel também casava só com Desana, eu também casava com Yebamasã. Yebamasã pode casar come la, nos mesmos. Ai não tem mais diferença para eles.”

E.R: “Mas... Miguel casou com Desana. E os Tukano também casam com Desana. Mesmo assim pode casar também?”

P.: “Mesmo! Porque ele... é nossos parentes mesmo, mas ele mora no outro lugar, mas ele não fala como igual como nos, mesma palavra.”

E.R: “Falava outra língua.”

P.: “é, ele falava com outra língua. Assim que tem que casar com... Winã, Winã né, Desana. Wiña eu falo. Tem que casar com Tuyuka ai. Desana também casa com... Tuyuka.”

E.R: “Mas, parente do Adão, eles casam com pessoas que tem mesma língua... Makuna. Eles casam entre si, não é?”

P.: “Não Mandu. Lá no Pira, fala só uma língua, mas parentesco é outro. Mas considera falando só uma língua, como igual... Assim que diferença que ele não fala não, só fala língua do Yebamasã, casa com ele. Porque ele é outro. Cunhado deles.”

E.R: “E cunhado né. E Miguel, como você conseguiu sua mulher?”

M.: “Ah! Porque mama de ella es Tuyuka, es mi tía. Por eso me toco conseguir a ella. Porque ella es mi prima por la mama dela. Porque la mama de ella es mi tía. O sea suegra. ¿Papa de ella es Desano, si? Se entiende, así es...”

E.R: “Es como Meko mako?”

M.: “Es Meko mako. Eso, Meko mako.”

E.R: “Pero es su papa que se fue a pedir, o usted?”

M.: “Yo. Yo fue hasta la comunidad. Piracuara, Papuri.”

Annexe 5 : Entretien avec Higino Tenório : mariage des Tuyuka du Tiquié, éducation et transmission des savoirs

[Entretien réalisé le 12/06/2017 à São Gabriel da Cachoeira]

Higino: “Qual o tema da sua pesquisa?”

E.R: “O tema que eu tinha pesquisado era sobre casamento, como que os Tuyuka casam, com Tukano, com Bará, ou com outros grupos, ai eu queria entender como...”

H.: “Mas tu já fez muitas entrevistas, eu acho, né.”

E.R: “Algumas...”

H. : “Casamento hoje em dia já está misturado. Já somos cristão, já não pratica mais rit... como era relações de parentesco antigo. Já temos assim... casamento não é mais como naquele tempo, né. Por meio de agora quem gosta... moça que gosta de um casa com ele. Assim estamos de na... quase idêntico a sociedade envolvente, né. Antigamente era mais rígido, né. Quem escolhia era o pai, questão de clãs, né. Era mais obedecido, a questão de clãs, hoje em dia não. Hoje... Por isso a gente diz, né, hoje tudo está atrapalhado na mente do jovem, hoje em dia, isso não segue mais essas coisas.”

E.R.: “Antes casava com primo?”

H.: “é, sempre, né. Antes sempre casou com prima. Era mais endogamica... não, exogamica, né. Agora... é difícil... só se fosse nos mesmos podemos dizer isso, como que acontece. Antigamente era assim. Hoje em dia mesmo esta atrapalhado, os casamentos não acontecem como antigamente. Antigamente era assim, primo com primo, né. Você perguntou essas coisas, casamento do Bará, né? Bará para mim, no meu clã, a gente nunca casou com ela, né. Sempre foi com os Tukano, né. Têm certos clãs que casam com Bará, mas depende da posição do clã, né. Tem clã primeiro, tem clã... vai depender disso, então isso... Antigamente era... hoje em dia não. Casa entre nós mesmo, muitas vezes já, agora. Tuyuka com Tuyuka, já tem casamentos assim agora. Como já falei, por namoros né, se gostar casa, se não gostar... Fica solteiro para sempre.”

E.R: “Mas é mais difícil para casar hoje, será, para os homens?”

H.: “Olha... Hoje em dia se vê mais questão de emprego, né. É mais fácil casar para quem tem emprego, do que aquele que não tem emprego, né, muito difícil. Hoje visa mais questão de dinheiro, né. Mulher escolhe porque o cara é agente de saúde, e ganha um pouco, tem esse lado, né, essa visão, hoje em dia. Você já deve ter passado lá em São Pedro, né. Maioria dos professores lá casam com uma... casam com... jovem. Porque [incompréhensible] de jovem... de uma mulher hoje também é manter-se... manter-se digamos... assim, procura de qualidade de vida, acho que qualidade de vida, para muitas jovens é dinheiro, né. Tem esse olhar, antigamente não. Se dava mais pela questão de conhecimento, né. Tradicionais, quem sabia fazer... pescar, né. Quem era caçador, quem era artesão. Eram outras fontes de figuras sociais, né. Era um **jeito de olhar**, quem fazia isso. Hoje em dia não tem mais isso não. É difícil, mudou muito para nós, nossa cultura mudou muito. Tu tem presenciado, eu acho, né. La em São Pedro, professor já casa com Tuyuka. Casos assim. Hoje não tem mais respeito, né esse tipo de... Antigamente tinha esse tipo de reciprocidade, respeito, né. Hoje em dia não, está

tudo bagunçado. Eu não posso nem diz... [silence] Tem muitos etnólogos que já falam sobre casamento... Mas isso não é mais assim esse negócio de casamento não é mais assim, muito forte entre os primos hoje em dia, mudou muito. Até os primos não gosta de primo, prima não gosta de prima, está assim agora.

E.R: “Mas tem jovem que pensam que é melhor casar com prima?”

H.: “Sei lá. Tem que perguntar dos jovens. Eu também nunca gostei de casar com prima. A minha esposa não é minha prima. Já é outro clã. Acho que não volta mais não, Emmanuel, vai ser difícil, né. Olha, toda essa mobilização. Mobilização toda, emigração. Tudo atrapalhou, quer dizer... Praticamente, desestruturou tudo, né. É, tem muita gente vindo, saindo... Antigamente, não tinha essa mobilização era... viviam em um território só, se conheciam, por isso era mais fácil os pais escolherem. Hoje em dia não. Não dá não. Hoje em dia é difícil, né. Acho que não... Essas coisas acabou, já.”

E.R: “Ai, já muda *consideração*, também né?”

H.: “Rapa... muda né. Vai mudar. Como que a gente vai ter esse negócio de *consideração* se você casa com parente, né. Se eu casar com Tuyuka, como que vai me considerar? Atrapalha tudo, como dizia né. Às vezes é neta, as vezes é irmão, as vezes é... sei lá. Às vezes é irmão menor, é assim, casando né. Esse tipo de relacionamento já atrapalha né, porque antigamente, como eu digo né, antigamente, ninguém podia casar entre nós, né, Tuyuka com Tuyuka, porque ...não queriam justamente perder... perder essa *consideração*, né. Hoje em dia não tem mais isso não.”

E.R: “Mas antigamente eles sempre tentavam negociar com outro, ou...?”

H.: “Não era negociação, já tinha essa tradição, né. Desde o começo já tinha esse tipo de compromisso, né. Talvez muita gente negociava, né. Mas para mim, na minha cultura, nunca negocie. Já era... por isso que já era muito... se casava com o mesmo clã, né. Se for antigo Tukano que casavam com meu clã, tinha essa ligação muito forte, não perder essa... essa relação. Agora quando você pede essa relação, tem que negociar com outro, né. É, assim que acontecia, né. Porque outro não queria assim manter essa relação de parentesco porque não achava conveniente para ele, porque não era tradição. Até hoje ninguém pode casar com... A gente tem medo de casar com mulher branca né, ai nunca a gente casou, na verdade, né.”

E.R: “E porque tem medo?”

H.: “Porque não foi assim, na nossa cultura, casar com mulher... com mulher branca, né. Agora vocês pensam diferente, vocês dizem “vamos integrar”! Vamos integrar... A palavra integrar que facilita vocês casar com indígenas, né. É. **A gente nunca se pensou em integrar, a gente se chamava “viver com o cunhado”, né. Era nosso lema, de antigamente, viver com os cunhados.**”

E.R: “Mas antigamente, quem morava na *maloca*, eram só Tuyuka, não misturava com ... cunhado?”

H.: “Nunca. A gente nunca dependeu. Dizia antigamente, quem vivia com cunhado era dependente, né. Cada povo tinha que ser independente. Independência. Hoje em dia não, hoje em dia misturou muito. Cada povo no seu lugar. É.”

E.R: “Eu observei assim, porque eu subi lá para o Tiquié, subi para Cachoeira Comprida, depois Bella Vista também, Trindad, e depois fui lá para o Inambu, né... La também no Inambu eles moram misturados com Bará...”

H.: “é, hoje em dia sempre é assim. Não tem essas coisas não. Hoje em dia não tem mais como... não tem como... a gente dizer que não, né. Maioria dos jovens não gosta mais desse tipo, né. É porque passaram, né. Porque naquele tempo era outra história, era outra organização social. Os homens eram sempre os homens, as mulheres outro lado, separado, né.⁴⁰⁶ Não se envolvia muito com a mulherada, né. Hoje em dia não, a escola propriamente dita, desde criança já envolve com a mulherada. É. Já é outro... Outra vida, né, já desconstrói, outra vida, não é essa... Já mudou totalmente, para mim, no meu ver né.”

E.R: “Mas isso será que cria mais briga, ou será que as pessoas ficam menos... quando tem um casal, ou...”

H.: “Na verdade, eu vou dizer verdade, né. Quando você vive... casa e fica junto do pai, de qualquer forma... de qualquer forma você vai ter que aguentar o negativo, né. O pai não vai querer sustentar, hoje em dia, né. Antigamente era muito diferente, né. Porque era mais coletivo, né. Hoje em dia não, cada um por si. É... é assim que funcionava antigamente, hoje em dia não tem... Hoje em dia é cada um, né. Individualismo já entrou na nossa cabeça hoje em dia. Por isso que há muita briga ultimamente. Os irmãos casados não podem viver. Não conseguem viver como... unidos como você fala! Não conseguem viver unidos, sempre tem brigas, né⁴⁰⁷.”

⁴⁰⁶ **L'idée de « mélange »** s'applique ici à la **question de la séparation entre hommes et femmes** dès le plus jeune âge. Autour de cette question, se joue celle de l'apprentissage des savoirs masculins et féminins, de la relation entre générations, du respect et de l'évolution des normes et formes de mariage, de la sexualité, de l'identité de genre.

⁴⁰⁷ Le discours d'Higino est un exemple typique de discours d'hommes (et de femmes ?) amérindiens d'âge mûr, récurrents dans la région, qui attribuent au **temps des « anciens » un mode de vie meilleur**, sans disputes entre parents proches, où les règles d'hospitalité étaient plus respectées, les connaissances chamaniques encore vives. Les Amérindiens, sur ce point, ont en commun avec les anthropologues cette nostalgie du temps passé où les richesses culturelles des peuples autochtones n'avaient pas encore souffert du contact homogénéisant à la société dominante. C'est à la religion et à l'école qu'Higino attribue la perte des connaissances chamaniques (cf. suite de l'entretien), et les changements dans l'organisation sociale indigène. Une des conséquences majeures relevées par Higino et beaucoup d'Amérindiens des communautés est l'**individualisme** des générations actuelles. Selon Higino, l'individualisme, issu de l'influence des missionnaires et des Blancs de manière plus général, serait responsable des discordes entre frères et entre père et fils. Un autre aspect de l'individualisme relevé par les Amérindiens de la région est l'affaiblissement des échanges de nourriture au sein de la communauté et des repas collectifs, ainsi que la perte de l'habitude d'offrir à manger voire même simplement du *xibé*, aux visiteurs de passage, voire même à des « parents ». Les bouleversements, provoqués par l'action des missionnaires notamment, sur les rapports sociaux et la transmission des connaissances chez les Amérindiens, sont indéniables. Il semble cependant que certains idéaux de la bonne vie sociale, comme l'idée de la bonne entente entre frères après le mariage, qui sont associés dans ces discours à ce temps de l'ancestralité idéal, semblent avoir été de tout temps une des questions insolubles de la mathématique sociale amérindienne, problèmes

E.R: “E os irmãos ficam separados, né.”

H.: “Sempre separados, tem que separar. É o caso meu, né. Eu brigava muito com meu irmão, ele está em Manaus, eu estou aqui, né. Então para facilitar, separação, é a melhor maneira de a gente evitar os problemas, né. Hoje em dia, né, antigamente não era assim.”

E.R: “Pai com filho, também é assim?”

H.: “Hum. Muito. Hoje em dia, dá muita briga.”

E.R: “E tudo isso é ligado, né. Mudou o jeito...”

H.: “é... o jeito... A civilização hoje em dia mudou nossa cabeça, né.”

E.R: “Do seu clã, casavam com Tukano, de que grupo era?”

H.: “Na verdade vários, né. Para mim, dependia da mobilização. Porque a gente veio lá do Papuri né. Quando vivia lá, tinha mais outros clãs, clãs... Quando a gente chegou no Tiquié, a gente escolheu outro clã, né. Depende da mobilização, né.”

E.R: “Mas escolheu porque... moravam mais perto ou... tinha já relação com eles, já conheciam eles?”

H.: “Não... é assim, né. Como vocês também tem reinado, né. Eu sempre acompanho vocês Brancos também, né. Rainha, e filha da rainha, tem que ser aquela, né. É assim mesmo né, também. Por isso que falei né. Se eu sou clã baixo, eu sou, por exemplo sou do segundo clã dos Tuyuka. Vou escolher clã... clã Tukano da minha posição social, né. Era assim, sabe. É, era assim.”

E.R: “Esses Tukano de Caruru que eram da mesma posição que...?”

H.: “Não, não não. Para mim não, esse ai. Esses ai são últimos clãs dos Tukano, né. Como homem disse, hoje em dia mudou, né... [long silence, je cherche des questions]. Pois é. Assim que acontece... hoje em dia tudo está meio ... esse negócio está meio... como eu diria está... já está passado... Para

exprimés dans les mythes et observé de longue date dans les dynamiques de fission et de re-formation des collectifs du Vaupés (Goldman, Århem). Ainsi, les Amérindiens, et parfois les anthropologues « achetant » le discours de ces derniers, se plaisent à associer aux maux de la civilisation des problématiques anciennes de la socialité amérindienne, comme pour résoudre justement problème en le traitant comme exogène. Toutefois, les Amérindiens sont aussi bien conscients des aspects plus négatifs, ou du moins pas si pacifiques, du mode de vie des anciens, qui étaient d'un naturel plus guerrier et pratiquaient, par exemple, le rapt de femmes, pratiques condamnées par tous mes interlocuteurs amérindiens au moment de mon enquête. D'où parfois une certaine ambiguïté, compréhensible au vu de la complexité du sujet, lorsque l'on considère ce passé idéal des ancêtres, en comparaison du mode de vie « dépravé » de la « modernité », apporté par le style de vie des Blancs, dont la vision qu'en ont les Amérindiens est également ambiguë, comme l'exprime bien Higino avec l'idée des « deux têtes en fonctionnement ». Autre point, au sujet de la « perte » de la culture, des connaissances chamaniques, etc. Higino adopte un discours différent selon les contextes. Durant notre entretien – c'est-à-dire en face d'un ethnologue enquêtant sur les relations de parenté chez les Tuyuka – Higino se montre pessimiste. Dans le contexte de la présentation du film « *Pelas Aguas do Rio de Leite* » à Sao Paulo il répond à une question concernant le même thème par le fait qu'il a observé que les jeunes de sa communauté sont intéressés par ces connaissances, apprennent auprès des plus âgés, et qu'il a de l'espoir quant à la continuité de ces savoirs et pratiques.

muitos já é... Muita gente não quer mais discutir isso, Emmanuel. É difícil os caras discutirem essas coisas, né.”

E.R: “Mas tem coisas que seguem com a mesma... Como o benzimento, essas coisas, ele continua...”

H.: “Não, mudou muito! Muda... Não existe mais, só tem esses piratas, hoje em dia. É... Benzedor mesmo, já não tem mais nenhum que benze assim digamos rituais grandes, bonitos, ninguém... Hoje não tem mais não. Pode olhar em São Pedro.”

E.R: “é porque não transmite entre relações, né, entre pai e filho?”

H.: “Olha... Não é nada, porque na verdade... Na verdade é assim, porque foi... foi a pressão, né, dos religiosos, que não permitiam falar os velhos, né. Tinha vários... Eles tinham montado um sistema muito opressivo, né, os padres, né. Primeiro os padres combatiam os pajés, os conhecedores, né. E rápido ele tirava a criança da... do seio, né. Levava para o internato, né. Não tinha como... maioria deles eram jovem, era... para passar no colégio, então como que... porque você vai conhecer tua cultura se viver, né. Se viver ali, com teu pai, não é. Foi o que aconteceu, isso... Mas muitos, nessa época de hoje, de oprimir a cultura, muita gente passou no colégio, foram com seus vinte, trinta anos para lá... é porque... Muita gente fala da cultura, mas... Não é mais como naquele tempo, quando os... como é... os antepassados entendia, o que era cosmologia, o que era... tudo que existia, né... Era mais assim... No auge da sua... dos seus conhecimentos... **Mas hoje em dia não. A gente está com cabeça misturada. Tem momentos que tu vai lembrar cultura sua, tem momentos que... tem que... também adaptar cultura do homem branco, até a própria alimentação, a conversa, pensamento, tudo está... praticamente, hoje em dia estamos com duas cabeças funcionando. Queremos estudar, queremos também dar valor a cultura... está assim.**⁴⁰⁸”

E.R: “E não dá certo assim?”

H.: “Da não. Não dá mesmo... para mim não dá, não. Vai dar quando eu voltar lá, fazer minha mal... viver na maloca, porque ai vou estar... repassando meu conhecimento para meus filhos, né. Aqui não dá, não. É cidade. Porque é outra forma de vida, né. É assim. Você não pensa nada, por aqui.”

E.R: “Tem coisas que... não permitem o pensamento ficar bom?”

H.: “E, não permite não. Tem muita... digamos assim muita novidade, né. Isso que estou mexendo aqui, não estou falando da minha cultura, já estou falando de outra cultura. Então você não consegue se manter... digamos assim, ligado com sua cultura, então você... é assim. É difícil, né. Vai ser difícil. Vai ser difícil, seu Emmanuel para...”

E.R: “Porque... os velhos que tinham conhecimento mais completo, ele tinha que transmitir tudo, se não transmitir, os mais jovens agora, só têm metade...?”

⁴⁰⁸ **Idée des « deux têtes en fonctionnement »** exprimée par Higino pour décrire la complexité de la situation des Amérindiens devant composer avec deux univers, maîtriser deux champs de connaissance et de pratiques cosmologiques et sociales. On peut concevoir cette idée comme une sorte de schizophrénie culturelle, qui est bien distincte de l'idée d'acculturation – pas de domination totale et unidirectionnelle, ni d'assujettissement d'une culture par une autre – mais qui n'est pas étrangère, à mon sens, aux phénomènes de suicides des jeunes amérindiens dans le haut Rio Negro.

H.: “Não era assim não, era muito diferente, né. Tinha várias formas de transmitir. Não é só assim... todo dia falando, não. Tinha que ter rituais, tinha que tomar caapi, tinha que fazer várias... obedecer várias regras, né. Assim. Hoje em dia, essas regras, é digamos assim muito rígido, não é mais aceitável, essas regras para cumprir, né. Passava meses em jejum, não podia comer certas comidas, para preparar, né. Então essas coisas já acabou. Por isso que não temos escola, para dizer né. A gente tentou fazer isso, mas é muito difícil, porque jovens não estão mais... as mulheres também não estão acostumadas, né. Cada pai tinha obrigação, mãe também tinha obrigação, os filhos também tinham obrigação, né. Todo mundo tinha obrigação. Hoje em dia...”

E.R: “A educação, a mulher também tinha que...”

H.: “Ajudava educar os filhos, mas naquela linha, né. De valorização. Todo mundo tinha que... Tinha que pensar de que forma o filho dela tinha que comportar-se na sociedade, né. Ela que primeiro... principalmente mãe, né. Hoje em dia não tem mais isso. Porque a gente troca pela escola, hoje em dia, né. [silence] Assim que era.”

E.R: “Mas hoje em dia ainda, lá em São Pedro, continuam tomar caapi, essas coisas, só que não faz mais com as mesmas regras, né.”

H.: “E geralmente faz, mas isso... não digo que está forte a cultura, não está forte, é apenas uma... meramente um simbolismo, que faz de conta que está fazendo, né. É um pouco de... um pouco de... como vamos dizer... um pouco de que restou do conhecimento, né.”

E.R: “Não está completo, assim.”

H.: “Não, para mim não. É.” [23’26’’]

[31’ 00]

H.: “Para você transmitir, os velhos, tinha que ser uma coordenação. Como se fosse uma coordenação para dirigir aquela comunidade. Não era uma pessoa, não fazia verão, né. Vvocê mesmo, uma criança... um adolescente não faz verão.Era uma cúpula de lideranças, né. Entao tinha baya, tinha kumu, tinha pajé, tinha... Todos esses agentes que... Era uma... por isso que na escola, esta cúpula não está ai para estar dirigirindo a escola para fortalecimento. Então não tem... A maneira que a escola está... Não vai ter nenhum conhecedor que vai estar.

E.R: “Mas não tem como incluir eles?”

H. “Como não tem. Não tem esse conhecedor, lá em São Pedro. Do que eu saiba, né. Feliciano nao é conhecedor, talvez ele é rezador. Conhecedor é aquele que fala sobre o mundo.... Não tem não. Se você colocar ai na coisa, ele vai querer isso. Nós já tente... eu já tentei colocar esses conhecedores, ele queria pagamento, sempre ele queria dinheiro. Era difícil, Emmanuel. Mundo capitalista é difícil.”

E.R: “Quando entra dinheiro já...”

H.: “Muda, muda o pensamento. E difícil também se torna o casamento, né. Olha, as pessoas, todo mundo, mulheres estão vindo para cá, para outro lugar, né.”

E.R: “Tem mais mulheres indígenas que casam com branco, também.”

H.: “Olha, para dizer verdade, maioria, né. Maioria.”

E.R: “Tem outras que casam com Baniwa...”

H.: “E, por isso que estava dizendo, de qualquer jeito, né. Até entre nos casamos, não falei. Deve ter um professor que casou com Tuyuka, lá. Eles que vão dizer se é bom casar com própria... parente, aí depois que vão dizer, é bom demais, né! Porque agora está começando, ninguém pode avaliar, né.”

E.R: “Tinha um Tukano, lá no Papuri, que tinha casado com uma Tukana, também. Ele falou para mim que era bom, que ele podia casar porque era de um clã diferente, né. Porque o filho ficava puro Tukano, mesmo... Tem outro que não sei se da briga, mas ele tem que sair da comunidade...”

H.: “E porque, você deveria viver mais tempo para compreender como que é essa relação de convivência entre nos. Os Tuyuka, para nos era muito proibido casar entre os Tuyuka mesmo, proibidíssimo. Hoje feriu essa proibição, né, que você chama de tabu, né. Então foi quebrado esse tabu, então agora está livre, né. Para que brigar, se os dois gostam, né. [il tappe des doigts sur la table] Antigamente não, era proibidíssimo. Porque achavam que era assim... digamos, meus pais achavam que era indigno, isso, casamento indigno, não tinha dignidade. Casar com parente é tipo que um animal, que não respeita... Hoje em dia é livre, cada qual busca sua... sua felicidade, né. É difícil falar isso, hoje em dia, né. Cada qual sua... Esta assim, Emmanuel. Quando se trata de casamento, né. É próprio hoje em dia, mundo mode... como que é... a sociedade envolvente, né, chegou, já muda o pensamento, porque traz muita vantagem também, traz dinheiro, traz roupa, traz comida, traz... sandália... traz tudo. Então acho que isso tem uma vantagem muito grande. Então a maioria acha que quando você não tem essas coisas você ainda está num estado...”

E.R: “Atrasado.”

H.: “Atrasado, então tem vergonha tem vergonha de sair para cidade. Tem ver... Tudo isso. [37’50’’]”

[Higino aborde le thème de l’éducation et de la langue, puis je lui pose une question sur l’attrait qu’exerce la ville sur les Tuyuka.]

[46’00’’]

E.R: “Será que é mais homens ou mulheres que gosta... que fica atraídos pela cidade?”

H.: “[rires] Mais difícil é mulher voltar. As vezes homem volta, quando ele quer. Mas mulher não volta mais, já faz seu casamento por lá, fica, né. É mais difícil a mulher voltar, é muito difícil. Agora homem pode voltar.”

E.R: “Porque ela não quer mais trabalhar na roça... ou?”

H.: “Não é bem assim, não, é porque ela já conseguiu marido na cidade, né. Conseguiu marido na cidade, ou já fez o filho com Branco, aí fica. Tem que cuidar do filho. Assim fica, né. Assim eu digo, é mais difícil a mulher voltar, mulher não volta mais. É porque digo assim, minha irmã foi velha, já com seus 50 anos, né. Acostumou trabalhar na roça, trabalhar. E agora não quer mais voltar. Imagina uma criança, de 12 anos, muitas vezes uma menina de 12 anos é levada para cidade, e com seus 15 anos, vai indo, com seus 20 anos, dificilmente ela vai voltar.”

E.R: “Às vezes fica como mãe solteira...”

H.: “Por isso que estou dizendo, ela fica mãe solteira, já tem que criar filho lá mesmo. Mae solteira, ela cria filho lá na cidade.”

E.R: “Às vezes ela manda para o pai, que está lá na comunidade, par ele criar.”

H.: “Geralmente, né, ela entrega pro pai criar. Hoje em dia é normal isso aqui né. É normal isso, não é mais. Agora ultimamente a uma menina que engravidou, está com três anos, a menina, ai ela deu pro pai dela. Ai os pais batiam para esse menino. Eu fui padrinho dela, dessa criança ai. Ela não estava na cerimônia de batismo, essa criança. Ai os pais... os avôs, né, que foram representar o pai e a mãe. Isso que acontece por aqui, e vai continuar acontecendo.”

E.R: “Mas ai se uma mulher, uma menina... moça Tuyuka que tem filho, ai o pai vai criar...”

H.: “Acho que isso já é moda, né.”

E.R: “Mas ela vai ter um nome de benzimento Tuyuka, também?”

H.: “Não, não tem nada, não. Tem não.”

E.R: “Ele fica sem nome?”

H.: “Sem nome, tem que ter o nome do Santo, né. Tem que ter nome do Santo. Depois quando ele volta. As vezes a mãe volta, e casa lá, quando volta da cidade casa, né. O filho dela, que nasceu lá na cidade, vai crescer lá. Quando ele crescer, ele sente necessidade de... de também... Ele que tem já... rapaz, com própria vontade, vai dizer: “eu quero ter nome indígena, também.” Ai que eles dão o nome. Porque na verdade não era assim, né. Assim que nasceu a criança, o avô, conhecedor, já escolhia o nome, né. Aqui geralmente, você pode vê na FUNAI, são velhos, já de 30 anos, por própria vontade, que querem receber nome indígena.”

[Homme présent dans la salle] : “Por interesse.”

H.: “Por interesse de ganhar bolsa, essas coisas.”

E.R: “Mas quem dá para ele, o nome?”

H.: “Ele mesmo. Ele mesmo. Não tem benzimento, ele já dá o nome. Não precisa benzimento, ele escolhe e dá o nome. [silence] Assim, muita coisa estão mudando, hoje em dia, Emmanuel, mudou totalmente, essas coisas.”

E.R: “O nome não tem mais a mesma...”

H.: “E, não tem mais o mesmo significado, digamos assim, não tem mais nenhum... é apenas ele se identifica com o nome. Tem vários casos assim, em São Pedro têm uns casos assim, né.” [52’20”]

[não é necessário citar nome de benzimento para curar uma pessoa doente...]

[54’00”]

H.: “Na verdade, benzimento, meu pai falava, nome de benzimento, é o que dá condição para ele ser algo na vida. Como para preparar pajé, para fazer-se pajé, *kumu*, *bayaroa*, ele tem um benzimento específico para ele... esse benzimento da condição para ele se tornar... o conhecedor. Agora tem também benzimento, acho que vocês confundem muito com a cultura nossa, né. Então, tem

benzimento que é somente para cercar, né. Dar um nome. Hoje em dia so funciona isso. Não é que com poder do benzimento, você vai determinar aquele... que aquele vai ser isso... é difícil. [incomprehensible] disse que nunca vai ter conhecedores que vão estar narrando, nunca vai ter⁴⁰⁹.”

E.R: “Porque não tem mais esse...”

H.: “E, não tem mais esse benzimento.”

E.R: “Entendi.”

H.: “E... Porque que hoje em dia, a mulher não gosta de roça? Porque... Para ser boa agricultora, o benzedor tem que também benzer. Esse benzimento vai dar condições para ela ser produtora de alimentos. Hoje em dia, ninguém faz. É assim que funcionava, hoje em dia não. Assim. [silence].”

E.R: “Tinha um também... para mulher... para aquela que acompanha a dança, também, com canto, também.”

H.: “é, é outra situação, também. Para ela ser publi... A mulher pública, tinha que ter benzimento.”

E.R: “**Que que ela fazia, essa mulher pública?**”

H.: “**Ela que fazia, ela que reunia as mulheres, ela que falava o nome das mulheres. Ela era tipo assim, porta voz das mulheres. Ela que organizava. Tudo isso. E quando dançava, ela cantava ao lado do... cantava não, ela respondia voz, assim. É. Isso era a função dela.**⁴¹⁰”

⁴⁰⁹ Higino exprime ici, à propos du changement de la **fonction du nom de benzimento** – qui, d’un « vaisseau » porteur d’un pouvoir est devenu un simple marqueur d’identité – une idée centrale des Amérindiens à propos du déclin des connaissances et pratiques « traditionnelles ». En effet, ce qui compte le plus ici n’est pas la perte d’un contenu de connaissances, mais avant tout le changement dans les formes de transmission des connaissances (déjà vu avec la question de l’école et de l’écrit) et les exigences (corporelles, etc.) pour l’apprentissage, en d’autres termes les techniques d’apprentissage.

⁴¹⁰ La **figure de la « femme publique »** est très intéressante, dans le contexte des populations amérindiennes d’Amazonie où le féminin est fréquemment associé au domaine « domestique ». La « femme publique » semble avoir un rôle doublement public et donc politique. Premièrement au niveau du collectif des femmes, dont elle est la « chef » au même titre que le « cacique » pour les hommes (et la communauté dans son ensemble). Deuxièmement en tant qu’hôte vis-à-vis des invités, groupes voisins, consanguins ou affins. Rôles politiques auxquels s’ajoute une fonction rituelle, en tant qu’accompagnante des danses. La disparition de cette figure féminine semble être liée aux changements affectant les femmes autochtones, souvent pensées comme plus attirées et influencées par la société des Blancs que les hommes. Cependant, ne peut-on pas voir dans la figure de femmes amérindiennes ayant actuellement des rôles clés dans l’organigramme politique indigène local et régional (professeures, leaders de communauté, agentes de santé, membres et chefs de la FOIRN) une réactualisation de ce rôle politique féminin ? Prendre en compte ces figures féminines fortes, qui, pour reprendre l’expression utilisée par Higino – qui exprime bien l’idée de complémentarité des rôles masculins et féminins essentielle pour la production et le bon fonctionnement d’un collectif amérindien – « correspondent » aux figures masculines de leader (qui sont aussi multiples comme le montre l’idée de « *cupula* » proposée par Higino), me semble primordial pour la compréhension du

E.R: “Ela recebia, também, quando chegavam nas festas?”

H.: “Hein?”

E.R: “Quando chegavam pessoas de outra comunidade, assim, na festa?”

H.: “Ela tinha essa atribuição de recebê-los, recepciona-los. É. Oferecer quinhãpira. Essa mulher, por isso que era mulher pública. Quando não fazia isso, o cacique jogava fora ela, dizia: “você não está correspondendo para mim não, então eu vou trocar outra”, dizia. Somente esse que tinha esse negócio de trocar mulher. Somente chefe, para nós, na minha cultura, né. Agora o resto, que não tinham liderança, não podiam trocar de mulher. Tinha essa exceção. Mulher preguiçosa, que não recepcionava os... que tinha vergonha de recepcionar... Para o cacique, essa mulher não servia, não. Era assim que funcionava. Hoje não. Hoje não é mais cacique que tem duas mulheres, não. É qualquer um que tem dinheiro, tem... [rires] vai arrumando.⁴¹¹”

E.R: “Mas ainda tem mulher que tem esse papel, hoje em dia?”

H.: “Acho que não. Porque, na verdade para ser uma... ela tem que conhecer também. Não é a toa que ela vai ser mulher pública. Ela tem que conhecer também um pouco de... da história do seu povo, do povo com quem ela casou, tem que conhecer um pouco de tudo isso, né. Como hoje em dia, mulheres lideranças da FOIRN também têm que conhecer né, direitos, atividades, relacionado a sociedade de hoje, né. Naquele tempo, mulher também tinha que saber, algo né. Que dê sentido né... que dê sentido a representação daquela mulher.”

E.R: “Tinha que conhecer um pouco da narrativa dos velhos, né... Mas... será que mudou a relação de... o papel das mulheres, assim, na...?”

H.: “[rire] Hum. Não fale, não. Mudou muito, Emmanuel. Não existe mais. Mudou muito, Emmanuel, mudou... Por isso que não estou dizendo, por isso que a cultura enfraqueceu, né. Porque a mulher... mulher também tem seu.... vamos dizer assim, a mulher é uma peça muito importante na sociedade para valorizar. Porque ela que vai estar diariamente... não... antigamente, né. Estou falando dos tempos passados. Ela que estaria com filho, todo dia, no dia a dia, estava convivendo com os filhos, com as filhas. Onde quer que ele esteja, né, na roça, no banho. Então ela tinha esse papel fundamental de... elas, ensinar as filhas. Hoje em dia não tem mais isso, né. Não tem mais não.”

systeme social et politique du Rio Negro, souvent considéré comme caractérisé par la domination masculine envers les femmes, du fait du système de parenté (patrilinéarité, virilocalité, exogamie linguistique...).

⁴¹¹ Higino parle du **privilège, réservé aux chefs, de « changer d'épouse »** si celle-ci ne correspondait pas à sa fonction de « femme publique ». À l'opposé, pour les hommes « communs », non leader (ce qui implique que des spécialistes rituels tels que *baya*, *kumu*, *pajé* pouvaient aussi accéder à la polygynie), doivent « se contenter » d'une seule épouse « à vie ». Cette idée est souvent exprimée par les hommes Tuyuka au sujet du mariage, et en tant que caractéristique distinctive des Amérindiens vis-à-vis des Blancs. En effet, certains hommes Tuyuka m'ont confié qu'il était important d'accepter l'épouse qui nous est destinée, d'apprendre à vivre avec elle-même si on ne l'a pas choisie et malgré les différences (linguistiques, etc.) et que la séparation (fréquente de nos jours) constitue un évènement tragique pour un homme ou une femme indigène.

E.R: “Porque ela não sabe mais educar?”

H.: “E... Devido a escola... A escola hoje em dia... já trocaram, a escola já é o lugar da família, né. Maior parte dos filhos... Eu tenho meu exemplo, né. Os meus meninos vão desde 7 horas... vão voltar até a hora que eles quiserem, um dia inteiro está na escola, né. Como que ela vai poder conversar? Como que ela vai poder levar os filhos para... para roça, né? Quer dizer, a escola tirou esse contato da mãe com os filhos.”

E.R: “Mas, antigamente, se a mulher... Tukana por exemplo... tem um filho... Ela falava só em Tukano com ele?”

H.: “Justamente, justamente. Toda mulher, seja de qualquer etnia, em casa ela só falava a língua dela. Tukana principalmente. Por isso que a criança já nascia falando Tukano, a língua da mãe, e a língua do pai, né. Já sabia falar duas línguas. Todo... todos aprendiam. Na minha cultura, ele já aprendia falar duas línguas.”

E.R: “Mas a língua Tuyuka se misturava com Tukano, as vezes?”

H.: “Rapa... Isso é claro, né. Tipo colombiano, né. Colombiano é espanhol com português, né.”

E.R: “Como é parecido ele...”

H.: “Como é parecido, ele cruza, né. Se casa bem, linguagens casam bem. Então... algumas palavras idênticas... é assim. Uma língua semp... Uma língua mais falada ela domina outra, né. Você pode ver... você pode ver sotaque, quem tem mãe Bará, o Tuyuka tem sotaque muito diferente. Tuyuka que tem mae Tukana, também tem sotaque muito diferente. Quem é filho de Siriano, ele também tem outro sotaque. É como vocês... Alemão nunca vai... Alemão também tinha outro sotaque, né, em português. Italiano é outro sotaque. Então a gente percebe isso, né.”

E.R: “Igual o Inglês, que fica dominando, um pouco outras línguas, né.”

H.: “Às vezes eu fico pensando, olhando, né. Porque na verdade, Brasil... O português não é, no meu entender, português não é uma língua padronizada, essa língua é assim, tem que pronunciar assim... Ninguém tem...”

E.R: “Tem muitas diferenças, né.”

H.: “Muita. Acho que toda língua, quando encontra com outra, ela modifica, cria outra, né...”

E.R: “Mas quando... seus ancestrais moravam ainda no Papuri, eles falavam do mesmo jeito que... Todos falavam igual, né?”

H.: “Não, mudou muito. Mudou muito, né. Mudou muito, quando eles moravam junto, ainda falavam uma língua Tuyuka mais ou menos... nível de padrão, assim. Mas quando eles vieram para o Tiquié, aí já mudou muito. Porque eu percebo, os Tuyuka lá do... Inambu já tem uma fa... pouco diferente, né.”

E.R: “Ali misturou também com Tukano, não é?”

H.: “E porque na verdade, ali foi mistura de Tukano, porque... Tukano ocuparam quase... quase o rio Papuri, né... Até lá para cima, até....”

E.R: “Akarikwara.”

H.: “Até Akarikwara, né. Ai ocuparam, ai teve oc... os Tuyuka ficaram mais no igarapé Inambu.”

E.R: “Antes eles ficavam mais no Papuri, os Tuyuka?”

H.: “E, na verdade, estiveram ficando mais na região de Los Angeles, até seu território deles, né, dos Tuyuka antes. Assim que os Tukano ocuparam, eles entraram pelo Inambu. Isso que aconteceu. De lá que meus avôs vieram para o Tiquié, né, nas cabeceiras do Tiquié.”

E.R: “Mas os Bará já estavam ficando lá no Inambu?”

H.: “Olha, na verdade, eles também... eles eram lá do.... Tiquié né, Tiquié... aquela região do Apapóris, não sei lá, Pirá-Paraná. Eles moravam para lá, então, ai... La para cima, alto Papuri, tem serra, eles eram mais daquele território, mas eles desceram mais no Inambu devido a essa relação de parentesco. Então foram emigrando para lá, junto com os Tuyuka, né.”

E.R: “Mas porque que os Tukano ficaram mais no curso principal do rio?”

H.: “E porque eles foram ocupando, né.”

E.R: “Mas não era guerra, né?”

H.: “E ocupação. Não teve guerra. Os Tukano praticamente nunca guerrearam com os Tuyuka, nunca, que saiba, né. Agora guerrearam mais com... esses Baniwa, né. Baniwa eram muito inc... como diz... faziam incursões, né. Guerra, lá para roubar... né. Mas Tukano, entre Tuyuka mesmo, nunca teve guerra, né.”

E.R: “No Tiquié também tinha outro povo.”

H.: “Eu não sei muito bem também, dizem que tinha, outros povos, três povos, eu acho.”

E.R: “No Pira Paraná tem Tuyuka, ainda?”

H.: “Tem. Foram emigrando para lá... Eles foram emigrando para lá devido essa relação de parentesco com os Makuna, né. Como eram cunhados dos Makuna, eles foram para lá, também com cunhado. Estão por lá. Como se fosse aqui, né. Aqui também tem muitos povos, né, em São Gabriel. Tem Tukano, tem Wanano, tem tudo, né...”

E.R: “Você já conheceu eles, lá quem mora no Pira Paraná?”

H.: “Ai eles vem para aqui, né. Você sabe o que acontece, você deve ter lido a dissertação de doutorado de Lasmar, a Cristiane Lasmar. Aqui geralmente acontece assim. A menina vem, foi estudar, consegue casar com homem branco, ai homem branco dá para ela casa, ai ela chama os pais, né. Ela convida, ai vêm. O mesmo processo aconteceu lá também, mesmo processo. É o mesmo processo⁴¹². Assim que acontece, todo, né. É assim, Emmanuel. Não é fácil entender, não. Essas coisas

⁴¹² Higino décrit un **processus migratoire** qui semble exister de longue date, à travers lequel des groupes (clans, segments de clans), dans le cas présent Bara et Tuyuka, migrent d’une région à une autre pour aller vivre avec leurs affins. Il compare ce processus avec la venue d’indigènes en ville après qu’une fille se soit mariée à un Blanc (on pourrait étendre ici la figure du Blanc à celle de l’Amérindien

vivant en milieu urbain) et ait obtenu une maison en ville. **Il est possible d'analyser ces processus sous plusieurs angles, incluant des questions de genre, de hiérarchie, politique interne aux groupes et relations d'affinité, ainsi que l'aspect économique et de statut.** Ainsi, les groupes allant vivre auprès de leurs affins sont parfois pensés et présentés par les interlocuteurs indigènes comme groupes inférieurs, ou du moins se mettant dans une position d'infériorité du fait qu'ils vont vivre dans une région dominée par leurs affins, et deviennent donc « dépendants » de ces derniers, situation négative comme l'a exprimé Higino. Une question importante est celle de la cause de ces déplacements, et il semble que celle-ci soit souvent liée à une fission au sein d'un groupe (clan) du fait de disputes entre frères. Cependant, de fait, ce ne sont pas toujours les groupes de plus basse hiérarchie qui migrent et se retrouvent à vivre parmi leurs affins. Ainsi, dans le cas d'un segment du groupe des Yebamasã (groupe, on pourrait dire « Gente » Makuna (cf. Mahecha, 2004) qui s'est établi à São Pedro avec leurs affins Tuyuka, il s'agit d'un groupe Makuna de haute hiérarchie (eux même se considèrent comme leaders, et Mahecha les situe comme *maloqueros*). De même, on peut citer la migration du groupe d'Higino pour le Tiquié, groupe qui est le « second » des Tuyuka, après les gens de l'Inambu. Dans le cas des Bara de l'Inambu, dont la migration est attribuée par Higino aux mêmes motifs (vivre avec les affins), il est intéressant d'enquêter sur les causes de la migration, et la position de ces groupes Bará au sein de leur groupe linguistique (cf. Jackson, 1983). Dans le cas des Tuyuka ayant migré au Pirá-Paraná, il semble qu'ils appartiennent au groupe *Wese*, de basse hiérarchie, et actuellement très dispersé. Bien que la vie chez les affins ne semble pas une situation désirable, elle semble pouvoir comporter des avantages, et pourrait être pensée comme stratégie, dans laquelle le rôle des filles (ou sœurs) mariées est primordial. Ainsi, aller vivre parmi ses affins peut, dans certains cas, constituer une « promotion » sociale ou économique, comme c'est le cas des indigènes allant vivre en ville ou dans les grandes communautés-villes indigènes : cas des Tuyuka de Santa Cruz ayant migré à Iauaretê, São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel ou Barcelos, etc. Aussi, pour les « peuples des sources » (Bará, Tuyuka), aller vivre chez ses affins, Tuyuka dans le premier cas et Tukano dans le second, de l'aval, peut constituer une sorte de « promotion sociale », si, l'on suit l'organigramme hiérarchique-géographique du Vaupés. C'est le cas, par exemple, de plusieurs groupes Tuyuka du Tiquié (*Dasia, Miño*). Le rapport entre migration, hiérarchie, questions économiques et de statut, cohabitation avec les affins est donc un sujet loin d'être évident, et pouvant être résolu par une formule simple. Les « stratégies » et contextes semblent être variés, et comme l'avance Mahecha, la position plus ou moins élevée d'un groupe pourrait bien dépendre de sa situation (démographie, etc.) vis-à-vis du lieu où il se trouve et des groupes en présence. Cependant, cette remarque semble valoir, mais pas si elle est appliquée aux hiérarchies internes à un groupe, qui semblent plutôt fixes, ou du moins fixées par le mythe (Andrello, 2018). Elle semble plutôt s'appliquer au « rapport de force » qui se crée entre groupes affins. Ainsi, le prestige, le statut d'un groupe (plus souvent un segment de clan) peut varier selon la situation (lieu, voisins en présence, affins ou agnats) dans laquelle il se trouve, mais seulement vis-à-vis de ses affins, et localement. Dans une moindre mesure, cette acquisition de statut et de prestige, encore plus si elle s'accompagne de gains en termes de connaissances et pratiques rituelles, pourrait aboutir à une reconfiguration de la position hiérarchique d'un tel groupe au sein de son ensemble linguistique. Cependant, c'est dans ces redéfinitions que se jouent les disputes, les « plus gradés » seront toujours réticents à reconnaître le statut des « nouveaux aînés », bien qu'il semble que de telles reconnaissances aient eu lieu et soient certifiées par les récits historiques/mythiques (cf. Andrello 2018 dans le cas de la hiérarchie entre Bara et Tukano). Quoi qu'il en soit, pour la région du Vaupés, il semble que des contradictions se révèlent quand on essaie de mettre ensemble les phénomènes de migration et les considérations de hiérarchie et des rapports au sein et entre groupes. Ainsi, si les groupes « supérieurs » devraient occuper l'aval, et les inférieurs l'amont, le prestige tend à s'inverser quand on considère les compétences rituelles, mieux conservées

a gente entende melhor quando trata desses assuntos várias vezes. Uma vez ninguém lembra, tem que estar sempre lembrando.”

E.R: “Está bom então, dá para conversar mais, outras vezes.”

H.: “Qualquer coisa tu pergunta, quando...”

E.R: “Quando estou lá na comunidade, o momento que mais fala é quando tem caxiri. Geralmente é o momento que as pessoas começam falar mais...”

[Fin de l’entretien 71’00’]

en amont, ce qui amène à une sorte de « supériorité des inférieurs », comme entre Tuyuka et Tukano, par exemple. Autre point, celui des groupes « inférieurs », comme les *Dasia* chez les Tuyuka, qui gagnent en prestige en allant vivre chez les Tukano, mais d’un autre côté perdent en « authenticité » (linguistique, rituelle) par ce déplacement. Autre point, celui des groupes ou familles allant vivre en ville. Deux points de vue peuvent être adoptés, que ce soit pour les groupes « aînés » ou pour les groupes « cadets ». Ainsi, pour les groupes « aînés », comme dans le cas des Tuyuka de Santa Cruz, dans le cas des leaders de Sao Pedro (Higino et Guilherme) ou encore dans le cas de l’aîné des Tukano ayant été vivre parmi les Blancs (Andrello 2018), aller vivre en ville pourrait correspondre à, la logique du gain de prestige par la position plus en aval, et donc plus proche de la « civilisation », concept qui, il me semble, se trouve à la croisée des conceptions indigènes et du sens plus occidental (détailler ce point). Cependant, dans un sens, aller vivre en ville constitue un rabaissement hiérarchique pour ces groupes, car en ville ils souffrent de difficultés comme la paupérisation des populations indigènes en contexte urbain, le racisme de la société dominante, etc. En ce sens, la vie en ville pourrait constituer une sorte de promotion pour les groupes de hiérarchie inférieure, puisqu’en ville, tout Amérindien se retrouve dans la même situation, à la même place (marginalisé) vis-à-vis de la société « englobante ». En élargissant cette logique, ne peut-on pas concevoir que ce processus d’effacement des hiérarchies, qui semble se produire en contexte urbain (reste à enquêter précisément sur ce point) pourrait participer d’un mouvement que l’on observe aussi dans les communautés.

Annexe 6 : Entretien avec Geraldino : alliance et *considérations* entre collectifs

[J'interroge Geraldino sur "l'organisation" des mariages des « grands frères » pour leurs « petits frères », et lui demande si ce phénomène qu'Aloisio Cablazar décrit pour les mariages plus anciens est toujours d'actualité⁴¹³].

G. : « Oui, ça aussi c'est une autre raison. Comme tu l'as dit toi-même, ceux qui organisaient... Ou plutôt ceux qui se chargeaient de trouver une femme pour les cadets, c'étaient les aînés, c'est-à-dire qu'ils allaient là-bas... Certains allaient prendre... Certains prenaient vraiment de force, ils capturaient et ramenaient des femmes et les donnaient. D'autres y allaient comme... S'ils avaient déjà un beau-frère, un beau-frère d'une autre ethnie, alors ils faisaient un échange, pour ne pas qu'il y ait de conflit. Une fois qu'il était venu prendre sa sœur, le Tuyuka allait là-bas pour prendre la sœur de l'autre, le Barasana⁴¹⁴, ou qui que ce soit. Alors ils faisaient l'échange. Puis pour le prochain mariage, quand ils avaient eu un fils, ou une fille, il venait à son tour prendre ma fille, il l'emmenait, et moi j'allais là-bas aussi, pour éviter le conflit tu comprends ? Alors dans ce cas, la première fois il y avait un conflit, et après, à la deuxième génération, il n'y avait plus de conflit. Alors on se mariait à la fille du beau-frère, on créait cette relation. Alors, pour trouver une femme pour les autres, c'est là où il commençait à y avoir un conflit. Là il fallait qu'il aille chercher chez l'autre. Chez quelqu'un d'autre pour la prendre, et la donner... La marier. C'est là que ça commençait, qu'il y avait un conflit entre les beaux-frères. Parfois, la femme s'enfuyait, aussi. Alors il fallait aller en rechercher une autre. Et alors, ceux qui n'avaient pas de sœur, ils faisaient un échange, comme je te l'ai raconté une fois, ils faisaient un échange, avec des ornements, avec des dents de jaguar, avec des maracas, ou même avec une pirogue, ou un fusil, parce qu'à l'époque il y avait déjà des fusils. Ou bien avec des plumes d'ara. Un ornement qui lui serait utile, ou *Yukubesogu*, hein, *Yukubesogu*⁴¹⁵. Il y avait ce type d'échange, pour ne pas créer de conflit. Pour l'éviter. »

E.R: « Mais ce qui était correct c'était d'échanger sa sœur... »

G.: « C'est d'échanger sa sœur... De donner sa fille, et de prendre la fille de l'autre. Et alors s'établissait cette intimité avec son beau-frère, *teñu*, hein. On se rendait visite, on se connaissait, et quand on se connaissait on voyait qu'il y avait une jeune fille, un fils ou une fille, qu'il connaissait, et alors il faisait la demande à l'avance. Il préparait le mariage à l'avance, il faisait déjà la demande. Mon fils va se marier à ta fille. Alors, pratiquement, les deux avaient déjà cette... »

E.R: « Ils avaient déjà convenu de tout. »

⁴¹³ Cabalzar montre ainsi que « les *Dasia*, quand ils vivaient avec les *Opaya*, la plupart du temps négociaient leurs mariages dans le contexte d'échanges matrimoniaux de la maloca comme un tout, dirigées particulièrement par le sib *Opaya* » (2009 : 214).

⁴¹⁴ Geraldino emploie ici l'ethnonyme Barasana pour désigner les Bará.

⁴¹⁵ Lance à sonnailles, objet rituel de première importance dans les cérémonies de danse (*basamori*).

G.: « Oui, tout était convenu : “d’accord, je vais te donner ma fille, mais moi aussi je vais vouloir ta fille !” Ils faisaient cet accord entre parents, hein. Et au moment convenu, ils y allaient. Et il n’y avait pas de conflit, non. »

E.R: « Mais aujourd’hui on fait encore comme ça ? On se met d’accord ? »

G.: « Non, non. Plus maintenant, tout ça s’est perdu. Parce que, pour moi, tout est désorganisé. Pour moi, hein. Si c’était... si c’était à l’époque, je ne me serais pas marié à celle avec qui je suis aujourd’hui. J’aurais dû me marier à la nièce de ma mère, hein. Parce que quand on se mariait à la cousine d’un autre, ça créait un conflit, aussi. C’est pour cela que les vieux faisaient ce type d’organisation. Pour ne pas causer de conflit, c’est à dire pour ne pas qu’il y ait de dispute avec le cousin de la femme... avec elle ou avec lui. Si c’était à l’époque, c’est sûr, je ne serais déjà plus avec ma femme. Ils *soufflaient*⁴¹⁶, hein. Ils *soufflaient* ou bien ils faisaient des incantations pour ne pas avoir de filles, ou de fils. C’était comme ça... Ou alors, quand elle avait une fille, ou un fils, ils *soufflaient*, pour ne pas... pour ne pas... ça c’était la plus grande peur qu’ils... avaient. Pour ne pas qu’il y ait ce type d’envie ils... Ils se mariaient à des gens d’une seule ethnie. C’est à dire, comme un seul sib d’une même ethnie. Par exemple, mes grands-pères ne se mariaient qu’aux femmes *pamõponã*, *Pamõponã*, hein. Et quand il y a eu des mariages aux femmes *buporã*, avec les *Buporã*. Il y a eu... Mon grand-père, quand il s’est marié à une *Buporã*, *Buporã* hein. Alors ses propres cousins lui ont envoyé leur *souffle*, et elle est morte. »

E.R: « Elle ? »

G.: « Oui, il m’a dit qu’il avait eu une première femme. Avant la mère de mon père. Mon grand-père, Arnaldo. Il m’a dit qu’il avait eu [une première femme], mais qu’elle a été victime du souffle. Elle est morte jeune, sans avoir eu d’enfants. Il m’a raconté. Et après, il s’est trouvé la mère de Guire, mon père, Guilherme. Il y a eu le même problème, aussi. Parce qu’il s’était marié à la cousine de ceux de São Sebastião. Oui, des Desanos. C’étaient eux ses cousins, à qui elle devait se marier. Mais c’est un Tuyuka qui s’est marié à elle... »

E.R: « Mais, il n’y avait pas de mariages avec les *Pamõ*, avant ? »

G.: « Non, c’était rare. Il paraît qu’il y en avait eu un seul. »

E.R: « Les ancêtres, avec qui ils se mariaient ? Avec les gens du Papuri ? »

G.: « Non, pas du Papuri. Ils se mariaient aux... Yetuana. Les Yetuana, que nous appelions dans le temps... Que nous appelions nos ennemis. »

⁴¹⁶ G. emploie l’expression « *assopraram* » en portugais, littéralement « ils soufflaient », qui renvoie à la pratique de la sorcellerie.

E.R: « Puis ils ont commencé à se marier avec les *Pamõ*... »

G.: « Puis, il y a eu une fois où ils s'étaient mariés à une Yetuana, et ses parents ne voulaient pas que les enfants grandissent. Ils les tuaient, par le souffle... »

E.R: « Parce qu'ils étaient ennemis ? »

G.: « Parce qu'ils étaient ennemis. »

E.R: « Et alors ils ont changé. »

G.: « Alors ils ont changé. Quand ils sont arrivés ici, dans cette région, ils ont commencé à avoir... avec les *Pamoporã*. Avec les *Pamoporã*, et ensuite avec les *Buporã* ils étaient là aussi, et c'est quand il a commencé à avoir cette relation avec les *Buporã* que ça a posé des problèmes. »

E.R: « Mais pourquoi a-t-il voulu se marier à une *Buporã* ? »

G.: « Je ne sais pas, il paraît que ses beaux-frères... ses cousins n'avaient pas de sœur. Alors il paraît qu'il a tenté de se marier à une *Buporã*. [silence]. Et alors ça a été le bazar, hein. Non pas le bazar, la polémique plutôt. Et alors ils sont allés voir les prêtres, et les sœurs, pour qu'il se sépare de sa femme. C'est comme ça que mon père est devenu orphelin, très tôt. Non pas orphelin, mais la femme s'est séparée de lui [du père], elle est partie. »

E.R: « La femme d'Arnaldo ? »

G. : « La femme d'Arnaldo, la mère de mon père. Elle a abandonné ses enfants, les a laissés avec mon père, elle est partie. »

E.R: « Ah oui? »

G.: « Oui en Colombie. »

E.R: « Elle est partie avec un autre ? »

G.: « Elle est partie, à l'époque du caoutchouc. Le caoutchouc ça a été avant l'époque de la coca... de la cocaïne. »

E.R: « Luisa Pimentel. »

G.: « Oui, Luisa Pimentel. »

E.R: « Elle était du clan *Buporã*. »

Annexe 7 : Récit de João Bosco Rezende : alliance, langue et politique

Nos ancêtres avaient leurs *relations traditionnelles*. En leur temps, les Tukano du *clan aîné* étaient en relation aux Tuyuka du *clan aîné*. Chaque *sib* avait sa façon de s'organiser et ses alliés, pour les Tuyuka comme pour les autres peuples. De nos jours, c'est chaque famille qui a ses propres *relations*. Les choses changent beaucoup, notre politique d'alliance s'affaiblit/est en échec⁴¹⁷. De nos jours, c'est l'école qui transforme les jeunes, elle leur imprime une nouvelle façon de penser. Il y a 20 ans (dans les années 1990), la langue tuyuka se trouvait très affaiblie vis-à-vis de la langue tukano, qui dominait. C'est la politique de *centralisation* menée par les missionnaires qui avait provoqué cette situation. Conscient de ce problème, Higino a mis en place son *articulation politique*, il est *notre pionnier*, il a initié le processus pour ne pas perdre nos connaissances. Nous avons repris les valeurs qui guidaient la vie de nos parents. Quand on se marie à une femme tukano, l'enfant reste auprès de sa mère. C'est pour cela que j'ai grandi en parlant le tukano, car je suis né dans une communauté en aval, en territoire tukano. Après mes trente ans, je suis venu à São Pedro. Pendant les années 1960-1980, les jeunes grandissaient en ne parlant que le Tukano à Onça Igarapé, ma communauté d'origine. On comprenait le Tuyuka, que les plus vieux parlaient, mais on ne le parlait pas. C'est par l'intermédiaire du mouvement éducatif que nous parlons aujourd'hui notre langue. Quand un Tuyuka se trouve parmi les Tukano, il ne parle sa langue que s'il rencontre un *parent*. Sa langue devient une *langue domestique*. À São Pedro, c'est le cas des Yebamasã, leur langue est devenue domestique et n'est plus parlée par les plus jeunes.

Auparavant, les hommes de mon *sib* ne s'étaient encore jamais mariés aux Tukano de Caruru, de nos jours ces deux clans se marient entre eux. C'est une autre forme de *considération*, on commence peu à peu à se familiariser avec cet autre *sib*. Les *considérations* changent. Mon fils aîné, Alcimar, fait partie de ce processus de changement : il ne s'est pas marié à la fille du frère de sa mère. Mon père s'est marié à une femme tukano de Pirarara, comme moi-même. Mes frères se sont mariés à des femmes tukano d'autres clans. Notre frère aîné *de considération* s'est marié à une femme Baré de São Gabriel da Cachoeira. Nous subissons l'influence culturelle des Blancs. Je me suis marié à la nièce de ma mère, celle que j'appelle *basuko* ou *teño*, ou *mekomako*⁴¹⁸, la fille de ma tante, de Pirarara, du même clan que ma mère : *Ñahuriporã*, parents des gens de São José II. En ce qui concerne mes frères, Alexandre s'est marié à une femme tukana du clan *Buberaponã* de São Domingos, Dario s'est marié à

⁴¹⁷ « nossa política de aliança está fracassando. »

⁴¹⁸ Les trois termes employés par mon interlocuteur pour désigner son épouse renvoient tous à la notion de cousine croisée (cousine légitime), que ce soit de façon descriptive (*mekomako* signifie littéralement « fille de tante » – FZD), ou bien tant qu'affine potentielle (*teño*, *basuko*). Mais qu'y a-t-il derrière ces catégories ? Ces termes, de même que le terme *apemasõ*, semblent suggérer que ce qui prime est que ces femmes sont dans la catégorie des « autres gens », mais que cette catégorie est flexible. C'est l'hypothèse qui sera examinée dans les **chapitres 9 et 11**, au moyen d'une analyse des transformations dans les pratiques d'alliance matrimoniale ainsi que dans les pratiques liées à la terminologie de parenté et le système d'attitude qui lui correspond (*considérations*).

une femme tukana de Caruru, du clan *Bosoaporã*. Salvador s'est marié à une femme tukana du clan *Paresiporã* de Pari-Cachoeira, où il habite aujourd'hui. Mon grand-père était lui-aussi marié à une femme de ce clan. Moi et mon frère Salvador sommes donc les fils qui ont suivi une *ligne de mariage plus traditionnelle*.

Selon les mots de mon interlocuteur, ses enfants suivent une « ligne d'alliance différente » de celle que lui-même et son père ont suivi. Je lui demande si cette nouvelle configuration des alliances change des choses, et le questionne à propos des problèmes qui peuvent advenir avec le mariage. João Bosco répond à mes questions, et poursuit sur le thème des relations entre affins :

Cela dépend du *comportement social* de chaque personne. Il est possible que des changements se produisent au cours du temps. C'est la société environnante qui produit des transformations. Les changements viennent de la curiosité⁴¹⁹ éprouvée par les jeunes envers le monde des Blancs. Nous, les parents, ne parvenons pas à encourager nos enfants vers une autre voie. À São Pedro, chaque personne est socialisée : chacun est respecté selon sa forme de vie⁴²⁰. La communauté accepte les changements. Les problèmes dans le mariage surviennent quand la belle-mère n'accepte pas sa bru. Elle a parfois une autre jeune fille plus à son goût. Si la belle-mère n'apprécie pas sa bru, cela affectera la famille. **La communauté est responsable pour encourager la belle-mère à accepter sa bru.** Au temps des anciens, on ne se mariait qu'à des femmes travailleuses. De nos jours, c'est la jeune femme qui choisit. Les jeunes femmes ne veulent pas se marier à des pêcheurs, elles désirent se marier à des hommes qui ont un emploi rémunéré : un militaire ou un professeur. Ce sont les questions *sociales* qui provoquent ces changements. Pour les nouvelles générations de jeunes hommes, trouver une femme est très difficile.

Les femmes ne sont pas permanentes, elles sont vouées à quitter leur communauté pour vivre dans une autre. Le destin de ma fille est de partir, pour *appartenir à une autre région*. L'homme, lui, est permanent. Le départ des femmes est un phénomène très fort : elles partent toutes pour se marier, et ne reviennent qu'à l'occasion de visites, durant lesquelles elles peuvent passer 3 mois, 6 mois voire un an auprès de leurs parents. De nos jours, ces visites de la fille et de son mari à la communauté d'origine de l'épouse sont moins fréquentes.

⁴¹⁹ La « curiosité », de même que le goût pour le voyage, semble être un trait propre à la personnalité des hommes et des femmes tukano oriental, depuis le temps des ancêtres (voir récit d'Avelino dans le **chapitre 8**), et qui est propice aux transformations.

⁴²⁰ On trouve ici un autre principe propre à la culture et à la socialité des peuples de la région, qui a déjà été relevée par Goldman (1963) au sujet des Cubeo, à savoir l'importance du respect et la valorisation de l'autonomie et de la singularité de chaque personne, chaque groupe domestique. C'est là, à mon sens, un autre facteur endogène propice à des processus de transformations, sans pour autant signifier une acculturation.

Dans l'ancien temps, un homme travailleur produisait de l'artisanat et offrait du gibier à ses beaux-parents. **De nos jours, c'est moins le cas, car le marché est fort, tout est acheté.** Le jeune homme marié achète la vannerie au vieil artisan. La relation d'alliance comprenait également des échanges de biens. Les Tukano donnaient du poisson et des bancs, les Bará des pirogues et des *paneiro de turi*, les Tuyuka confectionnaient aussi des pirogues, ainsi que des hamacs en fibre de *buriti*. Le producteur de ces objets les offrait, les remettait⁴²¹ à ses beaux-parents. Ces échanges étaient bien considérés, valorisés. Chaque peuple fournissait sa spécialité et les familles s'entraidaient. Le père s'en trouvait content, joyeux. De nos jours, ce n'est plus exactement comme dans l'ancien temps. Je rendais toujours visite à mon beau-père, chaque année et j'allais pêcher avec lui⁴²². De nos jours, on ne visite plus que pour des courtes périodes. Le père se préoccupe de savoir si sa fille va venir lui rendre visite. La fille ne se préoccupe plus de rendre visite à son père. Le grand changement est qu'il n'y a plus de motif pour rendre visite⁴²³.

Je pense que les choses pourraient changer davantage d'ici vingt ans, et que c'est le rôle des parents d'inciter les enfants pour qu'il n'y ait pas cette « perte des valeurs ». Mais c'est inévitable : tous les vingt ans, c'est une nouvelle génération⁴²⁴. De nos jours, ce n'est plus

⁴²¹ « oferecia, entregava ».

⁴²² Motif récurrent des visites pour des périodes prolongées du gendre tuyuka à son beau-père de l'aval, tukano ou desana, durant lesquelles le gendre pêche avec son beau-père et/ou ses beaux-frères.

⁴²³ La description des changements dans les relations d'affinité, notamment dans le cas de la relation gendre-beau-père est intéressante sous de nombreux aspects. Parallèlement à cet affaiblissement de ce type de relation de parenté due, selon mon interlocuteur, au fait qu'il n'y a plus de raison de rendre visite car les biens sont achetés et non plus échangés, il semble que la stratégie de mariage des hommes ayant un emploi rémunéré en particulier (d'autres hommes aussi) aille dans le sens, pour certains, de l'évitement des relations au beau-père. Comme dans le cas de Marcos, on se marie à une femme orpheline de père, afin, peut-être, de ne pas avoir à assumer les obligations d'un gendre vis-à-vis de son beau-père. On peut nuancer cependant cette idée si l'on prend en compte le fait que la relation beau-père gendre comporte un aspect important de transmission de savoirs rituels de nos jours, dû à une flexibilisation des modalités de transmission dans le cadre de la raréfaction des savoirs.

⁴²⁴ La formule employée ici par Bosco est la preuve que l'idée de transformation (sociale, culturelle) est pour ainsi dire déjà incluse dans la vision du monde amérindien, cette idée de renouvellement des générations, qui trouve son parallèle dans le mythe et dans la conception de la vie et de la mort (réincarnation du nom/âme, *yeriponã*) ainsi que dans les termes désignant les groupes de descendance. Ainsi, on est collectivement « fils de », mais on peut devenir « petits-fils de », comme me l'a suggéré ce professeur de la communauté de Los Angeles (haut Papuri colombien) enseignant à la communauté hupd'ah de Santa Catarina qui m'a déclaré que les Tuyuka d'aujourd'hui devraient être nommés *Htãpinopamerã* (petits-fils de l'Anaconda de Pierre). Il n'y a donc rien d'« anormal » à ce que les jeunes d'aujourd'hui soient d'une nouvelle génération, celle des études, de l'« ère des Blancs », cependant cette altérité culturelle plus radicale n'est pas sans poser de difficulté : il faut savoir jongler entre ces deux cultures, ne pas se faire happer, et ne pas perdre les valeurs inculquées par le père, la mère, le groupe, à travers notamment des *considérations*.

comme dans les années 1960, ce qui provoque le changement est l'éducation. L'école doit avoir ce rôle : le jeune doit avoir deux connaissances, « sa culture » et « celle du Blanc ». Il faut prendre dans la culture du Blanc ce qui est bon, pour que nous soyons « renforcés ». Pour certains jeunes, l'important est de vivre à la communauté, où ils travaillent, aident ses parents et « prend part à la politique ». Pour d'autres, l'objectif est de rester vivre en ville pour les études. La seule voie pour faire des études supérieures est l'UFAM⁴²⁵.

Du point de vue des mariages, une grande nouveauté est le mariage avec les Baniwa. Les anciens Tuyuka ne se mariaient pas aux femmes Baniwa. Maintenant, à São Pedro, un jeune homme (le fils du *capitão* Feliciano) s'est marié à une femme Baniwa. Avec les Baniwa, les Tuyuka n'ont pas de *considérations* : « oncle, beau-frère, etc. ». À propos du mariage avec des femmes Hupd'äh, il est vrai que mon oncle Antonio, du clan *Dasia Metarã*, s'est marié à une femme de ce peuple. Mais cette femme est de mère Yebamasã. Dans le livre d'Aloisio, il est dit que les *Dasia* se marient aux Hupd'äh, mais cela est récent. C'est d'ailleurs le cas de nombreux peuples (Tukano, Desana...) qui se marient de plus en plus aux femmes Hupd'äh. Dans l'ancien temps il n'y avait pas ce type de mariages, de nos jours, nous sommes sous *l'influence du mariage avec différents peuples*. Cela se produit sur le Tiquié, à Iauaretê, sur le Papuri. Mais dans le même temps, certains continuent à se marier traditionnellement. La religion, elle aussi, fait changer les choses. À l'époque où j'ai voulu me marier, les prêtres ont voulu interdire le mariage, car elle était ma cousine. Ils ont vu que le nom de famille de ma future épouse était le même que le nom de ma tante. Les missionnaires considéraient qu'on ne pouvait se marier entre cousins, car ce serait comme de se marier entre frères et sœurs. Lors d'une des grandes réunions organisées par les missionnaires, les indigènes ont discuté ces questions, et finalement, à la fin des années 80, après la nouvelle constitution, les prêtres ont accepté les formes de mariage traditionnelles des indigènes, car il y avait un plus grand respect pour les coutumes autochtones.

⁴²⁵ Universidade Federal do Amazonas, Université dont le campus principal est situé à Manaus, à plus de 800 kilomètres de São Gabriel da Cachoeira.

Annexe 8 : Trois récits de mariages « réussis »

Mariage de Raimunda et Casimiro, trajectoire du couple et mariage du cousin de Casimiro

Raimunda est une femme tukano, née à Caruru Cachoeira, le 16 avril 1939 (elle a 77 ans au moment de l'entretien), vivant depuis de nombreuses années à São Gabriel da Cachoeira, dans la communauté tuyuka « Puerto Colombia », lieu où se déroule l'entretien. L'ancienne débute son récit par un bref résumé de sa trajectoire de vie.

Raimunda a grandi à Caruru Cachoeira, sur le haut Tiquié brésilien, et y a vécu jusqu'à ses 12-14 ans, avant d'aller étudier à l'internat de Pari-Cachoeira, créé alors depuis peu par les prêtres de la mission salésienne. À sa communauté d'origine, Caruru, il y avait une grande maison (*maloca*), mais quand les religieux sont arrivés ils l'ont « interdite », se sont emparés des ornements de danse et les ont vendus. Les gens de la communauté ont été obligés de bâtir des maisons individuelles, une pour chaque famille. Le père de Raimunda, João Marques, était « *pajé* qui jette de l'eau » (*yai*), sa mère, Josepha, était Tuyuka. Après deux ans d'études à l'internat, son futur mari, Casimiro, un Tuyuka de Puerto Colombia qui était « neveu de considération » de sa mère Josepha, l'a demandée en mariage à son père. Elle s'est mariée avec lui et a eu une fille, Ernestina. Le couple a habité pendant plusieurs années à Pedra Curta, communauté située en amont de São Pedro où se trouvait une grande maison (*maloca*). Après avoir eu trois filles, le poisson se faisait rare et la famille est allée habiter à Puerto Colombia, où sont nés trois autres enfants (deux garçons et une fille). Quand Raimunda est arrivée à la communauté de Casimiro, les femmes l'ont reçue « comme si elle était leur propre sœur » selon les mots de la narratrice. Puis ils sont allés habiter à Fronteira, où elle a eu à nouveau trois enfants. Le *baya* de Fronteira est mort, et la maison de danse (*maloca*) a alors été détruite. Puis ils sont retournés à Pupunha (Puerto Colombia), communauté d'origine de Casimiro, c'était en 1984/86.

J'interroge Raimunda sur le thème du mariage et celle-ci commence par dire que le Blanc « *namora* » (a une relation amoureuse), tandis que l'Indien « prenait par surprise », il « séquestrait » sa future femme. La matriarche débute alors le récit de son propre mariage.

Avant que Casimiro vienne chercher Raimunda, il a d'abord demandé aux parents de cette dernière, et comme le grand-père le « connaissait déjà », il a cédé Raimunda plus facilement. Trois

personnes sont alors venues la chercher à Caruru : Casimiro, son cousin Marcelino et José (cousin classificatoire de Casimiro). Casimiro était orphelin, son père est mort quand il avait deux ans. Sa mère, Tukana de Pari Cachoeira, est morte de rougeole, après s'être remariée à un homme de São Tomé du Uaupés, suite au décès de son premier époux. Casimiro a passé un temps à Onça Igarapé, puis a grandi auprès de son beau-père, à São Tomé. Il y est tombé malade, a eu la malaria, et ses oncles sont venus le chercher. Il a alors habité avec son oncle Chico, le père de Marcelino. Quand Casimiro est allé à l'internat à Pari-Cachoeira, il a habité avec sa tante, Mariquinha. Il étudiait et réalisait du travail physique avec les religieux. Il était conducteur de bateau et faisait le trajet entre Pari-Cachoeira et São Gabriel. Il a arrêté de travailler car il n'était pas payé. Raimunda, Casimiro et leurs enfants sont restés vivre à Pupunha jusqu'en 2000, date à laquelle les premiers enfants ont commencé à descendre à la ville, d'abord Hilda. Casimiro est finalement descendu en 2004 pour rendre visite à son cousin à Manaus. Il est tombé malade et est décédé en janvier 2006. A propos de son défunt époux, Raimunda dit qu'il fumait le tabac, et qu'il était « *pajé* ».

Raimunda fait alors le récit du mariage d'un homme qui semble illustrer ce qu'elle conçoit comme le mariage « à la mode des anciens ».

À Pupunha, vit encore Joaquim, fils du cousin de Casimiro. Joaquim a obtenu sa femme à la façon des anciens, qui s'introduisaient dans la maloca, frappaient les hommes et emportaient les femmes de force. De nos jours, cela ne se produit plus, on prend « dans le style des Blancs ». Dans le cas de Joaquim, on a « emporté » (*arrastaram*) sa femme, qui était Bará d'une communauté en amont de Trindade. Quand on prenait ainsi sa femme, les vieux faisaient une incantation (*benzimento*) pour qu'elle ne sente pas le manque (*saudade*) de ses parents, et pour qu'elle perçoive ses beaux-parents comme ses propres parents.

Au sujet du groupe tuyuka auquel son mari appartient (segment du clan *Opaya*) et auquel elle s'est intégrée, Raimunda m'indique que le groupe de Feliciano (clan *Miño*) « servait » les grands-parents de Casimiro. Ces derniers ne formaient qu'une seule famille : les « frères aînés » des Tuyuka du Tiquié. L'entretien se conclut sur des considérations ayant trait aux relations entre les groupes : le danger vient du fait que les *pajés* ressentent de l'envie, les aînés se doivent de contrôler la parole « j'ordonne » (*eu mando*).

Mariage de Cecilia et Agostino

Cecilia et Agostino forment un couple vivant à la communauté tukano de Bela Vista, sur le Tiquié (en aval de Pari-Cachoeira). Cecilia, âgée d'une cinquantaine d'années au moment de l'entretien, est Tuyuka de Puerto Colombia (Pupunha), du clan *Opaya*, et Agostino Tukano (clan *Pamo*) de Bela Vista. Cecilia fait le récit de comment elle s'est mariée à Agostino. Elle commence son récit en évoquant le fait que dans sa jeunesse, elle était venue de sa communauté jusqu'à Bela Vista pour « se promener ». De temps en temps, Agostino aussi allait là-bas (à la communauté de Cecilia), et ils se sont connus progressivement, jusqu'à « être ensemble » (*foram se conhecendo, ficaram*). Cependant, l'histoire de Cecilia débute par un mariage « râté ».

Un homme tukano de Bela Vista du nom de Luis était allé la chercher chez elle, à sa communauté (Pupunha) pour l'amener jusqu'à Bela Vista, avec l'intention de se marier avec elle, mais il y a eu une mésentente entre Cecilia et la famille de Luis. Luis avait pourtant « ramené » Cecilia après avoir parlé avec le père et la mère de cette dernière, mais à l'arrivée de la jeune femme à Bela Vista, la famille de Luis, en particulier la mère, n'a pas apprécié sa bru. Les parents la « discriminaient », disaient qu'elle était analphabète. Face aux plaintes de la famille de Luis envers elle, Cecilia ne s'est pas plu, mais elle est tout de même restée à la communauté. C'est grâce à la présence de sa tante paternelle, Maria do Carmo, que Cecilia a trouvé un soutien et est restée pour l'aider aux jardins. Maria do Carmo était fille de Fransisco Lima, le frère de Marcelino, et s'était mariée à un homme de Pari Cachoeira, Fransisco Maranhão. Alors que Cecilia demeurait encore à Bela Vista, Luis est parti faire de l'orpaillage. C'est alors qu'Agostino, qui travaillait lui aussi en tant qu'orpailleur, est revenu à sa communauté.

Quand a débuté l'orpaillage sur le Traira, Agostino était encore élève à l'école, et après avoir terminé *l'ensino fundamental* il est allé y travailler et y est resté pendant plusieurs longues périodes. Suite à l'échec de son mariage, Cecilia avait l'intention de repartir chez elle, mais la famille d'Agostino lui a proposé de rester à la communauté. Elle s'est ensuite mise avec Agostino. Luis est revenu alors qu'ils avaient déjà eu un enfant. Agostino a eu beaucoup de courage, il est allé jusqu'à Pupunha pour discuter avec son beau-père et tenter de le convaincre à lui accorder sa fille en mariage. Quand ils se sont mis ensemble, Agostino avait 18 ans et elle 17. C'est le père Genesio qui

les a mariés. Cecilia a su qu'Agostino était Tukano de « première classe », du clan Bua. Ils ont dans un premier temps habité dans la maison du père d'Agostino, car il était très vieux et ils avaient de la peine pour lui. La mère d'Agostino est morte quand il avait huit ans. Puis ils ont bâti leur propre maison. Agostino avait déjà des jardins. Agostino a rendu visite à son beau-père après six mois de mariage.

Mariage de Maria Estefania et Flavio

Maria Estefania, sœur de Cecilia (voir récit ci-dessus) est une femme tuyuka (clan *Opaya*) née à la communauté de Fronteira en 1981. Elle a 35 ans au moment de l'entretien. Flavio est le cousin d'Agostino, il est fils de Pedro, frère d'Eusebio (père d'Agostino) il ne connaît pas sa mère qui est morte jeune. Suite à ma demande, Maria fait le récit de comment elle s'est mariée à Flavio. C'est Cecilia, sœur aînée de Maria Estefania, présente lors de l'entretien, qui prend la parole.

Les gens de Fronteira, Trindad et Bella Vista avaient été invités à un événement du « triangle Tukano » à Pari-Cachoeira. Maria Estefania est venue et a rencontré sa sœur aînée Cecilia. Des rumeurs circulaient : la famille de Flavio voulait la « prendre » (*queria tirar ela*) pour la marier à Flavio. Elle était alors mère célibataire, ayant eu un enfant. Ils sont arrivés à Bela Vista, un jour de fête. Elle ne buvait pas beaucoup, mais ce jour-là, elle avait bu beaucoup de *caxiri*, et elle n'est pas résistante à la boisson (*ela é fraquinha de caxiri*) et c'est ainsi qu'ils l'ont « emportée » pour la marier à Flavio. Après coup, elle a pensé : « est-ce que ça va marcher ? ». Elle ne connaissait pas Flavio auparavant. C'est Cecilia qui a participé à ce plan visant à marier sa sœur. Cecilia parle alors de l'homme qui a repéré Maria Estefania : Aparicio, le cousin germain de Flavio. Les deux femmes discutent entre elles, puis évoquent la réaction de la famille de Maria suite à l'« enlèvement » : ils se sont sentis « révoltés », étaient furieux après Cecilia. Maria avait à l'époque 25 ans. Maria a demandé à ce qu'on aille chercher ses affaires à sa communauté, mais n'y est plus retournée car elle avait peur. Peu à peu, ses parents ont accepté (*os pais se conformaram*), Flavio est alors allé rendre visite à ses beaux-parents, et Maria y est retournée à la naissance de sa fille (qui a environ huit ans au moment de l'entretien).

Maria a aujourd'hui trois enfants, un garçon (12 ans) du premier homme, une fille et un garçon de Flavio. On me raconte alors, en me demandant de couper mon enregistreur,

l'histoire de Maria Estefania et du père du premier enfant, un homme Tikuna de Colombie (Villa Vicencio) qu'elle a connu alors qu'elle y travaillait. Flavio a reconnu ce premier enfant, qui a pris son nom de famille. Je demande s'il a un nom de *benzimento* tukano, on me dit qu'il a reçu un nom de *benzimento* traditionnel tuyuka : Niridupa. Les autres fils ont des noms tukano. C'est José Pimentel qui a fait le *benzimento* des enfants de Flavio.

Annexe 9 : Entretien avec Marcos : récit de mariage sur trois générations et commentaires sur les mariages « incorrects »

E.R : « Ton grand-père, le père de Raimundo... »

M. : « Oui, le père de Raimundo ».

E.R : « Comment il s'appelait ? »

M. : « Emilio Rezende. Et sa femme, Joaquina Campos. »

E.R : « Joaquina Campos. »

M. : « Desana. »

E.R : « Desana. D'où elle était ? »

M. : « Elle m'a... Raimundo ne te l'a pas déjà raconté ? »

E.R : « Je n'ai pas encore eu le temps de parler avec lui. »

M. : « Ah, je crois qu'elle m'a dit... Je crois que quand j'avais 10 ans, environ, elle m'a raconté... C'était dans les jardins. Je crois que... quand on est un gamin, on a la curiosité de demander : - "Grand-mère, tu viens d'où ?" Elle vivait... quand elle était jeune, elle vivait ici sur le petit igarapé... Ici sur l'Açaí. C'est alors qu'elle... alors elle... Un Desano... Non, ça a été mon grand-père Emilio qui est allé la chercher... À cette époque, on n'avait pas toujours de relation amoureuse⁴²⁶... C'était comme ça, hein... Pendant la nuit, ils y allaient, ils s'emparaient de la femme, puis ils la donnaient pour se marier ... Ils la donnaient, comme ça, à un homme, pour qu'il se marie. En ce temps-là, c'était comme ça, brutal, vraiment. La nuit, à minuit, ils allaient là-bas, prenaient la femme et l'apportaient à un homme pour qu'il se marie. »

E.R : « Elle te l'a raconté un peu ça ? »

M. : « Oui, elle a raconté un peu. Il y avait mon grand-père, avec son père, et avec sa bande, ils sont allés la chercher... la prendre, quand elle avait... ses premières règles. Pendant qu'elle dormait, la nuit. C'est à ce moment qu'ils sont allés la prendre. Puis... ils l'ont donnée à mon grand-père, son mari. Alors ils se sont mariés. Tout ça elle me l'a raconté, mais je ne m'en rappelle pas très bien. »

⁴²⁶ Marcos utilise l'expression « *namorar* » en portugais (« *Naquela época, não era sempre namorar* »).

[Je questionne ensuite Marcos sur le mariage de sa mère et d'Adão]

E.R : « Comment ta mère s'est-elle mariée à Adão ? »

M. : « Elle me l'a raconté, c'est quand ils étaient en train de boire le *caxiri*. C'est alors que ses frères, et aussi certains parents à lui, sont venus ici pour la prendre. Ils l'ont prise et lui ont donnée pour qu'ils se marient. Et c'est comme ça qu'elle est partie avec lui, ce n'était pas toujours une relation amoureuse... C'est ce qu'elle m'a raconté. Je crois m'en souvenir plus ou moins, je ne m'en souviens pas très bien. Moi, j'étais avec ma grand-mère, en train de boire la *manicuera*, il faisait déjà nuit quand ils sont allés la prendre. Ma grand-mère m'a dit : ils sont en train d'emporter ta mère. Je ne me rappelle que de ça. »

E.R : « Mais, où est-ce qu'elle habitait ? »

M. : « São Pedro. »

E.R : « Et toi aussi tu habitais à São Pedro ? »

M. : « Oui, moi aussi, à São Pedro, j'habitais avec ses parents, il y avait... une grande maison, avec un toit de *caraná*. Oui, c'était une grande Maison, j'habitais avec eux. »

E.R : « Avec Emilio ? »

M. : « Oui, avec Emilio. Et quand ils l'ont emportée... Elle habitait juste... comme ça, là [il désigne une maison située en face d'où nous nous trouvons, à une distance d'environ 40m] la maison d'Adão, eux ils habitaient par-là, sur ce chemin. Mon grand-père habitait ici, tout près de la rivière, c'est alors qu'ils sont venus la chercher... la prendre. C'est comme ça qu'elle s'est mariée avec lui. »

E.R : « Et Emilio a accepté ? »

M. : « Il a accepté. Il était furieux, mais il a tout de même accepté. Oui... il a accepté. Je pense qu'il a dit : "c'est à elle de voir. Elle est adulte, a déjà des enfants, alors c'est à elle de décider"... Je pense qu'il a pensé... Je pense qu'il l'a laissée ». »

E.R : « Et ta grand-mère, qu'est-ce qu'elle a dit ? »

M. : « Je crois que... Je ne sais pas, je ne m'en souviens pas bien. J'étais petit, j'avais huit ans environ. »

[silence]

E.R : « Et ta mère est restée avec Adão, elle n'a pas essayé de s'enfuir ? »

M. : « Non, elle est restée avec lui. Elle n'a pas essayé de s'enfuir. Je crois qu'il lui plaisait. [rires] Oui, elle est restée avec lui, elle n'a pas essayé de s'échapper. »

E.R : « Les anciens... les gens m'ont dit que... Ils faisaient des sortes de *puçanga*, quelque chose de la sorte, ou bien des incantations, aussi, pour que la femme reste... Qu'elle ne soit pas tentée de... »

M. : « S'enfuir, hein... »

E.R : « Oui et pour qu'elle aime... son époux, aussi. »

M. : « Oui son époux. Je pense que les indigènes ont beaucoup de règles. Certains utilisent les *puçangas*, d'autres les incantations. »

[Marcos relate ensuite ses études supérieures. La première « promotion » de l'école Tuyuka n'a pas réussi l'épreuve pour entrer à la Licenciatura, mais la seconde, dont il faisait partie avec Alexandre, a réussi, car ils ont pu rédiger l'épreuve en langue tuyuka. Je questionne Marcos sur le mariage des gens de sa génération. Il me dit que pour sa génération c'est « très difficile », et il raconte l'expérience de son propre mariage]

E.R : « Mais, les jeunes, d'une manière générale, la façon dont ils se marient est bien différente de celle dont se mariaient les anciens ? »

M. : « Oui. »

E.R : « Maintenant les jeunes... »

M. : « Maintenant, notre... notre... Comment on dit ? »

E.R : « Génération. »

M. : « Maintenant, pour notre génération, c'est très difficile, par exemple... Je suis sorti avec beaucoup de femmes, hein. Je suis sorti avec beaucoup de femmes, même avec des Blanches. Oui, de São Paulo. Elle travaillait au... ici, au dispensaire de Caruru. Je lui plaisais, je me serais marié avec elle. Je dormais avec elle, je dansais avec... ça se passait pendant les fêtes, aussi bien ici qu'en ville. Maintenant, nos relations ont changé, hein. Ce n'est plus comme ça, prendre de force et se marier, ça ne se passe plus, ça. On discute avec elles... Malgré ça, on ne s'est pas marié. Parfois, ça ne marche pas, hein. Ma femme, là, on s'est marié en... 2014, début 2014, en janvier. C'était quand...

Je travaillais en... en ville, je suis sorti avec une fille... une jeune femme de la uaretê. J'étais... J'ai un enfant en ville. Mais elle n'a pas voulu venir vivre ici, je lui ai pourtant demandé... Alors je suis remonté ici. Je travaillais à la SEMEC, en 2012. Je travaillais à la SEMEC comme secrétaire, représentant de notre école. À l'époque, je passais dans beaucoup de communautés. J'ai connu beaucoup de communautés. En amont du Vaupés, jusqu'à Querari, tout près de Mitú. Sur le Vaupés, sur le Rio Negro, je suis arrivé sur le haut Rio Negro jusqu'à Cucuí, près du Venezuela. En aval, j'ai connu jusqu'à Santa Isabel. J'ai connu les Hupd'äh, tout. J'ai connu beaucoup de professeurs, beaucoup de... comment dire ? Beaucoup de gens me connaissent. Certains me considèrent comme professeur, d'autres me connaissent comme... comme mes amis. Je suis devenu célèbre, un peu [rises] Puis, quand mon contrat s'est terminé... Les gens d'ici.... Non, je suis revenu ici, mon coordinateur m'a placé ici, pour que je puisse travailler à l'école Tuyuka, alors je suis revenu ici, en 2013. J'ai travaillé un an, puis je suis redescendu à São Gabriel, pour faire mon inscription à São Gabriel. Je suis revenu ici à nouveau en 2014, au mois de décembre. Début 2014 j'ai continué à participer à ... la coordination. C'était pour un tournoi de foot, ici. C'est là que je l'ai rencontrée. Elle m'a demandé : qui es-tu ? Elle a dit. Non... Quand j'étudiais, j'ai fait un échange scolaire, et c'est alors que je t'ai vue pour la première fois, tu étais encore enfant. Je lui ai dit. »

E.R : « Quand l'as-tu vue pour la première fois ? »

M. : « En 2010, par là. 2010. J'étudiais à Trinidad. J'y étais en tant que professeur, je faisais un échange scolaire au collège de Trinidad, avec l'école Tuyuka. L'échange faisait partie de notre projet de recherche. C'est alors qu'elle m'a dit, elle était étudiante, hein : "Tu étais encore bien jeune, à l'époque", elle m'a dit. J'avais... 18 ans par là, tout jeune. C'est alors qu'elle m'a dit viens... Elle m'a dit : "Viens... J'ai faim, on va manger chez toi" elle m'a dit. "On a du poisson, du poisson boucané, il y a de la *mujeca*, ma mère est en train de préparer du riz", je lui ai dit. Ma mère travaillait comme cuisinière. Ici, hein. Elle est venue ici... On a mangé ensemble, on a plaisanté. C'est alors qu'elle a raconté que son père était mort. Plus tard... ça a été le jour de la fête. C'était une fête traditionnelle, ce n'était pas juste de la musique. C'était la vraie fête des Tuyuka. Le rituel, vraiment. »

E.R : « ça c'était en 2014. »

M. : « Oui, début 2014, en janvier. Pour le nouvel an. Le père Justino était ici. Le père Justino, le frère d'Alexandre. Justino m'a dit : "tu dois te marier, ici il y a beaucoup de jeunes femmes, je t'ai déjà dit, hein".

Il parlait en langue tukano, hein : "*Mu Basoka*" ... Il a dit en tukano, hein. Ça voulait dire : "Tes cousines, il y en a beaucoup ici, il faut te marier. Tu es déjà... vieux", il m'a dit. "Il faut te marier, il faut profiter", il a dit. "Sinon un jour, tu te retrouveras seul", il a dit. "C'est d'accord, père, j'ai acquiescé". "Je vais essayer", je lui ai dit, "je vais essayer". C'est alors que j'ai parlé avec elle, ici, pendant que ma mère préparait le *caxiri*. Elle était ici, elle regardait un film, alors je lui ai dit : "Tu ne veux pas te marier avec moi ?" Je lui ai demandé. Et alors elle a accepté : "Je vais me marier avec toi, oui. Mon père est mort, personne ne va subvenir à mes besoins". Alors je lui ai dit : "D'accord. Il n'y a pas de problème. En travaillant, en étudiant, je vais subvenir à tes besoins", je lui ai dit. Alors, le jour de la fête, on s'est marié, comme ça. On s'est mis ensemble. Comme ça. [silence] On a fait le mariage, au mois de juin. L'an passé. Pour la fête de São Pedro. On a fait le mariage, et le baptême de notre fils. »

E.R : « Avec le père Justino ? »

M. : « Non, avec le père Jackson, de Pari-Cachoeira. J'avais pensé... je voulais que ce soit le père Justino qui célèbre le mariage, mais il n'est pas venu ici. Je crois qu'il va venir à la fin de cette année. Voilà, c'est comme ça, Mandu. »

Annexe 10 : Entretien avec Geraldino : récit de son propre mariage et commentaires sur le thème du mariage et de ses transformations

E.R : « Et toi, comment tu as réussi à te marier⁴²⁷ ? »

G. : « Mon gars, ça a été un coup de José. C'est José qui a tout manigancé. La faire venir pour la fête. La fête des pères... Je crois que c'était bien pour la fête des pères. Il l'a prévenue qu'il y avait une fête ici. Alors elle est venue participer à la fête. Quand ils sont arrivés.... Ils m'ont forcé. Ce n'est pas qu'ils m'ont forcé, je pense que l'objet... Je ne sais pas exactement quel était leur objectif à eux, Higino, José e Adão, ils formaient une bande. Et ils m'ont obligé à la ramener... à l'emmener chez moi. Alors je suis resté avec elle. [...] »

E.R : « Mais elle te plaisait ? »

G. : « Oui, la connaître, je la connaissais, mais l'aimer... L'aimer vraiment, non, mais se connaître, on se connaissait l'un l'autre ».

E.R : « Vous vous connaissiez déjà »

G. : « On se connaissait déjà, ils venaient ici, de là-bas, à la communauté, pour faire la fête. Oui, on se connaît bien par ici. Mais s'aimer... Il n'y avait pas cette... »

E.R : « Intimité. »

G. : « Oui, intimité, c'est ça, comme disent les Blancs, on n'est jamais sortis ensemble, ou quoi que ce soit, hein. On se connaissait juste, on se connaissait bien. »

E.R : « Mais après vous être mis ensemble, tu lui as plu... Ou elle t'a plu ? » [rires]

G. : « [rires] Mon gars, ça, ça fait partie de quand on se met ensemble... Généralement ici il y a toujours cette... Ensemble un jour, ensemble pour toujours. J'ai toujours vu ça... Une fois qu'on s'est mis avec une femme, on reste avec elle pour toujours, parce qu'après on ne peut plus la laisser, ça crée des disputes, il y a des conversations, des commérages, alors c'est plus possible... Donc on reste avec elle pour toujours. Je pense que ça c'était déjà la coutume, parce que je vois que, même si une belle-fille, ou un gendre n'aime pas sa... comment dit-on ? »

E.R : « Son beau-père. »

G. : « Son beau-père, sa belle-mère. Il ne se sépare jamais de sa femme. Tout ça vient de la difficulté qu'il y a dans cette région. Je veux dire, dans cette communauté, il y a plus d'hommes que de femmes. C'est sûr, il ne doit y avoir que quatre ou cinq jeunes filles... Alors

⁴²⁷ En portugais, j'ai posé la question selon l'expression usuelle employée par les hommes tuyuka : « *como você conseguiu sua mulher?* », littéralement « comment as-tu obtenu ta femme » ?

que si tu comptes les jeunes garçons, il doit y en avoir une douzaine, une quinzaine, et c'est à cause de ça qu'il y a beaucoup de disputes, aussi. »

E.R : « Pourquoi y a-t-il plus d'hommes ? »

G. : « Mon gars, je crois que c'est parce que les femmes se marient plus jeunes. Ou alors elles s'en vont pour travailler. »

E.R : « Elles partent en ville... »

G. : « Elles partent en ville très jeunes. »

E.R : « Et les garçons restent. »

G. : « Les garçons restent ici... Parce qu'un homme est toujours plus attaché aux parents, oui. Il n'arrive pas à se séparer de son père très jeune. Il est très proche de sa famille. Alors que les femmes, dans notre culture, hein, la femme est faite pour partir de la communauté. [rires]. C'est ce qu'on... Non, pas nous, c'est ce que nos grands-pères disaient. La femme est née pour... non, pas la femme, la sœur, la sœur est née pour... poser des problèmes. Souvent, mon grand-père disait cela, hein. Une femme n'est pas faite pour rester avec sa famille et poser des problèmes, non, la femme est faite pour... poser des problèmes à une autre famille. Alors, c'est pour cela qu'il faut la donner à d'autres, les Tukano, les Barasana... Il parlait toujours ainsi. Alors nous, les hommes, on ne cherche jamais à... être proche de la sœur, ou de la cousine... C'est pour ça que les femmes sont vouées à ça. À les laisser partir... C'est comme ça qu'on dit, pas vrai. »

E.R : « Et c'est toujours comme ça ? »

G. : « Oui c'est toujours comme ça, à ce que je vois... Mais maintenant il y a des gens qui veulent... Enfermer... Comment dire, enfermer ? Ne pas laisser sortir... »

E.R : « Que la fille reste plus longtemps... »

G. : « Que la fille reste plus longtemps avec le père, avec la mère. Dans le temps, après les premières règles, il était déjà temps pour elle de partir... Justement pour ne pas poser de problèmes à la famille. Pour ne pas qu'elle tombe enceinte avant ; pour ne pas qu'elle tombe enceinte encore célibataire. C'était pour cette raison qu'on donnait les jeunes filles. Parce quand elles tombaient enceintes, alors qu'elles vivaient encore chez les parents ; généralement les anciens, même ceux qui sont morts récemment, ces dernières années, ils considéraient cela... sans valeur, ils le méprisaient, tu comprends. Alors, c'est par crainte de cela qu'ils ne voulaient pas que la fille soit discriminée. Ou bien le petit-fils. Ils ne voulaient pas que leur fille tombe enceinte de façon inattendue. C'est pour éviter cela qu'ils la faisaient partir très jeune. »

[...]

E.R : « Et aujourd'hui il y a des gens qui disent que ça ne pose pas de problème de se marier entre Tuyuka ? »

G. : « Mon gars... ça... Les autres, peut-être. Mais moi, n'étant pas d'une descendance grossière, je ne permettrai pas, moi, tant que je vivrai, je ne veux pas que mon fils, ma fille, se marient entre Tuyuka. Même mon père est embêtant, non pas embêtant, exigeant, pour ça. Par contre, pour une femme de n'importe quelle... de n'importe quelle ethnie, il les appelait *apemasõ*, oui, *apemasõ*, comment dire... *apemasõ* ça serait... d'une autre ethnie, considérées comme des cousines, des cousines croisées... Donc si elle est tukana, si elle est yebamasã, si elle est barasana, on peut *numoti*, hein, on peut se mettre avec elle, on peut se marier. Ça, il n'a jamais été contre, il n'a jamais exigé que je me marie à ma cousine... à la fille de la sœur de mon père, il ne l'a jamais exigé ; mais par contre il fallait que je me mette avec une femme de n'importe quelle autre ethnie, hein. Tuyuka avec Tuyuka, ça, ça posait un problème pour lui. »

E.R : « Une femme d'une autre ethnie est appelée *apemasõ*, n'est-ce pas ? »

G. : « *Apemasõ*. »

E.R : « Comment est-ce qu'on peut traduire ça ? Personne d'une autre... »

G. : « Cousine. »

[...]

G. : « Ce type de mariage Tuyuka avec Tuyuka, est apparu, je pense avec l'idée d'un sib, ayant ce type de relation, où personne n'a d'intimité l'un l'autre, hein. Avec un autre sib. [*Auparavant Geraldino m'a demandé la signification des mots "clan" et "sib" et lequel était le plus approprié*]. Moi, ici, par exemple, je n'ai pas cette intimité qu'aurait quelqu'un qui considérerait vraiment. Je considère mes frères cadets, mais je n'aurai jamais ce type de relation forte avec ces gens, mais, les considérer, je les considère, mais c'est comme ça qu'a commencé... ce type de mariage, n'est-ce pas. C'est ce que je vois. Par contre, se marier entre... personnes du même sib, je pense que ça ne se produit pas encore, pour l'instant. Par contre, il existe déjà des mariages entre des personnes de sibs différents, tu comprends ? C'est ce que je vois, et dans ce cas... Il paraît que... Il paraît qu'il n'y a pas de problème, mais par contre, du point de vue culturel, cela pose problème, oui. »

Annexe 11 : Entretien avec Amarildo. Point de vue d'un jeune tuyuka sur le mariage

Amarildo est un jeune tuyuka du clan *Dasia Metarã*, de la communauté d'Asunção, faisant ses études à l'école tuyuka de São Pedro, où il étudie en 3^{ème} année de lycée (*ensino médio*) au moment de l'entretien, en 2016, il est alors âgé de 17 ans. Je questionne Amarildo à propos des façons de se marier d'aujourd'hui, si elles sont différentes qu'au temps de ses parents et grands-parents :

E.R: « Tu penses que c'est différent pour les jeunes d'aujourd'hui, pour réussir à se marier ? »

A. : « C'est différent. Le jeune d'aujourd'hui, en plein *caxiri*, il vole une femme. À l'époque, ce n'était pas comme ça. »

E.R: « C'était comment ? »

A.: « Dans l'ancien temps, quand mon père était encore enfant, il m'a raconté que les gens d'une autre ethnie avaient la coutume de venir prendre les femmes la nuit, avant l'aube, et c'était comme ça qu'ils se mariaient. Maintenant, de nos jours, ce n'est plus comme ça. Quand on veut se marier, il suffit d'aller à la maison des parents, et de faire la demande de mariage. »

E.R: « Maintenant ? Il faut faire la demande au père, n'est-ce-pas. Mais c'est difficile pour un jeune de réussir à se marier ? »

A.: « C'est difficile. Parfois, le père est peu commode, et il ne veut pas la céder. C'est pour ça que c'est difficile. »

E.R: « Mais, de nos jours, il faut d'abord faire sa connaissance, non ? »

A.: « Faire sa connaissance, discuter avec elle, et après faire la demande aux parents. »

E.R: « Et elles veulent se marier à quel genre de personne Ceux qui ont étudié, les professeurs ? »

A.: « [rires] Je pense que oui, elles veulent se marier aux plus studieux, ceux qui ont le plus étudié, et d'autres veulent se marier avec... avec un mec bien... beau. »

E.R : « Celui qui leur plait le plus. »

A.: « Dans le temps, on ne se mariait qu'avec [une femme] d'une autre ethnie, maintenant ce n'est plus comme ça. »

E.R: « Maintenant on se marie avec quelqu'un de la même ethnie ? »

A.: « Il y a des gens qui se marient ainsi. »

E.R: « Mais ton père a dit que tu pouvais te marier à une Tuyuka ou qu'il fallait se marier à une femme d'une autre ethnie ? »

A.: « Avec une femme d'une autre ethnie, oui. »

E.R: « Mais pourquoi certains se marient-ils avec une personne de la même ethnie ? »

A.: « Je pense que c'est parce qu'elles trouvent le mec beau, je pense que c'est ça. »

E.R: « ça crée des problèmes ou non ? »

A.: « Non. Ça ne pose pas de problème. Les temps ont changé⁴²⁸, c'est pour cela qu'ils se marient ainsi. Ça n'est pas un problème, non. »

E.R: « Et toi, est-ce que tu penses, te marier à une femme d'une autre ethnie ou...? »

A.: « Je ne pense pas, je ne sais pas.... »

E.R: « C'est plus difficile de se marier à une Tukana? »

A.: « Non, ce n'est pas difficile. Si tu souhaites te marier avec elles, il faut juste [inaudible] en parler avec elle. Après, il faut demander au père, et se marier avec elle, juste. »

E.R: « Mais elles sont différentes, les Tukanas par rapport aux... par exemple aux Bará, ou aux Yebamasã? »

A.: « Elles sont très différentes. »

E.R: « Qu'est-ce qui change ? »

A.: « Ce qui change... c'est leur nourriture. La nourriture, et ce qu'elles ont coutume de boire. La langue qu'elles parlent, elles sont très différentes les unes des autres. Et certaines sont très travailleuses, c'est ce qui les différencie les unes des autres. »

E.R: « Qui sont les plus travailleuses ? »

⁴²⁸ « Já é outro dia. »

A.: « Je ne sais pas vraiment. Elles sont très travailleuses, les Tukanas, je pense... Je ne connais que les Tukana à vrai dire, elles sont travailleuses. »

E.R: « Alors c'est bien de se marier à une Tukana? »

A.: « Oui c'est bien. »

E.R: « Avec les autres, il est plus difficile de comprendre leur langue ? »

A.: « Oui beaucoup... c'est plus difficile. Il faut beaucoup d'années pour comprendre ce qu'elles disent, pour la comprendre et parler avec elle, dans sa langue. Et pour qu'elle parle avec nous. On ne les comprend qu'après. »

[...]

E.R: « Quelles sont les difficultés pour les jeunes d'aujourd'hui ? »

A.: « Les études. Je pense que les études est ce qu'il y a de plus difficile. »

E.R: « Et apprendre les savoirs traditionnels, ce n'est pas difficile, étudier est plus difficile ? »

A.: « Je pense que ça dépend des gens. Ceux qui sont bons dans les études étudient beaucoup. Et c'est la même chose pour nous, aussi, pour nos coutumes, certains comprennent, d'autres ne comprennent pas, ça dépend des gens. »

E.R: « Et comment tu vois le futur, tu penses que la vie dans la communauté va changer ou ce sera pareil ? »

A.: « Je pense que ça va changer beaucoup, ça va changer, ce qui était une communauté, va devenir une ville, dans le futur. Et, peut-être, les blancs viendront ici, et construiront une ville. Il n'y a que ça qui va changer. Et, peut-être, les Tuyuka vont perdre leur langue. »

E.R: « Ils perdent déjà un peu leur langue, les Tuyuka d'aujourd'hui ? »

A.: « Nous, non, je ne crois pas. On ne la perd pas, je pense. »

E.R: « Mais peut-être dans le futur ? »

A.: « Mais peut-être dans le futur, je pense. »

Annexe 12 : Terminologies Tukano et Makuna

Tableau 40 : Terminologie tukano (ego masculin)

	Δ			○		
	χ	//				χ
G+2	ñekʉ (FF,MF)			ñeko (FM,MM)		
G+1	mekʉsa (MB)	mʉgʉ (FB)	pakʉ (F)	pako (M)	mʉgo (MZ)	wameu (FZ)
e G0 y	basukʉ (FZS, MBS)	pakomakʉ (MZS)	mami (eB, FeBS) akabi (yB, FyBS)	mamio (eZ, FeBD) akabio (yZ, FyBD)	pakomako (MZD)	basuko (MBD, FZD)
e G-1 y	paakʉ (ZS)	meeʉ (yBS)	makʉ (S)	mako (D, BD)		paakõ (ZD)
G-2	parami (SS, DS)			parameu (SD, DD)		

Tableau 41 : Terminologie makuna (ego masculin)

	Δ			○		
	χ	//				χ
G+2	ñekʉ (FF,MF)			ñeko (FM,MM)		
G+1	mai (MB)	bʉamʉ (FB)	hakʉ (F)	hako (M)	gahego (MZ)	mekʉho(FZ)
e G0 y	teñʉ (FZS, MBS)	hakomakʉ (MZS)	rihokʉ (eB, FeBS) okabahi (yB, FyBS)	hiroro (eZ, FeBD) okabahio (yZ, FyBD)	hakomako (MZD)	teño (MBD, FZD)
e G-1 y	harugʉ (ZS)	gahe (yBS)	makʉ (S)	mako (D)	gahe (BD)	haro (ZD)
G-2	hanami (SS, DS)			haneño (SD, DD)		

Annexe 13 : Liste de surnoms masculins (83) et féminins (8)

1) Surnoms masculins

Animaux/esprits de la forêt (32)

- Bu (pt. *cotia* ; fr. agouti) (Tuy)
- Wekú (pt. *anta* ; fr. tapir) (Tuy, plusieurs)
- Buko (pt. *tamanduá* ; fr. tamanoir) (Tk)
- Ñuñu (pt. *mutuca* ; fr. taon) (Tuy)
- Mumiã (pt. *abelha* ; fr. abeille) (Tuy)
- Ñama (pt. *veado*; fr. dague) (Tuy)
- Ake (pt. *macaco prego*; fr. singe capucin brun) (Tuy)
- Wisõka (pt. *esquilo*; fr. écureuil) (Tuk)
- Dike (pt. *sarapó*) (*Gymnotus Carapo*) (Yb)
- Põrõ (espèce de poisson) (Yb)
- Yoara (pt. *piaba* ; espèce de poisson) (Yb)
- Muña (pt. *jacunda* ; espèce de poisson) (Yb)
- Hu (pt. *pacu* ; espèce de poisson) (Hup)
- Peta (pt. *tocandira* ; fourmi à la pique très douloureuse) (Tuk)
- Keropai (pt. *vaga lume grande*; fr. grande luciole) (Des)
- Perequito (perruche) (Tuk)
- Pitiri (pt. *bem te vi*; espèce d'oiseau, *Pitangus sulphuratus*) (Tuk)
- Soko (espèce d'oiseau) (Tuk)
- Boga (pt. *inhambu-listrado*) (*Crypturellus casiquiare*) (Tuy)
- Seburo (pt. *caracará preto*, *Daptrius ater*) (Tuy)
- Surú (pt. *japim*, *Icterus chryscephalus*)
- Pikõ (*bicho de pé?* parasite qui se loge sous la voute plantaire) (Tuk)
- Pino (pt. *cobra*; fr. serpent) (Tuy)
- Tuburo (pt. *sapo*; fr. crapaud) (Tuy)
- Tukuxi (dauphin gris d'eau douce; *Sotalia fluviatilis*) (Tuy)
- Oso (pt. *morçego*; fr. chauve-souris) (Tuy (2), Tuk)
- Apu (pt. *carangueijo*; fr. crabe) (Tuy)

Koto (coró-coró) (ibis vert, *Mesembrinibis cayennensis*) (Tuy)

Boraro (Curupira) (Tuk)

Wati (esprit de la forêt) (Tuy et Tuk, plusieurs)

Wati Ni (esprit noir de la forêt) (Tuy)

Dinosauro (dinosaur) (Tuk)

Caractéristiques personnelles (physiques, comportementales) (19)

Kutawi (pt. *enferujado* ; fr. rouillé) (Tuy)

Nuri weto (pt. *pica balançando*; fr. pénis qui se balance) (Tuy)

Soãrigu (pt. (*pica*) *vermelha*; fr. (pénis) rouge) (Tuk)

Buku nuri (pt. *pica de velho*; fr. pénis de vieux) (Tuy)

Tube (tube) (Tuy)

Sina (pt. *chinês*; fr. chinois) (Tuy)

Sawiro (pt. *orelha*; fr. oreille) (Tuy)

Wasia (pt. *separado*; fr. séparé, fendu) (Tuy)

Pentelho da mulher (poil pubien féminin) (Tuk)

Puãpoari (pt. dois pelos pubianos; fr. deux poils pubiens) (Tuk)

Barba (barbe) (Tuy)

Puto (large) (Tuy)

Sãmi (pt. *apontado*; fr. pointu) (Hup)

Oga (Yb)

Ñere (cheveux emmêlés) (Yb)

Yukewi (pt. *chorão*; fr. pleurnicheur) (Tuy)

Xixi (pipi) (Tuy)

Putiri (pt. *mofado* ; fr. moisi) (Tuy)

Gudi (pt. *baixinho*; fr. court-sur-pattes) (Tuk)⁴²⁹

⁴²⁹ Remarque : ces apelidos sont clairement dépréciatifs.

Monde des Blancs (17)

Tenente (lieutenant) (Tuy)

Tenis (tenis) (Tuk)

Sobo (pt. *sabão*; fr. savon) (Tuk)

Kuta (pt. *frango* ; fr. poulet) (Des)

Llanero (paysan) (Tuy)

Doutor (docteur) (Yb)

Drogado (drogué) (Tuk)

Rabeta (moteur) (Tuk)

Weriga (pt. *anzol*; fr. hameçon) (Tuy)

Federal (policier fédéral) (Tuk)

Viejo (vieux) (Yb)

Moreno (Tuy) (chanteur brésilien Pepe Moreno)

Zakaria (Tuy)

Cumpa (pt. *compadre*; fr. compère) (Tuy)

Jarba (Tuy)

Negão (grand noir) (Tuk)

Ovinho (Tuy) (petit oeuf, parfois appelé « ovão », mais aussi « ovinho do diabo »).

Jeux de mots (9)

Sia buti (pt. *bundinha branca*; fr. petites fesses blanches) (Tuy)

Omãwu (plusieurs sens : porter sur le dos, petite grenouille) (Tuy)

Biiguda (pt. *coco do rato*; fr. caca de rat) (Yb)

Saku (Tuy)

Padeiro/Parandero (boulangier) (Tk)

Litro (nom: José) (Tuy)

Dez metro (nom: Demétrio) (Tuk)

Mopo sitiano (missionnaire de Monfort) (Tuy)

José Inacio (Tuy)

Référence explicite ou implicite à la sexualité (9)

Sepo (fait l'amour allongé, en dessous de sa partenaire) (Tuy)

Seperopu (*idem*) (Tuy)

Apino (pt. *outra gente*; fr. l'étranger) (Tuy)

Niã (Tuy)

Maru (Tuk)

Chawiri (Tuy) (jeune fille dont les seins sont em train de pousser)

Ñumuku (pt. *mingau*; fr. porridge) (Tuy)

Waié (Tuy)

Akaro (Tuy)

2) Surnoms féminins (8)

Kã (pt. *inambu* ; fr. tinamou, oiseau du genre *Crypturellus*) (Tuy, 2)

Aña (pt. *jararacá*; serpent venimeux du genre *Bothrops*) (Yb)

WekꞤ (pt. *anta*; fr. tapir) (Tk)

Mekã (pt. *maniwara* ; fr. fourmi comestible) (Tk)

Yese (pt. *porco do mato*; fr. pécari) (Tuy) – raconter récit

Boraro (Tuy)

Santa (sainte) (Yb)

Soãri (pt. *vermelho*; fr. rouge) (Tuk) – raconter récit

3) Surnoms donnés à des anthropologues ou autres Blancs

Masculins :

Boraro (Curupira)

Aruzo (pt. *arroz*; fr. riz)

Wisõka (pt. *esquilo*; fr. écureuil)

Kaji (*ipadu*; poudre de coca)

Féminins:

Boso (pt. *acutivaia* ; rongeur semblable à l'agouti mais de plus petite taille ; *Dasyprocta rubrata*)

Annexe 14 : Extraits musicaux (CD)

- Piste 1 : Dabucuri Santa Cruz do Inambu - première session de danse *yua basa*. 6'30.

Palhoça (centre communautaire) de Santa Cruz do Inambu (*Ñõkõãpakaratũdi*), septembre 2017.

Sonnailles. Chants masculins et chant féminin de la *yugo* : Ana Maria de Lima. *Baya* : Armando Dias de Souza.

- Piste 2 : Dabucuri Santa Cruz do Inambu - intervalle flûtes en os de daguet et récitations. 3'23.

Palhoça (centre communautaire) de Santa Cruz do Inambu (*Ñõkõãpakaratũdi*), septembre 2017.

Basegũ : Manoel de Souza.

- Piste 3 : Dabucuri Santa Cruz do Inambu - cariço - flûtes de pan – « quand j'avais ma femme je vivais bien ». 4'03.

Palhoça (centre communautaire) de Santa Cruz do Inambu (*Ñõkõãpakaratũdi*), septembre 2017.

- Piste 4 : Dabucuri Santa Cruz do Inambu - chant féminin *hande hande* (lamentation) et plaisanteries des hommes. 4'58.

Palhoça (centre communautaire) de Santa Cruz do Inambu (*Ñõkõãpakaratũdi*), septembre 2017.

Chant féminin *hande hande* : Virginia de Souza.

- Piste 5 : Dabucuri Santa Cruz do Inambu - dernière session de danse *yua basa* séquence 1. 5'37.

Palhoça (centre communautaire) de Santa Cruz do Inambu (*Ñõkõãpakaratũdi*), septembre 2017.

Sonnailles. Chants masculins et chant féminin de la *yugo* : Ana Maria de Lima. *Baya* : Armando Dias de Souza.

- Piste 6 : Dabucuri Santa Cruz do Inambu - dernière session de danse *yua basa* séquence 2. 5'30.

Palhoça (centre communautaire) de Santa Cruz do Inambu (*Ñõkõãpakaratũdi*), septembre 2017.

Sonnailles. Chants masculins et chant féminin de la *yugo* : Ana Maria de Lima. *Baya* : Armando Dias de Souza.

- Piste 7 : Jurupari Cachoeira Comprida - trompettes et dialogue cérémoniel. 11'05.

Basawi (maloca) de Cachoeira Comprida (*Yoariwa*, haut Tiquié), juin 2016.

Trompettes courtes (*diabi*) et longues (*pamõ*). Dialogue cérémoniel. *Basegũ* : Joanico Meira (Cachoeira Comprida).

- Piste 8 : Jurupari Cachoeira Comprida - flûtes longues *katáro* (deux sessions). 4'21.

Basawi (maloca) de Cachoeira Comprida (*Yoariwa*, haut Tiquié), juin 2016.

Flûtes longues *katáro*.

- Piste 9 : Jurupari Cachoeira Comprida - trompettes et flûtes longues (*katáro*). 4'06.

Basawi (maloca) de Cachoeira Comprida (*Yolariwa*, haut Tiquié), juin 2016.

Trompettes longues (*pamõ*) et flûtes longues *katáro*.

- **Piste 10 : Jurupari Cachoeira Comprida - flûtes courtes (*busaro*). 1'36.**

Basawi (maloca) de Cachoeira Comprida (*Yolariwa*, haut Tiquié), juin 2016.

Flûtes courtes *katáro*.

- **Piste 11 : Jurupari Cachoeira Comprida - *hande hande* (chant féminin) lors du service du *caxiri* et plaisanteries des femmes. 4'06.**

Basawi (maloca) de Cachoeira Comprida (*Yolariwa*, haut Tiquié), juin 2016.

Chant féminin *hande hande* : interprète inconnue.

- **Piste 12 : Jurupari Cachoeira Comprida - *ñasa basa* (danse de maraca - *kapiwaya*). 1'03.**

Basawi (maloca) de Cachoeira Comprida (*Yolariwa*, haut Tiquié), juin 2016.

Hochets (*maraca*) et chants masculins. *Baya*: Higinó Meira.

- **Piste 13 : Jurupari Cachoeira Comprida - *cariçu* (flûtes de pan). 3'14.**

Basawi (maloca) de Cachoeira Comprida (*Yolariwa*, haut Tiquié), juin 2016.

- **Piste 14 : Jurupari Cachoeira Comprida - *cariçu* (flûtes de pan) *kapinimaro* (il n'y a plus de *caapi*). 6'12.**

Basawi (maloca) de Cachoeira Comprida (*Yolariwa*, haut Tiquié), juin 2016.

- **Piste 15 : Jurupari Cachoeira Comprida - *ñasa basa* (danse de maraca - *kapiwaya*). 2'37.**

Basawi (maloca) de Cachoeira Comprida (*Yolariwa*, haut Tiquié), juin 2016.

Hochets (*maraca*) et chants masculins. *Baya*: Higinó Meira.

- **Piste 16 : São Pedro Forró pour la clotûre du Wayuri. 3'43.**

Basawi (maloca) de São Pedro, avril 2016.

Discussions entre l'ethnologue et un homme *yebamasã* de la communauté.

- **Piste 17 : São Pedro Forró pour la clotûre du Wayuri. 2'51.**

Basawi (maloca) de São Pedro, avril 2016.

- **Piste 18 : Santa Cruz do Inambu - fête de *caxiri* - musique colombienne. 4'01.**

Palhoça (centre communautaire) de Santa Cruz do Inambu, (*Ñõkõãpakaratüdi*), septembre 2017.

- **Piste 19 : Santa Cruz do Inambu – fête de *caxiri* - *cariçu* (flûtes de pan) « celui qui rit ne trouvera pas sa cousine ». 5'34.**

Palhoça (centre communautaire) de Santa Cruz do Inambu, (*Ñõkõãpakaratüdi*), septembre 2017.

Annexe 15 : Lexique des termes régionaux et concepts en langue tuyuka

Açaí (tuy. *mipi*)

Palmier, *Euterpe precatoria* ou *Euterpe oleracea* Mart. Fruits de ce palmier, qui se présentent sous la forme de baies violettes composées d'un noyau dur et d'une mince couche de pulpe. Par extension, le terme désigne le jus épais obtenu à partir de ces fruits broyés, dilués dans de l'eau. Ce jus nourrissant, de couleur sombre, est une boisson très appréciée dans le Haut Rio Negro et en Amazonie en général (définition adaptée de Capredon, 2016 : 656).

Ajuri ou **Wayuri**

Travail collectif réalisé pour effectuer une tâche précise (défrichage ou sarclage d'une parcelle, construction d'un bâtiment, etc.). L'organisateur de la – ou des – journée(s) de travail se doit d'offrir nourriture et boissons aux participants, ce qui confère à l'occasion une ambiance festive. Généralement, l'organisateur fait partie d'un groupe d'entraide mais il peut également rétribuer le travail offert par ses invités d'une autre manière (rémunération, fête particulièrement abondante, etc.) (Eloy, 2005 : 326 citée par Capredon, 2016 : 656).

Arumã

Ischnosiphon sp. Plante dont l'écorce fibreuse, teinte ou de couleur naturelle, est utilisée par les populations amérindiennes du haut Rio Negro pour la confection d'objets de vannerie (paniers, corbeilles, nattes, etc.). (Capredon, 2016 : 656)

Aturá

Grande corbeille de fibres végétales tressées, dont la confection est la spécialité des peuples Nadehup. Portée sur le dos grâce à une lanière d'écorce qui la retient à la tête, elle sert principalement à transporter les produits des jardins (définition adaptée de Capredon, 2016 : 656).

Basa

Terme désignant en tuyuka la danse et le chant, plus particulièrement les performances réalisées lors des rituels de danses traditionnelles (*basamori*).

Basamori

Cérémonies de danse traditionnelle, lors desquelles sont réalisées, notamment, les performances de danse de *kapiwaya* et les rondes de flûtes de pan.

Basariwi (plur. **Basariwiseri**)

Littéralement « maison de danse ». Selon Dutra (2010 : 228) : « maison traditionnelle des peuples amérindiens du Vaupés ». Selon Rezende : « Les Tuyuka appellent la maloca Basariwi. Elle a un lien direct au mythe d'origine : [...] la structure de la Maison Rituelle et d'Habitat représentent les os qui structurent le corps de la personne, c'est pour cela qu'elle est incorporée à l'esprit du nouveau-né, lors de la cérémonie du choix de son nom d'incantation. [...] Pour cela, cette Maison Rituelle et d'Habitat est très importante, elle reflète le lien entre le contexte culturel et cérémoniel d'un peuple (AEITÛ, FOIRN, ISA, 2005 : 142-143, cité par Rezende, 2007 : 86). La maloca est la matérialisation [elle rend visible] l'Anaconda-de-pierre. [...] Les Tuyuka, ʘtãpinoponã, sont ses enfants. Les rituels sont des modes de relation entre parents et enfants. Pour cela, la maloca est le lieu d'unité du peuple, lieu où

l'on revit le sacré, lieu de contact au passé et aux ancêtres. Elle est le centre de la vie, symbole de la création et de la protection des Tuyuka (Rezende, 2007 : 86).

Basegũ

Selon Dutra (2010 : 228) qui l'orthographe *bahsegũ* : « spécialiste d'incantation commun ; il n'est pas un *pajé* ; il connaît seulement certains rituels de *pajelanças* considérés basiques, comme par exemple, le rituel d'accouchement etc. »

Baserige wame

« Nom d'incantation » (pt. *nome de benzimento*). Concept parfois traduit par « nom d'esprit » ou « nom sacré »⁴³⁰. Les noms d'incantation existent, chez les Tuyuka comme chez les autres populations tukano oriental sous la forme d'un répertoire limité, de l'ordre de la quinzaine pour les noms masculins et de la dizaine pour les noms féminins. Ils sont généralement hérités d'un ascendant patrilinéaire (grand-père paternel pour un homme, sœur du grand-père paternel pour une femme). Selon la définition de l'anthropologue tuyuka J. Rezende : « Chez les Tuyuka, le nom d'incantation (*baserige wame*) ou d'incantation de l'âme (*yeripona baserige*), choisi par les parents et par le spécialiste d'incantation au moment de la naissance, est le nom lié aux noms mythologiques de l'ethnie. Avant l'arrivée des "blancs" et des missionnaires, nos aïeux s'appelaient par ce nom. [...] Le "nom" symbolise la vie » (2007 : 30).

Basese ou basere

Voir *benzimento*. Mot tuyuka désignant les incantations réalisées par le spécialiste rituel (*basegũ* ou *kumu*).

Baya

« Ancien et principal chef traditionnel des maisons traditionnelles des autochtones du Vaupés. Maître des cantiques et des danses de *kapiwaya* » (Dutra, 2010 : 228). « Le chef de la *Bahsawi* s'appelait Baya. Selon les principes historiques de la création des peuples du Vaupés seuls le Baya pouvait être chef d'une *Bahsawi*. Le chef Baya vivait sous la protection d'un *pajé Basei* qui connaissait le rituel d'habitation et de protection spirituelle. Le Baya était chef pour coordonner les fêtes traditionnelles, organiser et planifier l'approvisionnement des familles qui habitaient dans la *Bahsawi*. Les indigènes réalisaient régulièrement des fêtes traditionnelles dans la *Bahsawi* afin de revivre un peu de ce qui s'était produit à *Ohko Diawi* » (*idem* : 214).

Beiju

« Galette de manioc de près d'un mètre de diamètre. Certaines sont moelleuses et consommées fraîches ; d'autres sont séchées au soleil pour pouvoir être conservées plus longtemps. Il en existe différentes sortes en fonction du type de tubercule utilisé (jaune, blanc, plus ou moins fermenté) et du mode de préparation (cf. Eloy, 2005 : 204). Son équivalent en Guyane française est la cassave » (Capredon, 2016 : 656).

Benedor

Voir *basegu* et *kumu*.

⁴³⁰ Pour une discussion sur ce concept chez les Barasana et les Cubeo voir respectivement S. Hugh-Jones, 2002, Pedroso, 2019 ; au sujet des Tuyuka voir F. Cabalzar, 2010.

Benzimento (tuy. *basese* ou incantation)

« Issu de la terminologie catholique, au sein de laquelle il fait référence à l'acte de bénir, le terme désigne dans le Haut Rio Negro une action rituelle à visée thérapeutique réalisée par un spécialiste indigène. Si celle-ci peut prendre diverses formes et requérir plusieurs catégories d'instruments, elle implique généralement l'usage de tabac et la récitation d'incantations. Mise en œuvre principalement au sein de la sphère familiale, dans l'espace domestique [ainsi qu'à l'occasion des rituels], elle est ancrée dans des savoir-faire thérapeuto-rituels indigènes mais [peut faire] appel à des techniques et des supports matériels issus d'autres domaines » (Capredon, 2016 : 657). Chez les Tuyuka, les incantations (*basese*) sont généralement récitées à voix basse ou mentalement par le spécialiste qui bouge seulement les lèvres en se remémorant la formule rituelle, et dans le cadre thérapeutique elles sont destinées à purifier et/ou transmettre un potentiel de guérison à une substance (eau, aliment, tabac) qui sera ensuite ingérée, appliquée ou inhalée par le malade.

Buere wame

Nom à plaisanterie ou surnom, porté et employé majoritairement par les hommes tuyuka, ainsi que de façon moins significative par les femmes. Les *buere wame* renvoient à différents champs sémantiques comme l'univers des animaux et esprits de la forêt, les caractères physiques moraux ou comportementaux, la sexualité.

Buriti

Espèce de palmier (*Mauritia flexuosa*), appelé *ñee* en tuyuka, dont les fibres sont utilisées notamment dans la fabrication des hamacs. Ses fruits sont consommés *in natura* et utilisés dans la préparation de boissons.

Butoa Kiti

Désigne, en tuyuka, les récits mythiques, littéralement « histoire des anciens ».

Caapi

« Breuvage psychotrope préparé à partir d'une liane, *Banisteriopsis Caapi*. La décoction, aussi appelée *ayahuasca* ou *yajé* dans les régions hispanophones contient généralement des proportions variables de *Banisteriopsis caapi* ou *Banisteriopsis inebrians* et de *Psychotria carthaginensis* ou *Psychotria viridis*, auxquelles d'autres plantes peuvent être ajoutées. Elle est traditionnellement employée dans un contexte rituel par les chamans » (Capredon, 2016 : 657).

Cachaça

Eau de vie de canne à sucre dont la teneur en alcool est d'environ 40°.

Capitão

Terme d'origine coloniale qui désigne dans le Haut Rio Negro les « chefs » des villages indiens. À l'origine, ce terme a été employé par les colons et les missionnaires pour désigner les chefs traditionnels, ou « chefs de maison », aînés qui étaient à la tête d'une grande maison (*maloca* ou *basawi*), habitat du groupe de descendance (sib, segment de sib) ou groupe de frères. Le *capitão* est aujourd'hui élu démocratiquement, pour le temps déterminé d'un mandat, et ne correspond pas nécessairement à la fonction de chef traditionnel. Le *capitão* est d'ordinaire l'interlocuteur privilégié vis-à-vis des visiteurs extérieurs.

Caraná

Espèce de palmier *Mauritia caraná* Wallace dont les feuilles sont utilisées pour la confection de la toiture des habitations traditionnelles tuyuka.

Cariço ou cariçu (tuy. *perurige*)

Flûte de Pan.

Caxiri (tuy. *peyuru*)

Bière de manioc. Le *caxiri* fait partie des bières amérindiennes d'Amazonie qui sont connues localement sous divers noms (*cachiri*, *cahouin*, *ouicou*, *masato*, *caissuma* ou encore *chicha*), et confectionnées le plus souvent à partir des produits cultivés dans les *roças*, en particulier le manioc et le maïs (Erikson, 2006 : 6). En sus du manioc, divers ingrédients peuvent entrer dans sa composition, telle que la canne à sucre ou différents fruits. À l'instar des autres tâches liées à la culture et à la transformation du manioc, sa préparation est un travail réservé aux femmes. Sa teneur en alcool varie en fonction du procédé de fabrication et de la durée de la fermentation. Lorsque le manioc est l'ingrédient dominant, le breuvage a une teinte blanche à jaunâtre opaque. Traditionnellement consommé lors des activités rituelles et festives ainsi que lors des travaux collectifs (*ajuri*), il était auparavant indissociable de la vie sociale et cérémonielle des indiens du Haut Rio Negro.

Clan

Voir sib.

Conhecedor ou connaisseur

Littéralement « connaisseur, savant ». Détenteur de savoirs considérés comme « traditionnels » tels ceux qui se rapportent à la mythologie indigène et à la *pajelança*. (Capredon, 2016 : 658).

Considérations (tuy. *akasvore*)

La notion de *considérations*, du portugais « *considerações* » telle qu'elle apparaît dans le discours des Tuyuka, correspond à ce que l'on pourrait désigner comme le *langage de la parenté*. Au sens fort, la notion de *considérations* est synonyme de respect. Les *considérations* se traduisent notamment par la connaissance et l'usage approprié de la terminologie de parenté, mais aussi par l'ensemble des noms, surnoms ou encore termes de parrainage employé par les Tuyuka pour se référer et s'adresser aux personnes de leur entourage. « *Considérer* dans le contexte tuyuka signifie reconnaître l'autre, qui peut être aussi bien tuyuka que d'autres peuples, [il s'agit de savoir] qui est son grand-père, père, mère, [...] oncle, tante, beau-frère, belle-sœur, etc. Savoir qui est cet autre est fondamental au moment de saluer et d'accueillir une personne chez soi, car, de cette manière, l'autre personne se sent valorisée et accueillie comme un membre de la famille » Dutra (2010 : 75).

Curupira (tuy. Boraro)

Terme d'origine tupi désignant une créature sylvestre généralement décrite comme un personnage de petite taille, à la peau foncée et aux pieds retournés (Capredon, 2016 : 658).

Dabucuri (tuy. *basora*)

Mot du nheengatu pour désigner la fête d'offrande (en tuyuka *basora*, en tukano *poosé*), lorsqu'un groupe de personnes fait le don d'un produit de son travail (à des personnes d'un autre groupe). Il a lieu entre parents agnatiques, en général de différents sibs, ou entre alliés, ou encore entre Tukano

et Hup'däh ; il peut concerner les habitants d'un même groupe local ou de groupes locaux distincts ou pour les blancs. Les offrandes comprennent des fruits sylvestres, des fruits cultivés, de la farine de manioc, tapioca, galette de manioc, manioc cru, poisson et gibier boucané, chenilles comestibles, larve du palmier *buriti* et *bacaba*, fourmis et termites comestibles, produits artisanaux. Ceux qui reçoivent doivent préparer le *caxiri* dans l'attente du groupe des donneurs. Le produit de la cérémonie varie selon sa disponibilité chez le groupe qui offre. Un dabucuri exige la réciprocité, par une fête qui sera réalisée ultérieurement, dont la date est fixée par ceux qui reçoivent les premiers. Pendant les dabucuri de fruits sylvestres, les instruments de jurupari peuvent être utilisés (Cabalzar, 2009). Les fêtes ou rituels de dabucuri sont marqués par la réalisation de danses traditionnelles (*basamori*), notamment par les danses et chants dits de *kapiwaya*. Réprimés par les missionnaires, les *dabucuri* n'ont pas totalement disparu mais ont perdu de leur importance ou se sont transformés. Ils célèbrent de nouveaux types d'alliance, impliquent la circulation de biens issus du monde des blancs et sont parfois réalisés pour un public non-amérindien.

Groupe de descendance ou groupe exogamique

La notion de groupe de descendance ou groupe exogamique peut désigner des collectifs de différentes échelles, plus ou moins inclusives, et dont l'existence peut relever davantage de l'ordre du théorique et de l'abstrait (cas des phratries, par excellence) ou du concret (cas des sibs, par excellence). Les termes tuyuka *masa* ou *basoka*, qui signifient « gens » correspondent à la notion de groupe de descendance, plus particulièrement à celle de groupe linguistique. Selon Cabalzar (2009 : 142-143), « le groupe linguistique et ses subdivisions – les sibs et ensembles de sibs associés – sont des structures *nettes et efficaces*, vu qu'elles délimitent de manière consistante le domaine de l'exogamie, de la relation hiérarchique et de l'association politique et rituelle ». Cabalzar présente ainsi la définition d'unités exogamiques qui opèrent à différentes échelles, et qui sont qualifiées de plus ou moins « effectives », à savoir la phratrie, le groupe linguistique, les ensembles de sibs associés et les sibs, unités auxquelles on pourrait ajouter le segment de sib, ensemble exogamique à l'échelle la plus réduite identifié par Cabalzar.

Groupe linguistique

Notion analytique anthropologique, correspondant, sous certains aspects, aux notions plus vagues d'« ethnie » ou de « tribu » ou « peuple » (exemple : les Tukano, les Tuyuka, etc.). Jackson définit le groupe linguistique comme « une unité de descendance patrilineaire nommée composée de six à plus de trente sibs, idéalement identifiée à un langage distinct » (1983 : 78). Les membres d'un groupe linguistique s'identifient entre eux en tant que frères. Selon Jackson, les caractéristiques marquant l'identité des groupes linguistiques sont le langage et le nom du collectif ; des « ancêtres fondateurs et des rôles distincts dans le cycle mythique d'origine des Tukano orientaux » ; « le droit au pouvoir ancestral au travers de l'usage de certaines propriétés linguistiques comme les chants sacrés » ; le droit de fabriquer et de faire usage de certains types de propriétés rituelles comme les instruments de Jurupari » ; et « l'association traditionnelle à certains objets cérémoniels et quasi-cérémoniels » (*idem* : 79).

Igarapé

Rivière étroite ou ruisseau.

Igapó

Forêt périodiquement inondée.

Ipadu

Fine poudre verte obtenue à partir de feuilles de coca séchées et broyées. Parfois mélangée à des cendres qui permettent de libérer les alcaloïdes contenus dans les feuilles, elle est réputée renforcer l'endurance physique, la faculté de concentration, l'acuité de la pensée et la mémoire. (Buchillet, 1987, note de bas de page n°11).

Japurutu

Aérophone tubulaire fait de bois de palmier (*paxiúba* ou *jupati*) mesurant entre 1m et 1m50. De couleur sombre, il présente souvent des motifs peints à une extrémité. Les flûtes *japurutu* sont toujours jouées par deux. La plus longue, parfois appelée « homme » ou « chef », produit un son plus grave et amorce les séquences musicales. La seconde, qui mesure environ 15 cm de moins, est considérée comme la « femme » et doit lui répondre. Traditionnellement jouées en public durant les *dabucuri*, notamment lors de l'ouverture de la cérémonie festive, les *japurutu* sont des instruments profanes, contrairement aux aérophones utilisés durant les cérémonies d'initiation masculine (Piedade, 1997, Costa, 2009, cités par Capredon, 2016 : 659).

Jararaca

Nom générique donné aux vipéridés de genre *Bothrops*, qui sont les serpents venimeux les plus répandus dans le Haut Rio Negro, comme dans le reste du Brésil.

Jardins

Essart, abattis. Parcelle cultivée dans la forêt après avoir été brûlée et défrichée.

Jurupari

Terme d'origine tupi qui désigne dans le Haut Rio Negro : 1.) une figure complexe des cosmologies amérindiennes que les premiers missionnaires avaient associée au diable (dans la mythologie tuyuka, ce personnage porte le nom d'Urumo), dont le corps calciné donne naissance aux aérophones sacrés ; 2.) un ensemble d'aérophones sacrés (flûtes et trompettes) joués par paires, appelés en tuyuka *masãkura*, dont la vue est interdite aux femmes et aux enfants, qui personnifient les ancêtres ou « os » du clan (sib) et qui contiennent un principe vital lié à la reproduction du collectif ; 3.) un rite lié au cycle d'initiation masculine appelé en tuyuka *masãkurawi*, faisant intervenir l'usage des aérophones sacrés. Il était autrefois pratiqué par la plupart des peuples de la région du haut Rio Negro mais a été abandonné massivement en conséquence de l'action répressive des missionnaires dès le début du XX^{ème} siècle. La pratique de ce rite a repris chez les Tuyuka depuis plusieurs décennies.

Kapiwaya

Les danses de *kapiwaya* constituent la performance centrale des cérémonies de danse *basamori*. La danse de *kapiwaya*, de manière générale, est une performance musicale et de danse mixte, où les instruments principaux, employés par les danseurs sont constitués du chant (mélodie) et de divers instruments à percussion (maraca, bâtons de rythme, tapements de pieds) marquant le rythme. Le nombre de danseurs est généralement pair, la formation la plus traditionnelle étant composée quatre paires de danseurs (huit danseurs), correspondant aux quatre paires d'ornements à plumes (*mapoa*), auxquels se joignent, au cours de la danse quatre paires de danseuses (huit), formant au total seize danseurs. En plus des femmes qui se joignent à la danse, formant des paires avec les hommes, une femme, appelée *yugo* qui est d'ordinaire l'épouse du *baya*, occupe un rôle spécifique, répondant au chant des hommes par un chant long et continu.

Kumu

Chamane (*pajé*) spécialiste des rituels de « prévention, protection et guérison des maladies » (Dutra, 2010 : 161). Selon Dutra, « de même que le *yai*, le *kumu* représente un des piliers spirituels, culturels, sociaux et politiques les plus importants du peuple Tuyuka. Il est symbole de pouvoir. Il est l'intermédiaire entre le monde des humains et les êtres spirituels. Au moyen de ses rituels il renforce la relation d'équilibre entre le monde physique et métaphysique. Le *kumu* est celui qui guérit les maladies au moyen des rituels de *kumuãle* [chamanisme d'incantation] » (*idem* : 182). Toujours selon Dutra, pour être *kumu*, « il est nécessaire de passer trois à quatre mois de formation traditionnelle sous l'orientation et l'accompagnement d'un *pajé basei* [*kumu*] qui dicte des règles strictes d'abstinence alimentaire » (2010 : 228).

Língua geral

Voir *nheengatu*.

Maloca

Voir *Basariwi*. Terme issu du *nheengatu* dont l'étymologie pourrait renvoyer à l'idée de « mauvaise habitation » (de « mal », « mauvaise » et « *oca* », terme désignant les grandes habitations collectives amérindiennes qui abritaient autrefois plusieurs familles. « Ces bâtiments au toit de feuilles de palmier étaient à la fois des lieux de vie et des espaces cérémoniels. Les indiens du Haut Rio Negro ont délaissé ce type d'habitat au XXème siècle au profit de maison séparées sous l'influence des missionnaires. Plusieurs *malocas* ont néanmoins été reconstruites au cours des dernières années dans le cadre de projets de revitalisation culturelle. Elles servent généralement à accueillir des réunions politiques » (Capredon, 2016 : 660) et à la réalisation de cérémonies.

Manicuera (tuy. *ñuka*)

Boisson au goût sucré, faite à partir du liquide issu du pressage des racines de manioc amer dans le *tipiti*, servie d'ordinaire à la tombée de la nuit, ou encore à l'aube, après le repas.

Mingau (tuy. *ñumuku*)

Boisson épaisse, sorte de porridge fait à base de farine d'amidon (« *mingau de tapioca* ») auquel peuvent être ajoutés différents fruits comme l'*açaí*, la banane ou l'ananas, servie le matin au réveil et/ou à la suite du repas matinal (voir Estornilo, 2020, 312 au sujet de la symbolique de cette boisson chez les Curripaco).

Mujeca (tuy : *peni*)

Bouillie obtenue à partir de poisson : « pour préparer la « *mujeca* » on fait bouillir les poissons avec du sel, ou on récupère des restes de poissons dans le bouillon de la « *quinhãpira* » et on y ajoute petit à petit de la farine de manioc, des galettes de manioc écrasées ou de la farine d'amidon grillé (« *tapioca* »). Puis on remue le mélange pour épaissir le bouillon et écraser la chair des poissons » (Estorniolo, 2020 : 463).

Nheengatu

« Langue élaborée par les jésuites à partir d'un vocabulaire tupi et d'une grammaire inspirée du portugais pendant la période coloniale. Destinée à servir de langue véhiculaire, cet idiome a été diffusé en Amazonie par des missionnaires et des commerçants. Dans le Haut Rio Negro, seul endroit où elle est encore parlée couramment aujourd'hui, elle a été adoptée par les populations résidant le

long du Rio Negro, qui s'auto-dénominent comme Baré. Du fait de l'importance de la langue dans les classifications identitaires locales, le terme *nheengatu* a acquis pour certaines personnes une valeur d'ethnonyme (certaines personnes se disent elles-mêmes "Nheengatu") ». (Capredon : 2016 : 660).

Pajé

Terme issu du tupi désignant dans le Haut Rio Negro les spécialistes rituels réputés posséder un savoir-faire proprement autochtone. On leur attribue notamment des pouvoirs de cure et la capacité à entrer en contact avec le monde des esprits. Chez les Tuyuka, ce terme peut être employé pour désigner aussi bien un spécialiste d'incantation (*kumu*) qu'un *yai*. Ils se distinguent des « *benzedores* communs » par leur formation plus approfondie, et dans le cas du *yai* par l'usage de certaines techniques telle celle de l'extraction d'agents pathogènes au moyen de succions. Le terme est synonyme de chaman dans la littérature académique. (adapté de Capredon, 2016 : 660).

Pamuri Masã

« Gens de la Transformation », ancêtres des groupes humains actuels comme les Tuyuka et les Tukano, qui se forment lors de ce que J.R.R Barreto (2012) désigne comme la « seconde instance » du processus de création de l'humanité, associée au voyage la Pirogue de Transformation (*Pamuri Yurkũsũ*). Celui-ci débute au Lac de Lait (*Opekotãro* ou Baie de Guanabara) et se poursuit vers l'amont, le long du cours du Fleuve de Lait (*Opekõdia* ou Rio Negro), jusqu'à Diawi, lieu qui marque la séparation en différents Serpents-Pirogues propres à chaque groupe linguistique (Tukano, Tuyuka...) jusqu'à l'émergence en des lieux distincts de chacun des groupes linguistiques. Selon Cabalzar (2009 : 176) : « Dans la langue tuyuka, on différencie deux notions d'apparition des groupes : *pamũre*, qui se réfère à l'émergence hors de l'eau, à l'apparition graduelle au travers de la surface de l'eau, et *bauare*, qui correspond à l'apparition, mais pas au concept de transition depuis une vie submergée dans le fleuve. Il existe des groupes de descendance/linguistiques qui se sont transformés en émergeant d'une vie subaquatique, et d'autres qui sont apparus dans l'univers. Même parmi les premiers, certains sibs tuyuka sont apparus après la transformation. En ce sens, les premiers sont des Gens de la Transformation (*Pamuri Basoka*), tandis que les autres sont des Gens de l'Univers (*ũmukori Basoka*). Les Desana, par exemple, sont classés par les Tuyuka dans la seconde catégorie ».

Pamuri Pino

Pamuri Pino, aussi appelé *Suniã Parami* est le demiurge, aîné de quatre frères, petits-fils de *Bũreko ñekũ* ou *ũtã ñekũ* le grand-père de l'univers (grand-père de pierre). *Pamuri Pino* est le créateur des premiers êtres humains, ancêtres des Tuyuka actuels. Son nom signifie littéralement « Serpent de Transformation », renvoyant à la Pirogue de Transformation (*Pamuri Yurkũsũ*), dans laquelle les premiers êtres humains ont remonté le cours du Fleuve de Lait (*Opekõ Dia*) jusqu'à la Maison d'Émergence de *Diawi*, avant de se séparer en différentes Pirogues de Transformation propres à chaque peuple du Vaupés.

Pamuri Wi

Maisons de Transformation ou Maison d'Émergence. Lieux en lesquels a émergé la Pirogue de Transformation (*Pamuri Yurkũsũ*), où ont lieu fêtes et autres événements importants comme l'acquisition de techniques, habilité à jouer des instruments, culture des aliments. Ces lieux contiennent selon les Tuyuka le principe de vie ou « pouvoir de l'Indien ». Ils sont cités lors des incantations des spécialistes rituels (*basegũ*, *kumu*) ainsi que lors des récitations des *wederige higũ* au cours des cérémonies de *basamori*.

Paricá ou pariká

Poudre psychotrope inhalée par les *pajés* pour accéder au monde des esprits. Selon Wright, dans le cas des Baniwa, c'est une « poudre cristalline faite à partir de l'exsudat rouge sang de l'écorce interne des arbres *Virola theidora* et *Anandenanthera peregrina* que l'on trouve dans la région du nord-ouest amazonien » (Wright, 2013 : 26 cité par Capredon, 2016 : 661).

Pekāsã

Nom donné par les Tuyuka aux Blancs, c'est-à-dire aux non-amérindiens. Signifie littéralement « Gens du fusil ».

Poterimakã

Nom employé par les Tuyuka pour se référer aux Amérindiens de manière générale. Signifie « Peuple des sources ».

Quinhãpira

Du tupi « *quinhã* » (piment) « *pira* » (poisson). « Bouillon de poisson pimenté, parfois agrémenté de *tucupi* et de fourmis du genre *Atta*. Spécialité culinaire régionale, la *quinhãpira* est généralement servie accompagnée de *beiju*. » (Capredon, 2016 : 661)

Rabeta

« Petit moteur hors-bord à arbre de transmission long. Peu puissant mais relativement bon marché, ce type de moteur est le plus employé par les indiens du Haut Rio Negro. Par extension, embarcation propulsée par une *rabeta*. » (Capredon : 661)

Rapê

Tabac à priser.

Sib

Selon Glodman, « Le sib [...] est un groupe de descendance unilinéaire dont les membres se considèrent respectivement comme descendant d'ancêtres communs mais qui ne peuvent établir une relation généalogique concrète. Les sibs sont nommés, normalement localisés, exogamiques, patrilinéaires et patrilocaux » (Goldman, 1963 : 90). Selon Cabalzar, « un sib est un groupe de descendance patrilinéaire, exogamique et nommé, constitué par un nombre de personnes qui varie de vingt à deux cent approximativement. » (Cabalzar, 2009 : 145).

Sítio

« Habitation rurale située à l'écart d'un village et son exploitation agricole attenante (Eloy, 2005 : 329 cité par Capredon, 2016 : 661). Le *sítio* désigne parfois la seule exploitation agricole, c'est-à-dire une parcelle défrichée plantée de manioc et d'arbres fruitiers souvent pourvue d'un abri permettant de stocker des outils de travail (paniers utilisés pour la récolte, râpe à manioc, tamis, etc.). (Capredon, 2016 : 661)

Sopro ou asopro

Littéralement, « souffle » en portugais. Dans le Haut Rio Negro, sort « soufflé » sur quelqu'un au moyen d'une incantation ou de fumée de tabac. Mal causé par ce type de sort (Capredon, 2016 : 662).

Sunapoea

Rapides de Jurupari, situés sur le fleuve Vaupés en amont de la ville actuelle de Mitú (Colombie), lieu d'émergence des Tuyuka.

Tipití

« Presse à manioc faite d'un long fourreau de vannerie terminée par deux anneaux que l'on étire par le principe du levier pour débarrasser la pâte râpée de son acide cyanhydrique » (Grenand F., 2006 : 22 cité par Capredon : 662). Aussi appelée « couleuvre » à manioc en Guyane française.

Tuxaua ou tuchaua

Terme issu du tupi désignant les chefs indiens. Synonyme de *cacique* et de *capitão*, il est aujourd'hui tombé en désuétude dans le Haut Rio Negro.

ʘmukori Masã

Littéralement « Gens de l'Univers ». Êtres humains qui, à la différence des Gens de la Transformation (*Pamuri Masã*) ne sont pas apparus en émergent de la Pirogue de Transformation, mais sont apparus directement dans l'Univers. Parmi cette catégorie d'humanité, selon les Tuyuka, on trouve des peuples (ou groupes linguistiques) comme les Desana, ou encore des groupes de descendance (sibs) comme les sibs tuyuka *Dasia Pakarã* et *Dasia Metarã*.

ʘme/ʘsu

Principe vital, « âme » en langue tukano (*ʘme*) et barasana (*ʘsu*).

Voadeira

Embarcation légère et rapide à coque d'aluminium propulsée par un moteur puissant (couramment 15hp, 40hp ou plus) et parfois couverte d'un petit toit. Ce sont les embarcations privilégiées par les autorités institutionnelles pour se déplacer dans la région (fonctionnaires de santé ou d'éducation, membres de l'ISA et de la FOIRN, représentants municipaux, etc.). (adapté de Capredon, 2016 : 662)

Wai Masã

Selon Dutra (2010 : 230) : Êtres spirituels des Maisons d'Emergence, qui à l'origine étaient des groupes humains, mais qui furent perdus à la Porte d'Emergence de *Diasiti Makãwi*, où ils devinrent des êtres spirituels, considérés par les *pajés* comme nos principaux adversaires et responsables de maladies. Il en existe plusieurs types, comme les *Wai-masã* des maisons spirituelles de la terre ; les *Wai-masã* des maisons spirituelles des arbres ; *Wai-masã* des maisons spirituelles des rivières ; *Wai-masã* des maisons spirituelles des montagnes, etc. *Wai-masã* signifie gens-poissons en tukano.

Wãti

Wãti désigne traditionnellement dans la littérature ethnographique et dans la traduction native des êtres désignés comme des « esprits de la forêt ». Les Tuyuka les désignent également fréquemment en portugais par l'épithète « diables » (« *diabos* »). Reichel-Dolmatoff, s'appuyant sur les dires de son informateur desana, se réfère à ces êtres comme à des « esprits dangereux », des « démons » ou des « monstres » qui peuvent « poursuivre les hommes pour les tuer », et qui se différencient des *wai-masã* – qui provoquent des maladies chez les êtres humains – par le fait qu'ils tuent directement leur victime (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 111). *Wãti* désigne également, pour les tuyuka, une composante de la personne humaine, le « spectre » – distinct du principe vital ou nom-âme, « *yeriponã* » – et qui

à la mort d'un homme ou d'une femme regagne la « maison des esprits », à moins qu'il n'erre pendant un temps indéterminé, dans les alentours du lieu de son décès, venant hanter par sa présence ses parents proches, notamment dans leurs rêves.

Wederige higu

Spécialiste de récitation ou orateur, dont le rôle est notamment de réciter les étapes de la trajectoire de la Pirogue de Transformation à l'occasion des grands événements rituels (*Basamori*).

Yai

Littéralement « jaguar » en langue tuyuka. Selon Dutra (2010 : 230) : *Pajé* qui a passé quatre années de formation sous la supervision d'un maître-*yai*. Il est le seul à réaliser le rituel de *pajelança* (*oko sitare* et *hure*).

Yeriponã

Principe vital, « âme » en langue tuyuka. Les Tuyuka traduisent ce terme par « âme » ou plus fréquemment par « cœur », comme dans l'expression « *yeriponã basese* », « incantation du cœur », qui renvoie à l'incantation réalisée lors de l'attribution du nom d'incantation d'une personne (*baserige wame*).